

TEMA MONOGRÀFIC

Rússia, entre la tradició ortodoxa i la Revolució soviètica¹

Russia, between orthodox tradition and the Soviet revolution

Raquel de la Arada
rdelaarada@ub.edu
Universitat de Barcelona (Espanya)

Ferran Sánchez Margalef
fsm_92@ub.edu
Universitat de Barcelona (Espanya)

Conrad Vilanou Torrano
cvilanou@ub.edu
Universitat de Barcelona (Espanya)

Data de recepció de l'original: març de 2018
Data d'acceptació: juliol de 2018

RESUM

En aquest article els autors revisen les grans etapes de la història russa que ha passat per diferents moments històrics, representats per Kíev, Moscou i Sant Petersburg, en un procés de llarga durada en què s'ha posat en relleu que la identitat russa oscil·la entre l'occidentalització i l'afirmació eslava. Altrament, aquesta dinàmica es va fer evi-

¹ La recerca que ha donat lloc a aquests resultats ha estat impulsada per RecerCaixa.

dent a partir de la invasió napoleònica (1812) i de la Guerra de Crimea (1854-56), que va comportar la derrota russa i una afirmació de la seva idiosincràsia, per la qual cosa es va potenciar el paper de la religió ortodoxa i la literatura, que va generar un renaixement espiritual (Soloviov, Berdiàiev). Amb tot, la Revolució que va esclatar el 1917 va comportar la irrupció d'una nova visió cultural i pedagògica que va quedar supeditada als principis soviètics que van limitar la capacitat d'acció d'una figura de referència com Anatoli Lunatxarski, comissari del Poble d'Instrucció Pública. Altrament, l'actual situació de Rússia s'il·lumina a través d'aquesta fenomenologia històrica en què la religió ortodoxa, l'espiritualitat messiànica i el nacionalisme configuren un univers mental que consolida la projecció del paneslavisme a l'Europa de l'est.

PARAULES CLAU: Rússia, església ortodoxa, espiritualisme, paneslavisme, Revolució soviètica, Lunatxarski.

ABSTRACT

In this article the authors review the great stages of Russian history that has gone through different historic moments, represented by Kiev, Moscow, and Saint Petersburg, in a long process in which it has been shown that Russian identity oscillates between westernisation and Slavic assertion. Besides, this dynamic became clear after the Napoleonic invasion (1812) and the Crimean War (1854-56), which led to Russian defeat and a bolstering of its idiosyncrasy, whereby the role of orthodox religion and literature was promoted which gave rise to a spiritual revival (Soloviov, Berdiàiev). All in all, the revolution that broke out in 1917 brought about the irruption of a new cultural and pedagogical vision that was subject to the Soviet principles that limited the capacity for action of such a figure of reference as was Anatoli Lunatxarski, the People's Commissar of Public Instruction. Meanwhile, the current situation of Russia is illustrated through this historic phenomenology in which orthodox religion, messianic spirituality, and nationalism make up a mental universe that consolidates the projection of Pan-Slavism in Eastern Europe.

KEY WORDS: Russia, orthodox church, spiritualism, Pan-Slavism, Soviet revolution, Lunatxarski.

RESUMEN

En este artículo, los autores revisan las grandes etapas de la historia rusa que ha pasado por diferentes momentos históricos, representados por Kiev, Moscú y San Petersburgo, en un proceso de larga duración en el que se ha puesto de relieve que la identidad rusa oscila entre la occidentalización y la afirmación eslava. En realidad, esta dinámica se hizo evidente a partir de la invasión napoleónica (1812) y de la Guerra de Crimea (1854-56), que comportó la derrota rusa y una afirmación de su idiosincrasia, por lo que se potenció el papel de la religión ortodoxa y la literatura que generó un renacimiento espiritual (Soloviov, Berdiàiev). Con todo, la Revolución que estalló en 1917 supuso la irrupción de una nueva visión cultural y pedagógica que quedó supe- ditada a los principios soviéticos que limitaron la capacidad de acción de una figura de referencia como Anatoli Lunacharski, Comisario del Pueblo para la Instrucción Pública. Además, la actual situación de Rusia se ilumina a través de esta fenomenología histórica en la que la religión ortodoxa, la espiritualidad mesiánica y el nacionalismo configuran un universo mental que consolida la proyección del paneslavismo en la Europa del este.

PALABRAS CLAVE: Rusia, iglesia ortodoxa, espiritualismo, paneslavismo, Revolución soviética, Lunacharski.

I. INTRODUCCIÓ

No hi ha dubte que la Revolució Soviètica de 1917 va marcar un abans i després en la història de la cultura universal, no només a Occident sinó arreu del món. De fet, el coneixement que llavors es tenia de Rússia era certament més reduït, tot i el deixant de la literatura russa que havia arribat a Occident, gràcies a autors com Gógol, Puixkin, Tolstoi, Dostoievski, etc. i la música de Txaiovski, Rimski-Kórsakov, Mússorgski, etc. Paga recordar que la vida a la Rússia tsarista es va mantenir durant dècades ancorada en una espècie d'edat mitjana, fins al punt que els serfs no van ser alliberats fins ben entrat el segle XIX. El cas és que els historiadors coincideixen a assenyalar que la història russa presenta diferents etapes que responen a moments concrets en què, primerament, Kíev, que va promoure la cristianització ara fa més d'un mil·lenni, més tard Moscou i després Sant Petersburg van marcar els destins

del país.² Finalment, es va donar una quarta Rússia, la dels soviets, a la qual avui podem afegir una cinquena, la que va seguir la desintegració de l'URSS (1991) que, amb Mikhaïl Gorbatxov, va precipitar la perestroika, que aspirava a la construcció d'una unió euroasiàtica, com a contrapès de la Unió Europea. «Pretendía pasar de un centralismo policial y burocrático a una integración civilizada, evitando la costosísima fase “centrífuga” de la galaxia soviética».³ Finalment, i després d'aquella transició, Vladimir Putin lidera des de l'any 2000 una nova Rússia, alguns aspectes de la qual recorden l'època tsarista, amb l'enaltiment del nacionalisme i el paneslavisme, com confirma la guerra d'Ucraïna i l'adhesió de Crimea a la Federació Russa.⁴

2. LA HISTÒRIA RUSSA, UN PROCÉS DE LLARGA DURADA

Vista des d'aquest prisma, la història russa constitueix una narrativa de llarga duració que, de cara als nostres interessos, s'enceta en el moment en què, a partir del segle XVIII, es va desencadenar un important moviment a favor de l'occidentalització de la cultura russa, amb les idees de la Il·lustració, que van originar una nova capital que es va situar a Sant Petersburg, la ciutat de Pere el Gran, inspirada en Amsterdam.⁵ Ara bé, pels ortodoxos radicals aquella nova ciutat constituïa una mena de manifestació del mal, atès que comportava una sortida marítima que havia de permetre connectar a través del Bàltic amb els ports de l'Europa moderna. Doncs bé, de les diverses visions de Rússia, poc podem dir de les dues primeres, les que corresponen a l'hegemonia de Kíev i Moscou, per bé que pot ser interessant remarcar alguns aspectes concrets. Així, la civilització de Kíev –la Rússia del Dnièper– es va singularitzar a partir del segle X per una dimensió religiosa que va comportar la cristianització, a través de Bizanci i de l'Església ortodoxa. Altrament, a partir del segle XII es va configurar l'estat moscovita que va entronitzar l'autocràcia tsarista, i Moscou va esdevenir, amb la carta del monjo Filoteu (*circa* 1524), una tercera Roma, amb l'afirmació del patriarcat que es va desvincular de Bizanci que va caure al segle XV en mans dels turcs.⁶ «A diferencia de la Europa central, Moscovia se

² REYNOLD, Gonzague de. *El mundo ruso*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.

³ GRACHOV, Andrei. *Mijaíl Gorbachov. La tierra y el destino*. Barcelona: Ediciones Folio, 2005, p. 305.

⁴ POCH-DE-FELIU, Rafael. *La gran transición. Rusia, 1985-2002*. Barcelona: Crítica, 2003.

⁵ AMIN, Samir. *Rusia en la larga duración*. Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2016.

⁶ HANISCH, Erdmann. *Historia de Rusia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1944, tom I, p. 67-150.

había mantenido casi por completo alejada de la influencia del Renacimiento o la Reforma». ⁷ En qualsevol cas, queda clar que la religió ortodoxa va actuar a Rússia com un element civilitzador de primer ordre. «La Iglesia abrió escuelas, introdujo la escritura, así como los libros litúrgicos y sagrados. Su lengua, el eslavón, será la lengua literaria. Las Escrituras y en primer término, el Antiguo Testamento, la poesía litúrgica y la predicación, impondrán a esta literatura naciente un estilo cuya huella es todavía visible en pleno siglo XIX». ⁸

Ben mirat, quan ens aproximem a la història russa –gestada en un procés de llarga durada– observem que la tensió entre Europa i Àsia ha estat una qüestió disputada, més encara si es té en compte que la terra russa sempre ha comportat quelcom místic, una situació que s'aguditzava quan es parla de Sibèria, un territori ignot i feréstec integrat a Euràsia i que va servir per despertar un imaginari d'aventures que va influir en la literatura infantil i juvenil entre els horrors que afectaven els desterrats, tal com va recollir Korolenko, que va romandre exiliat en aquelles contrades entre 1879 i 1885. ⁹ Fet i fet, el que va passar amb Rússia també s'ha esdevingut amb els Balcans, «considerados como algo extraño para la culta Europa, una desgracia para nuestro Continente, como una vergüenza para la familia decente que formaban las naciones europeas». ¹⁰ Tal com reconeixen diversos autors, pel que fa als països i cultures orientals, Rússia, probablement quan parlem d'aquells Balcans, i també es pot dir quelcom semblant de nacions com Hongria i Polònia, ens referim a una «altra Europa», llunyana i desconeguda, però Europa al cap i a la fi, una tercera via que ha volgut mantenir la seva independència entre la pressió pangermanista i l'ofec paneslavista. ¹¹

No obstant això, per alguns Rússia ha romàs al marge d'Europa, tot constituint una continuació del continent asiàtic. En aquest sentit, Europa es podria considerar un apèndix d'Àsia, de manera que Rússia s'endinsa en l'univers europeu amb el qual comparteix una unitat històrica i cultural, gràcies a la cristianització. Certament, el debat no és nou i, si donem per vàlida la tesi que Europa s'ha gestat al voltant de tres grans rius, el Rin, el Danubi i el Volga, conegut anteriorment com el riu Oka, sembla clar que

⁷ FIGES, Orlando. *El baile de Natacha. Una historia cultural rusa*. Barcelona: Edhasa, 2006, p. 47.

⁸ REYNOLD, Gonzague de. *El mundo ruso, op. cit.*, p. 96.

⁹ KOROLENKO, Wladimiro. *En Siberia*. Barcelona: Editorial Moderna, 1922; SALGARI, Emilio. *Los horrores de la Siberia*. Madrid: Editorial Saturnino Calleja, sense data (2 toms).

¹⁰ REVESZ, Andrés. *Los Balcanes, avispero de Europa*. Madrid: Editorial Febo, 1944, p. 11.

¹¹ MIŁOSZ, Czelaw. *La otra Europa*. Barcelona: Tusquets, 1981.

Rússia ha d'integrar-se a la vella Europa. En aquest punt, no ens podem estar de referir-nos al Volga, que ha merescut l'atenció de grans escriptors, com Boris Pilniak amb *El Volga desemboca al Mar Caspi*, un llibre de 1929 que Andreu Nin va traduir i on es palesa la lluita entre la força de les aigües i els enginyers hidràulics soviètics, entre la força tel·lúrica de la geologia amb les restes arqueològiques que contenen i el treball de l'home nou que, amb una nova moral, vol rectificar el traçat dels rius amb dics i rescloses que aturen les aigües, tot donant lloc a llacs que serveixen per al subministrament de les ciutats. «La resclosa de Kolomna –el monòlit– es construïa d'una alçària de vint-i-cinc metres, amb el propòsit que l'aigua de l'Oka, empenyent enrere la del Moskova, afluis a Moscou».¹²

Si l'any 1929 Pilniak –segons Andreu Nin, un company de camí de la Revolució de 1917– va posar en relleu la lluita amb la naturalesa fluvial endegada per l'enginyeria soviètica, Malaparte va manifestar que els russos –i ell es referia als soldats de l'exèrcit roig i al poble soviètic– ja formaven part de la civilització continental perquè havien abraçat el culte a la màquina. Segons Malaparte, la Segona Guerra Mundial –amb l'atac nazi a l'URSS del 22 de juny de 1941, que va desencadenar la «guerra nacional» soviètica– no s'ha d'entendre com una lluita entre Europa i Àsia, sinó entre la moral burgesa i la moral obrera, de manera que el món soviètic va iniciar una altra navegació en la història continental, basant-se en el fet que la fórmula de Lenin, amb la implantació dels plans quinquennals, no era altra que la suma dels soviets –consells o juntes «creats únicament per les classes revolucionàries (obers, camperols, empleats)»–¹³ més l'electrificació que donava, com a resultat, el bolxevisme.¹⁴

En darrer terme, l'exaltació de la màquina i la civilització tècnica constitueixen un element que unia ambdós bàndols contendents, el nazisme i el comunisme, amb els seus respectius projectes expansionistes i que, alhora, xocava amb la tradició russa, arrelada a la terra, a la vida camperola i a la fe religiosa, en una mena de fusió entre mugics i popes que dibuixa el rerefons de moltes obres de la literatura russa que, pel seu realisme, van ser acceptades per la Revolució bolxevic. Es tracta d'una realitat que l'ateisme de la Unió Soviètica, un tret de la *Kultur-bolchevismus* (terme encunyat pel nazisme), va intentar anorrear de soca-rel a través de campanyes escolars en què la ciència

¹² PILNIAK, Boris. *El Volga desemboca al mar Caspi*. Barcelona: Proa, 1931, p. 39.

¹³ NIN, Andreu; LENIN, Vladimir I.; ARMAND, Inessa. *Els Soviets*. Manresa: Tigre de Paper, 2017, p. 11.

¹⁴ MALAPARTE, CURZIO. *El Volga nace en Europa*. Barcelona: Tusquets Editores, 2015, p. 56.

pretenia suplantar la religió. Per Joseph Roth aquest procés va implicar la substitució de Déu per la veneració del progrés, de la màquina, una altra creació de l'Anticrist. «Si se enseña a la gente que Dios no existe, la gente se fabrica ídolos».¹⁵

Ara bé, cal tenir en compte que l'occidentalització i l'eslavització configuren dues constants històriques que marquen el sentit de cadascun dels cinc períodes en què els estudiosos divideixen la trajectòria històrica russa. S'hi pot afegir que la fase de Kíev (cap als segles XI-XII) va posar les bases de la cultura russa, que va representar una oportunitat per a l'occidentalització de Rússia a través de la cristianització endegada per l'església bizantina. Malgrat això, no va succeir el mateix durant l'etapa moscovita iniciada al segle XIII, quan va canviar el rumb en replegar-se sobre si mateixa, situació que va permetre consolidar l'estructura social feudal, amb l'aparició del règim autocràtic dels tsars. De fet, Bizanci va ser la via a través de la qual Rússia es va europeïtzar i això més encara si es té en compte que comparteix, amb la resta del continent, els tres pilars de la civilització europea: el cristianisme, el concepte romà de l'estat i la tradició espiritual grega.¹⁶ Fet i fet, es tracta d'una idea recurrent que trobem en diferents llocs dels escrits especialitzats sobre la història russa: «Los tres pilares fundamentales de la civilización europea –el cristianismo, el concepto romano de Estado (basado en el Derecho romano) y la tradición espiritual griega– son compartidos por la cultura rusa, que los importó de Bizancio. De hecho, los rusos consideraron a Moscú “la tercera Roma” porque en Rusia se mantuvo el cristianismo ortodoxo, algo que no pasó en Europa».¹⁷

En qualsevol cas, aquesta configuració d'una tercera Roma va afavorir el sorgiment d'un imperi tancat que va perdurar durant quatre segles (XIV-XVII) en què es van afirmar els aspectes més singulars de la Rússia profunda, feudal, ortodoxa i absolutista. «La Iglesia creó el Estado; y haciendo al Estado, hizo al zar».¹⁸ De tal faisó que el gran senyor feudal era el tsar, circumstància que va afavorir l'absolutisme autocràtic que va mantenir l'estructura del feudalisme. A més, en aquell context, es va establir la dinastia dels Romanov, els predecessors de Pere el Gran, que van ser Miquel (1613-1645), Alexis (1645-1676) i Fedor (1676-1682). Amb ells, es va consolidar la idea d'imperi, un

¹⁵ ROTH, Joseph. *El Anticristo*. Madrid: Capitán Swing, 2013, p. 122.

¹⁶ NOVIKOVA, Olga. *Rusia y Occidente*. Madrid: Tecnos, 1997, p. XII.

¹⁷ GONZÁLEZ CALVAR, Cristina. «¿Por qué surge el fenómeno nacionalista en Rusia?», *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, núm. 41-42, 2002-2003, p. 136.

¹⁸ REYNOLD, Gonzague de. *El mundo ruso, op. cit.*, p. 152.

període de transició entre l'etapa moscovita i el nou període il·lustrat que, sota la influència de la filosofia de les llums, es va obrir a Occident al segle XVIII. Llavors, el centre de poder es va traslladar a Sant Petersburg, una ciutat de nova planta dissenyada racionalment i guanyada al mar amb molts sacrificis humans, ateses les dificultats d'aquells terrenys pantanosos, amb maresmes que va caldre dessecar. «San Petersburgo era algo más que una Ciudad, era un vasto, casi utópico proyecto de ingeniería cultural que aspiraba a refundar al ruso como un hombre europeo».¹⁹

3. RÚSSIA I LA MODERNITAT IL·LUSTRADA

Així, doncs, a partir d'aquell moment –a les portes del segle XVIII– es va configurar una pugna ideològica entre els defensors de l'europèització i aquells altres que, des d'una posició nacionalista i russòfila, es mostraven a favor de l'eslavització, és a dir, eren partidaris de la cultura autòctona i rebutjaven la còpia mimètica d'Occident.²⁰ Amb aquest horitzó, la posició a favor de l'eslavisme no emfasitzava la via política, sinó la tradició religiosa i cultural, l'ortodòxia cristiana i l'afirmació cultural, que va promoure –en diferents moments de la història– la russificació, a través de la llengua i de la cultura, com un element per homogeneïtzar l'imperi, la Gran Rússia, durant el tsarisme o bé l'època soviètica. I això més encara si es té en compte, com apunta Cristina González Calvar, que Rússia mai ha esdevingut un estat-nació, de manera que ha estat la cultura –l'alfabet ciríl·lic, la llengua, la religió, la literatura, les icones importades de Bizanci– una instància per aconseguir la uniformitat d'un imperi extens amb voluntat de créixer i estendre's, en un procés d'afirmació que s'enfronta no només a l'Europa occidental sinó també a l'imperi otomà i que s'endinsa, nogensmenys, cap a Àsia.²¹

Tot amb tot, cal reconèixer que la Il·lustració russa, amb el francès com a llengua franca, va ser una porta oberta a l'europèització que va tenir bons valedors en tsars com Pere el Gran, que detestava Moscou, i Caterina, amiga dels filòsofs il·lustrats. El primer va mostrar un interès especial en el fet que

¹⁹ FIGES, Orlando. «Rusia y Europa», *La búsqueda de Europa. Visiones en contraste*. Madrid: OpenMind, BBVA, 2017, p. 387-401 [La cita correspon a la p. 387]. La mateixa afirmació es pot trobar a l'obra d'aquest autor *El baile de Natacha. Una historia cultural rusa*. Barcelona: Edhasa, 2006, p. 47.

²⁰ GONZÁLEZ CALVAR, Cristina. «¿Por qué surge el fenómeno nacionalista en Rusia?», *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, op. cit., p. 136.

²¹ Ibídem, p. 144.

els russos s'eduquessin tal com ho feia la joventut europea, per la qual cosa va establir escoles, col·legis i acadèmies a fi de difondre el signe dels nous temps il·lustrats al començament del segle XVIII.²² S'ha dit que la trama urbana de Sant Petersburg constitueix un dels models urbanístics prototípics de la modernitat, amb la coneguda perspectiva de l'avinguda Nevski, amb set kilòmetres de llargada. En fi, la nova capital de l'imperi rus havia de respondre a les expectatives que els tsars havien dipositat en la modernització d'un imperi que volia assemblar-se a la França o l'Anglaterra de l'època de la Il·lustració, de manera que Rússia estava obligada a educar-se segons els paràmetres europeus.

No estranya, doncs, que Caterina II –anomenada *la Gran*, que va governar entre 1762 i 1796– cridés Denis Diderot, un dels pares de l'Enciclopèdia i decidit partidari de l'esperit de la Il·lustració. Sembla que Diderot va escriure el *Pla d'una universitat o d'una educació pública en totes les ciències*, durant els mesos de la primavera de 1775, per bé que l'emperadriu no el va rebre fins el gener de 1776.²³ En aquell moment, es va perfilar una de les propostes educatives del programa de la Modernitat: un ensenyament públic, laic i democràtic –sostingut per l'Estat i obert a tothom– que atén tots els sabers. Ben mirat, i aquí seguim Antoni Furió, Diderot no va escriure aquell pla només per a Rússia, sinó que el va redactar tot pensant en la mateixa França, és a dir, en Europa. No per atzar, Diderot va projectar sobre l'imperi rus els somnis de la Il·lustració: volia fer-ne, com pensava que Caterina desitjava, una extensió de l'Europa de les Llums. Altrament, la proposta de Diderot –certament enciclopèdica– va resultar inviable per la situació de la Rússia de l'època, encara que el seu ampli programa confirma els plantejaments formatius de l'home il·lustrat, que aspira a un coneixement universal i global de les coses. El mateix Diderot es va adonar de les dificultats per posar en pràctica el seu projecte, atesa l'escassetat de llibres clàssics i la manca de professors preparats. Ja és sabut que la tsarina no en va fer gaire cas i que el manuscrit, juntament amb altres papers de Diderot, acabaria perdent-se entre les lleixes de la Biblioteca Imperial, fins que es van retrobar molts anys després.

Malgrat tot, aquests intents de modernització –entre els quals podem incloure la invasió napoleònica (1812), que va generar una «Gran Guerra Patriòtica»– havien afectat segments minoritaris de la societat russa, mentre que la gran massa del poble havia quedat al marge dels intents europeïtzadors.

²² NAZAROFF, Alexander. *Rússia. Pueblo y costumbres*. Barcelona: Sayma, 1962, p. 160-163.

²³ DIDEROT, Denis. *Pla d'una universitat o d'una educació pública en totes les ciències*. Introducció i notes d'Antoni Furió. València: Publicacions Universitat de València, 2005.

Ara bé, trobem iniciatives a favor de la modernització de Rússia, en què van participar activament enginyers, com ara Werner Von Siemens que va dur a terme el 1852, quan governava Nicolau I (un tsar despòtic), el primer viatge a Rússia, per bé que les relacions comercials entre l'empresa Siemens i el govern rus havien començat tres anys abans. «San Petersburgo, con su grandioso trazado, sus anchas calles y sus grandes plazas y principalmente por el Neva, su caudaloso río, que se vierte por varios brazos, me produjo una honda impresión».²⁴ La visió que dona Siemens de la Rússia tsarista no és gaire afalagadora, atès que el tsar no va acceptar els principis democràtics de signe liberal, més encara després de la revolta militar del 26 de desembre de 1825 i dels fets revolucionaris de 1848. En qualsevol cas, Siemens va comptar amb el suport del poder polític per instal·lar el cable de connexió telegràfic de Kronstadt, la primera línia submarina del món. Nogensmenys, Siemens recorda que, quan va muntar les línies telegràfiques a Rússia, tots els materials procedien de la indústria alemanya, llevat dels pals que havien de sostenir aquelles instal·lacions, que eren de fusta autòctona. En aquella conjuntura, Rússia advocava per la modernització tècnica però no política, i així els partidaris de l'eslavització van aparèixer ben aviat, cap el 1830, com a reacció a la invasió napoleònica i a l'estrangerisme que volia implantar l'ideari liberal. No endebades, *Guerra i pau* (1869), de Tolstoi, va significar una aportació per al desvetllament de l'ànima russa enfront de la invasió francesa, amb sis-cents mil soldats, vista com un intent d'occidentalitzar militarment i bèl·lica la vida del poble rus.

Per tant, els partidaris de la tradició eslava van mirar cap al dedins, vers la història russa mateixa, i així es va redescobrir l'essència del poble rus amb la seva fe religiosa, fins al punt d'articular una mena de neoespiritualisme redemptor que, davant de l'hora crepuscular d'Europa, denunciada per Berdiàiev, ofería una nova llum, lligada a la tradició ortodoxa i que rebutjava les desviacions cristianes d'Occident, sobretot després de la Reforma luterana i la Revolució Francesa. Per tot plegat, i enfront del procés de mecanització que es vivia a l'Europa industrial, s'apostava per un retorn a les senyes d'identitat, fos a la religió o bé a la terra, o, cosa equivalent, a la simplicitat de la vida camperola.²⁵ Des d'aquesta perspectiva, la Revolució soviètica –basada en el comunisme ateu– es podria veure com una desviació espúria, una plasmació

²⁴ SIEMENS, Werner von. *Memorias de mi vida*. Berlín: Editora Internacional, 192?, p. 91-92.

²⁵ ALEJANDRO, José M. «Luz moscovita sobre Occidente», *En la hora crepuscular de Europa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1958, p. 51-80.

sinistra del profetisme rus, per bé que mantenia la vocació messiànica comuna a ambdues realitats històriques, la Rússia espiritual i la Rússia comunista que va engendrar l'URSS. Pel que fa a la primera d'aquestes dues cares de Rússia, la nacionalista i espiritualista, reproduïm el text següent: «Preferían fijarse en las virtudes que apreciaban en las costumbres patriarcales del carácter nacional (*narodnost*). Como fervientes defensores del ideal ortodoxo, sostenían que el ruso se definía por el sacrificio y la humildad cristianos. Esa era la base de la comunidad espiritual (*sobornost*) que caracterizaba a Rusia, por contraposición a los estados laicos de Europa Occidental, basados en la ley».²⁶

Tal com diuen els especialistes, aquest moviment d'exaltació de la tradició eslava es va articular a partir de 1830 i es va canalitzar a través d'autors com Danilevski (1822-1885), que el 1869 va publicar *Rússia i Europa*, en què va posar en relleu el paper de l'escatologia eslava sobre Occident, caigut en una pregona decadència, i Dostoievski (1821-1881). «Dostoievski, el visionario, eleva el concepto del pueblo ruso a salvador, símbolo de Cristo que siempre retorna».²⁷ S'ha fet ben famosa la frase, atribuïda a Dostoievski –un veritable lloc comú, repetit mantes vegades– i que es desprèn de la novel·la *Els germans Karamàzov* (1880), si Déu no existís, tot estaria permès. Es tracta d'una mena de resposta al personatge d'Ivan Fiódorovítx, el segon dels germans, que representa l'intel·lectual que ha llegit els autors europeus i que es mostra partidari de l'ateisme.²⁸ A través d'aquests escriptors, liderats per Dostoievski –el místic eslavòfil, segons Erdmann Hanisch–, es va configurar l'existència d'una «consciència russa» o, si es vol, d'una «ànima russa i eslava» que, pels seus vincles amb l'església ortodoxa, es presenta com una alternativa, per no dir una antagonista, respecte a la cultura occidental, vista com una espècie d'antifilosofia racional i atea. Com és lògic, la posició de Dostoievski –la literatura del qual va circular per tot el continent– també va influir sobre la resta d'Europa.²⁹

Tampoc es pot perdre de vista que el pensament geopolític rus –i aquí seguim Carles Jovani– s'ha orquestrat durant segles al voltant de la «idea russa», de la qual derivaria una missió imperial d'eslavització.³⁰ Així, doncs, enfront de

²⁶ FIGES, Orlando. «Rusia y Europa», *La búsqueda de Europa. Visiones en contraste, op. cit.*, p. 389.

²⁷ ZWEIG, Stefan. *Viaje a Rusia*. Madrid: Sequitur, 2014, p. 81.

²⁸ DOSTOVIETSKI, Fiodor. *Els germans Karamàzov*. Barcelona: Club editor, 1961.

²⁹ DJERMANOVICH, Tamara. *Dostoviesky entre Rusia y Occidente*. Barcelona: Herder, 2006; ALCORIZA, Javier. *Dostoviesky y su influencia en la cultura europea*. Madrid: Verbum, 2005.

³⁰ JOVANI, Carles. «El nacionalismo ruso y sus visiones geopolíticas de Eurasia», *Geopolítica(s)*, vol. 5, 2014, p. 169.

la cultura occidental, abocada al racionalisme modern, sorgeix l'esperança de la Rússia que engendra un projecte messiànic a través del paneslavisme (terme que va aparèixer per primera vegada el 1826), que s'afaiçona al voltant de tres principis, a saber, l'autocràcia tsarista, l'ortodòxia religiosa i el nacionalisme patriòtic.³¹ D'acord amb el que indica Olga Novikova, els eslavòfils mantenien posicions conservadores, mentre que els liberals es caracteritzaven per actituds europeïstes i occidentalistes.³²

Tal vegada, hem de tenir present que aquesta vocació europeïsta es palesava en l'educació de les classes benestants, que acudien als gimnasos i liceus d'educació secundària. Si ens fixem en la novel·la de formació d'Ivan Bunin – premi Nobel de literatura el 1933– titulada *Quan la vida comença*, es confirma el que diem. Sota la influència dels *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister*, de Goethe, Bunin (1870-1953) va reflectir el tarannà d'una educació en llengua francesa que va començar a través d'una educació domèstica en mans d'un preceptor que va utilitzar una traducció d'*El Quixot* per ensenyar-lo a llegir i escriure.³³ Tot i aquesta orientació pedagògica occidentalista, el cert és que la vida escolar al gimnàs va ser terrible, com succeïa a diferents llocs d'Europa no només a Alemanya. Decebut, doncs, d'aquella pedagogia monòtona, trista i inútil, el protagonista, Alexis Arséniev, fill d'un hisendat de la Rússia central, va emprendre el viatge pel món, talment com havia fet Meister a les darreries del segle XVIII. En conseqüència, les crítiques al sistema escolar rus per als fills de les classes benestants de l'època tsarista s'assemblen moltíssim a les que podem trobar en altres latituds de l'Europa de la segona meitat del segle XIX.

Abans de cloure aquest apartat, volem esmentar un altre aspecte, l'antisemitisme, que segons Joseph Roth era un instrument del govern tsarista, una posició que va ser assumida per la noblesa i la burgesia. Si l'emancipació i assimilació dels jueus va ser un fenomen del segle XIX, conseqüència de la Revolució Francesa, a Rússia aquest procés va ser diferent, atès que l'antisemitisme oficial, amb els consegüents pogroms, es van produir a partir de 1880 amb l'objectiu d'espantar els joves jueus revolucionaris.³⁴ En suma, l'antisemitisme rus va comportar una sèrie de limitacions per a la població

³¹ SÁNCHEZ GARCÍA, Raquel. «Nacionalismo ruso y régimen soviético», *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie v, Historia Contemporánea, t. 12, 1999, p. 306.

³² HERZEN, Alexandr Ivánovich. *Pasado y pensamientos*. Selecció i estudi preliminar d'Olga Novikova. Madrid: Tecnos, 1994, p. XXII.

³³ BUNIN, Ivan. *Cuando la vida empieza*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, p. 33.

³⁴ ROTH, Joseph. *Judíos errantes*. Barcelona: Acantilado, 2008, p. 114.

jueva, bona part de la qual va decidir emigrar al centre d'Europa, circumstància que va precipitar que els vents antisemites es deixessin notar amb força en ciutats com Berlín o Viena, on va sorgir el moviment sionista de Theodor Herzl a les darreries del segle XIX.

4. EL RENAIXEMENT ESPIRITUAL RUS

Tot i la insistència, cal remarcar que el moviment eslavista constituïa una reacció a la modernitat occidental, que havia provocat un procés de secularització, amb el retrocés del cristianisme, que era impugnat pel racionalisme, l'agnosticisme i el materialisme, corrents que semblaven incompatibles amb aquella «ànima russa» que postulava un retorn a Crist (Dostoievski) i una exaltació de l'edat mitjana (Berdiàiev). El perfil d'aquesta filosofia russa es presenta com una porta oberta al misticisme, a la religiositat ortodoxa, sempre simbòlica i apofàntica, que va facilitar el sorgiment d'una actitud profètica i messiànica, que primerament va ser espiritual, però que, finalment, va caracteritzar el moviment revolucionari sorgit dels esdeveniments d'octubre de 1917. De fet, la concepció messiànica de Rússia es pot connectar amb la tradició ortodoxa, que va presentar Moscou com una tercera Roma, per bé que a partir de 1870 les coses van canviar. «La idea del imperio ortodoxo era la idea fundamental rusa, una idea mesiànica».³⁵

Tinguem en compte que el nihilisme va ser un fenomen de la segona meitat del segle XIX i és sabut que l'expressió apareix a la novel·la *Pares i fills* (1862), de Turguènev, on descriu com a nihilista el personatge d'Eugene Bazàrov, un estudiant que vol educar el poble. Els nous vents del segle XIX trencaven la tradició anterior, transmesa de generació en generació, alhora que Turguènev dona la següent definició de nihilista: «Nihilista es un hombre que no acata ninguna autoridad, que pone en duda y no acepta ningún principio, por muy respetable que sea».³⁶ Per la seva banda, Berdiàiev va escriure: «El nihilismo es, por una parte, una devastación, la transformación de todas las cosas en nada; reniega y destruye todos los beneficios de la cultura».³⁷

³⁵ BERDIÀIEV, Nikolai. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid: Espasa-Calpe [Colección Austral], 1968, 9a ed., p. 85.

³⁶ TURGUENEV, Iván. *Padres e hijos*. Madrid: Alianza editorial [El libro de bolsillo], 1971, p. 27.

³⁷ BERDIÀIEV, Nikolai. *El cristianismo y el problema del comunismo*, op. cit., p. 105.

Apuntem aquí que, segons Berdiàiev, el nihilisme va ser elaborat pels fills dels sacerdots ortodoxos, que «tuvieron fe en su infancia y frecuentaron la escuela de la ortodoxia»,³⁸ de tal forma que Berdiàiev considera que el nihilisme va precipitar el comunisme amb un ateisme militant i, alhora, amb una forta càrrega messiànica, tal com correspon a la tradició russa. És així, doncs, com en aquella hora finisecular el nihilisme va impulsar un veritable moviment –combatut pels conservadors, estimulat pels progressistes de la intel·liguència– fins al punt que va servir per oposar-se al poder establert, és a dir, a l'església ortodoxa i al tsarisme, amb la qual cosa va adquirir una dimensió revolucionària.³⁹

Altrament, aquell ambient nihilista de rebuig va afavorir un clima social que va veure com queia assassinat el 1881 el tsar Alexandre II, fill de Nicolau I. Si el pare que va romandre en el poder entre 1825 i 1855 va mantenir una actitud despòtica i autocràtica, pròpia de la Santa Aliança, Alexandre II va endegar un conjunt de reformes entre les quals destaca l'emancipació dels serfs (1861), tot i que va morir en un atemptat de caràcter nihilista. Malgrat que els nobles ostentaven una posició privilegiada i els mugics –els treballadors de la terra– vivien en una situació ben precària, fou llavors quan es va produir l'abolició de la servitud per Alexandre II. «A partir de 1861 los campesinos gozaban del mismo derecho para matricularse en las escuelas que las restantes clases de la población. El número de escuelas y academias se multiplicaba rápidamente».⁴⁰ Des d'aquell moment, la instrucció es va veure afavorida, atès que l'educació pública exigeix fons públics que la Rússia posterior a 1861, que encetava la via capitalista, va poder començar a destinar a l'escolarització.⁴¹ De fet, els estudiosos consideren que aquesta data marca una fita que divideix la història russa en dos grans períodes, en què la feudal es va difuminar durant la primera part del segle XIX, en una societat dividida entre eslavòfils de signe conservador i occidentalistes progressistes, fins el 1861, quan, amb l'emancipació dels serfs, es va posar en marxa la Rússia precapitalista.⁴²

³⁸ Ibídem, p. 91.

³⁹ GIL, Marta. «La noción de nihilismo en *Padres e hijos* de Iván Turgueniev», *Cartaphilus*, 9, 2011, p. 49-60.

⁴⁰ NAZAROFF, Alexander. *Rusia. Pueblo y costumbres*, op. cit., p. 188.

⁴¹ MIRONOV, B. N. «El efecto de la educación sobre el crecimiento económico: el caso de Rusia. Siglos XIX y XX», *Revista de Historia Económica*, IX, 1, 1991, p. 165-197.

⁴² GRUNWALD, Constantin de. *Société et Civilisation russes au XIX siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Enmig d'aquest estat de coses, i sota la direcció de la «idea russa» de Soloviov i Berdiàiev, es va produir un retorn a les essències russes que contrastaven amb els valors que s'imposaven a Occident. Endemés, la «idea russa» no es pot desvincular de la tradició religiosa, més encara si es té en compte que Soloviov afirmava l'any 1888 el següent: «Pues la idea de una nación no es lo que ésta piensa de si en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad».⁴³ Així, s'emfasitzava que el rus és un poble cristià i que la seva religió és l'ortodoxa, alhora que no es compartien els mètodes del tsarisme («el falso poder zarista dio origen a los falsos profetas»), de manera que calia retornar a les fonts originàries del cristianisme, sense perdre de vista que Soloviov va rebutjar la russificació de Polònia perquè la idea o missió russa no pot atacar altres nacions d'acord amb el missatge evangèlic que no coneix enveges ni rancúnies. «Esta rusificación tiránica, que está estrechamente vinculada con la aún más tiránica destrucción de la Iglesia grecorromana, constituye realmente un pecado nacional que pesa con su gravosa carga sobre la conciencia de Rusia y paraliza sus fuerzas morales».⁴⁴

Per tant, la «idea russa» reclama una supeditació del poder humà al missatge de Crist i constitueix una empresa messiànica que ha d'assumir el poble rus, procés que la Revolució soviètica va escapçar de soca-rel. En aquella conjuntura, al final del segle XIX i començament del XX, Rússia es presentava com una possibilitat salvífica de l'ordre espiritual oriental enfront d'una modernitat atea o, si es vol, prometeica, que s'allunya de Déu i de la visió medieval del món, amb la qual cosa adquireix una inequívoca dimensió escatològica. A la decadència d'Occident, denunciada per Spengler, s'oposava el renaixement espiritual de Rússia, amb noms com ara Soloviov, Dostoievski, Berdiàiev i Florenski, entre altres. En darrer terme, Orient es perfilava com una alternativa a Occident, tal com Soloviov diu al poema «Ex Oriente lux» (1890), en què proclama que de l'Orient provenen la llum i les forces, i que, això sí, s'ha unit a Occident a través de Crist, per bé que el dilema resta obert.

«Oh Rússia, en visió elevada
t'ocupa un pensament altiu;
quin Orient vols ser tu, digues?
Vols ser el de Xerxes o el de Crist».⁴⁵

⁴³ SOLOVIOV, Vladímir. «La idea rusa», NOVIKOVA, Olga. *Rusia y Occidente*, op. cit., p. 182.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁴⁵ *Poesia russa. Antologia*. A cura d'Elena Vidal i Miquel Desclot. Barcelona: Edicions 62, 1983, p. 298.

Aquell renaixement cultural pregonament cristià –ahora metafísic i místic– que es va donar a Rússia en el trànsit del segle XIX al XX vindicava, en contra del que va esdevenir amb la Revolució soviètica, un renaixement espiritual que va florir a l'època prerevolucionària, per bé que ambdós moviments –tant el que apostava per la renovació espiritual com el que propugnaven els soviets– es caracteritzen per una pregona dimensió messiànica. «El pueblo ruso, semejante al hebreo, es un pueblo mesiánico. En su parte mejor, busca el reino de Dios, busca la verdad, y espera no sólo el día del divino juicio, sino también el día del triunfo de la verdad divina que ha de venir después de las catástrofes, las tribulaciones y los sufrimientos. Se trata de un milenarismo propiamente ruso, que existía ya antes de que la conciencia rusa se hiciera cristiana... Fue trágico para el destino del pueblo ruso el hecho de que en la Revolución que se estuvo fraguando durante todo el siglo triunfaran las ideas elementales de la intelectualidad rusa. Ideológicamente, la Revolución Rusa estaba bajo el signo de la ilustración nihilista, del materialismo, del utilitarismo, del ateísmo».⁴⁶

En conseqüència, no és debades dir que es tractava d'un procés intel·lectual que advocava per la restauració espiritual, però que, segons Berdiàiev, va caure en el *raskol*, és a dir, en l'escissió entre la intel·lectualitat i el poble rus, aspecte que va afavorir el triomf de la Revolució soviètica en el camp social però no en l'àmbit cultural. A aquesta fenomenologia, s'ha d'afegir que els protagonistes del renaixement cultural rus es van veure obligats –com el mateix Berdiàiev– a marxar a l'estranger, a París principalment, després de l'ascens dels soviets al poder. No per atzar, Berdiàiev –i ho recull Soljenitsin a *Arxipèlag Gulag*– va ser objecte de persecució per part dels bolxevics i forçat a exiliar-se. «Pero Berdiáyev no se rebajó, no imploró, sino que les expuso con firmeza los principios religiosos y morales que le impedían aceptar el régimen implantado en Rusia. Y no sólo tuvieron que renunciar a utilizarlo en un juicio, sino que lo pusieron en libertad».⁴⁷

A la vista de tot plegat, resulta lògic que Berdiàiev reclamés –en un escrit que data de 1924, és a dir, després de la Gran Guerra (1914-1918) i de la Revolució soviètica (1917)– una nova edat mitjana que no es pot identificar amb una època de tenebres, sinó amb una hora nocturna a la qual ha de seguir l'albada, que havia de regenerar una Europa destruïda pel nihilisme, l'ateisme, el materialisme i el militarisme. «El llamamiento a una nueva Edad Media

⁴⁶ BERDIÀIEV, Nikolai. *Autobiografía espiritual*. Barcelona: Luis Miracle, 1957, p. 158.

⁴⁷ SOLZHENITSYN, Aleksandr. *Archipiélago Gulag (1918-1958)*. Madrid: Biblioteca El Mundo, 2002, vol. 1, p. 162-163.

no es más que el llamamiento a esa revolución del espíritu, a una renovación completa de la conciencia».⁴⁸ D'acord amb el que diem, no pot sobtar que Berdiàiev conclougui, enfront de l'atomisme de la història moderna, el següent: «La vuelta a la Edad Media es, pues, una vuelta a un tipo religioso más elevado. Estamos todavía lejos de las cimas de la cultura medieval en el orden del espíritu. Vivimos en una época de decadencia».⁴⁹

Talment, fa la impressió que els interessos religiosos van influir en la posició estratègica de Rússia, una espècie de guardiana d'Europa per fer front a l'islam que representava l'imperi otomà que no es va esfondrar fins després de la Gran Guerra. Des d'aquesta perspectiva, es pot entendre la significació de la guerra de Crimea (1853-1856) en què els russos, sota la direcció de Nicolau I, al poder entre 1825 i 1856, van declarar les hostilitats als turcs que, al seu torn, comptaven amb el suport de França, Anglaterra, Sardenya i el Piemont. «Nicolás I, para aislar Rusia de Europa, de la Ilustración y de la Revolución que le atemorizó a partir del 14 de diciembre [es refereix a l'aixecament militar del 26 de desembre de 1825, coneguda com la Revolta desembrista], izó la bandera de la ortodoxia, la autocràcia y el espíritu nacional confeccionada a la manera del estandarte prusiano».⁵⁰ S'hi pot afegir que la comparació entre Rússia i Prússia no ha estat infreqüent, fins a l'extrem que sovint Ucraïna ha estat equiparada amb Baviera, atès que ambdues depenien històricament de les potències respectives.⁵¹

S'ha dit que la veritable causa de la Guerra de Crimea, on per primera vegada van aparèixer les trinxeres en una contesa bèl·lica, que van proliferar després a la guerra rusojaponesa (1904-1905) i a la Gran Guerra (1914-1918), no era altra que impedir l'expansió turca vers la desembocadura del Danubi al mar Negre. Sigui com sigui, aquella guerra que va ocasionar la derrota russa va comportar un distanciament de Rússia respecte de les potències europees que, en aquell moment, s'obrien a una colonització d'Àfrica i Àsia, mentre que s'oposaven a l'expansionisme paneslavista, en una actitud un xic hipòcrita.⁵² Tot sembla indicar, doncs, que aquest conjunt de factors va ser propici per a l'aparició d'un moviment eslau, amb el retrobament dels valors

⁴⁸ BERDIÀIEV, Nikolai. *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*. Barcelona: Editorial Apolo, 1951, 9a ed., p. 79.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁰ HERZEN, Alexandr I. *Pasado y pensamientos, op. cit.*, p. 98.

⁵¹ SCHLESINGER, Martín Ludwig. *El estado de los soviets*. Barcelona: Labor, 1932, p. 14.

⁵² FIGES, Orlando. «Rusia y Europa», *La búsqueda de Europa. Visiones en contraste, op. cit.*, p. 390.

que secularment havien identificat el poble rus, que començaven per la religió ortodoxa. De fet, la guerra de Crimea va afavorir aquesta introspecció i, així, enfront de la cosmopolita Sant Petersburg, va sorgir el mite de Sebastòpol, una ciutat màrtir que va patir el setge francès, fins al punt que l'almirallat rus va ordenar enfonsar l'armada per impedir l'entrada al port de la flota aliada. En realitat, Sebastòpol va contribuir a despertar l'ànima dels russos, amb la qual cosa l'eslavisme va adquirir un gran relleu fins a arribar a inflamar esperits selectes com el de Tolstoi, que l'any 1856 va dedicar un llibre al setge militar d'aquella ciutat.⁵³ Els especialistes descriuen aquest procés de la manera següent: «[...] el eslavofilismo pasaría de oponerse a la autocracia zarista en un primer momento, a aliarse con ella desde la segunda mitad del siglo XIX, para evolucionar, bajo la influencia del romanticismo alemán, a una ideología mesiánica (el paneslavismo), violentamente antioccidental, que ya preconizaba Dostoievski».⁵⁴

Comprat i debatut, la societat russa estava dividida entre els occidentalistes, que havien perdut influència al segle XIX, i els defensors de tradició eslava, que van trobar un referent en l'obra de Petr Chaadàev, autor de les cartes filosòfiques sobre Rússia (1826-1831), escrites en francès. Val a dir que després de reconèixer que estimava Rússia, com el tsar Pere el gran, i de destacar els noms de la pàtria russa (Pere el Gran, Lomonósov i Puixkin), Chaadàev va fer una radiografia del poble rus, que havia assolit un elevat grau de civilització que causava admiració a Europa i que, a banda de la voluntat enèrgica dels prínceps, depenia de l'ambient geogràfic i climatològic, que també van ajudar a derrotar Napoleó. En efecte, les condicions materials (geogràfiques) i espirituals (la tradició ortodoxa) donen sentit a Rússia, de manera que en un escrit de 1829 –després del fracàs de la revolta de desembre de 1825, protagonitzada per joves oficials– Chaadàev posa en relleu que el cristianisme no només constitueix un sistema moral sinó també «un poder eterno y divino que actúa de un modo universal en el mundo intelectual y cuya acción visible debe servirnos como una enseñanza perpetua».⁵⁵

A través d'aquesta dinàmica històrica, es van dibuixar dues posicions ben clares, que dividien la intel·lectualitat russa entre els partidaris de

⁵³ TOLSTOI, Lleó. *Sebastopol*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965, p. 9.

⁵⁴ ZAPATER ESPÍ, Luis T., «El nacionalismo ruso: ideas, formación y potencialidades», COLOMER VIADEL, ANTONIO; FLORES JUBERÍAS, Carlos (Eds.). *Rusia, en vísperas de su futuro*. València: Universitat de València, 2002, p. 98-99.

⁵⁵ CHAADÁEV, Petr. «Cartas filosóficas dirigidas a una dama», *Rusia y Occidente, op. cit.*, p. 28.

l'europeïtzació, que s'havia d'accelerar atès el retard de la modernització del país –vista com una estrangerització pels eslavòfils–, i els defensors de les essències ancestrals de l'ànima russa, d'acord amb posicionaments pròxims a l'afirmació eslava, representats, per exemple, per Jomiakov i Leòntiev. Els partidaris d'aquest moviment eslavista, que assumia les tendències nacionalistes del romanticisme, una mena d'oposició a l'esperit cosmopolita de la Il·lustració, pretenien rescatar els valors populars, com la religió ortodoxa, menystinguda pels russos il·lustrats, que havien abandonat la llengua a favor del francès, si més no entre les classes altes, alhora que volien rehabilitar les virtuts dels camperols.⁵⁶ «Uno de los conceptos principales de la ideología de los eslavófilos era el *sobornost* (espíritu colectivo o conciliaridad), que encontraba su más pura representación en una institución del campo ruso: la *obshina* [...] la propiedad colectiva y el reparto equitativo de las tierras, la defensa de los pobres y el control de la riqueza [...] al contraponer la *obshina* al concepto capitalista de la propiedad, los eslavófilos llegaban a la conclusión de que el desarrollo capitalista era indeseable para Rusia, portadora de valores más humanos».⁵⁷

D'alguna manera, els paneslavistes mostraven trets similars als dels pangermanistes, més encara si es té en compte –com apunta Olga Novikova– que el *narodnost* (esperit col·lectiu rus) és un concepte que es va copiar del concepte alemany *Volkstum*. No cal dir que el paneslavisme aspirava a estendre la influència russa cap als Balcans i el centre d'Europa (Ucraïna, Bielorrússia, Polònia), on dominava l'imperi austrohongarès, amb forta presència germànica i magiar, que oprimia minories eslaves. «Así las cosas, los eslavos deberían liberarse de la tutela germana y turca para unirse a Rusia y formar un gran imperio encabezado por la figura del zar».⁵⁸ L'enfrontament estava servit entre aquestes dues visions expansionistes que es disputaven el domini sobre Europa, per bé que la derrota russa va imposar el tractat de pau de Brest-Litovsk, signat el 3 de març de 1918, que mutilava la geografia de Rússia amb importants pèrdues territorials, com Ucraïna, i que els bolxevics van haver d'acceptar per la desorganització de l'exèrcit, tasca que Trotski –que aspirava, segons Reed, a una República Federada d'Europa, després de la Revolució bolxevic–⁵⁹ va dur a terme amb una minsa col·laboració estrangera. «La guerra

⁵⁶ NOVIKOVA, Olga a HERZEN, A. I., *Pasado y pensamientos*, op. cit., p. xx-xxi.

⁵⁷ *Ibidem*, p. xx-xxi.

⁵⁸ JOVANI, Carles. «El nacionalismo ruso y sus visiones geopolíticas de Eurasia», op. cit., p. 173.

⁵⁹ REED, John. *Deu dies que trasbalsaren el món*. Barcelona: Edicions del 1984, 2017, p. 119.

en el Este parecía concludida: Brest-Litovsk había llevado una *Pax Germanica* a Europa oriental». ⁶⁰

En aquell moment, feia poc que la capital s'havia traslladat des de Petrograd a Moscou pel perill que representaven les tropes alemanyes, per bé que durant la Segona Guerra Mundial els alemanys i russos es van enfrontar de nou, dos exèrcits –el nazi i el roig– que, com va dir Malaparte, confirmaven quelcom ben pregon: que els soldats d'ambdós bàndols havien assumit els valors de la mecanització i havien deixat enrere el passat agrari d'una societat com la russa, que havia incorporat poblacions com els mongols provinents d'Àsia. Abans, emperò, Tolstoi –un desclassat que feia costat als humils– va confegir una proposta per retornar a la natura amb una visió panteista que es basava en aspectes de la tradició camperola per distanciar-se del sistema autocràtic tsarista i dels perills de l'occidentalització de la vida, alhora que va acceptar els valors fonamentals de l'Evangeli, que li va insuflar un espiritualisme pregon. Per tot plegat, va iniciar una croada pacifista a partir del manament de no matar basant-se en la no resistència al mal. No debades, i a banda de conèixer la misèria, Tolstoi havia estat militar en la defensa de Sebastòpol, la ciutat màrtir russa.

5. TOLSTOI, UN REFERENT UNIVERSAL

És interessant de fer notar que els antics serfs es van convertir, després de les reformes agràries, en mugics, és a dir, en camperols pobres i sense terra que continuaven treballant pels grans senyors terratinents. No és el moment d'escriure la biografia de Tolstoi (1828-1910), però sí que podem destacar alguns fets de la seva vida que poden ajudar a fer-nos-en una imatge més precisa, per bé que la seva obra completa abasta un total de noranta volums. Decebut de l'experiència universitària que havia tingut a Kazan, va deixar la universitat i durant la joventut va freqüentar prostíbuls i sales de joc. Insatisfet i assetjat pels deutes va decidir acompanyar el seu germà Nicolau a la Guerra de Crimea (1853-1856), on va participar com oficial d'artilleria en campanyes, com la defensa de Sebastòpol, amb enfrontaments bèl·lics que va recollir als diaris. ⁶¹ De fet, va quedar colpit per aquelles desgràcies i, sota la influència de Rousseau, es va confessar en diferents ocasions, a través de memòries en què va reflectir una etapa juvenil certament dissipada. ⁶² En aquest sentit, cal

⁶⁰ MAZOWER, Mark. *La Europa negra*. València: Barlin Libros, 2017, p. 71.

⁶¹ TOLSTOI, Lleó. *Diarios, 1847-1894*. Barcelona: Acanalado, 2002.

⁶² TOLSTOI, Lleó. *Memorias. Infancia, adolescencia, juventud*. Madrid: Tebas, 1977.

destacar la seva *Confessió* que ha estat traduïda recentment: «Vaig matar homes a la guerra, vaig desafiar a duels per assassinar, vaig perdre a les cartes, vaig empassar-me el fruit del treball dels camperols, els vaig castigar, vaig fornir i vaig enganyar». ⁶³ A continuació, va arribar l'hora de la conversió i, així, es va produir un canvi radical en el seu estil de vida.

Preocupat pel seu entorn més immediat, Tolstoi va dedicar grans esforços a criticar, condemnar i impugnar les injustícies de manera continuada i és que, en paraules de Zweig, «no se puede ser feliz con unos ojos siempre despiertos, siempre vigilantes». ⁶⁴ Val a dir que Zweig havia llegit els mestres de la literatura russa (Tolstoi, Dostovieski, Gorki), per la qual cosa va poder accedir a «la vida del “poble” d'una manera magníficament realista». ⁶⁵ Doncs bé, quan l'any 1928 va viatjar amb tren fins a Iàsnaia Poliana, viatge que va fer acompanyat de Lunatxarski, aquest el va interrogar sobre l'orientació política de Tolstoi. Està clar que, pel comissari d'Instrucció Pública, Tolstoi no era un revolucionari, sinó, més aviat, un reaccionari. En qualsevol cas, Zweig va quedar corprès per la visita de la casa de Tolstoi i, en particular, de la seva tomba que considera un lloc de pelegrinatge. «Cap creu, cap làpida, cap inscripció. El gran home, que com cap altre havia patit pel seu nom i la seva fama, va ser enterrat anònimament, igual que un rodamon trobat per casualitat o que un soldat desconegut». ⁶⁶

Amb aquests antecedents, Tolstoi apareix com un gegant que, tot i la seva humilitat, va dedicar la vida en favor del proïsme, de la humanitat. La commoció que sentia per combatre els greuges i la seva preocupació per la millora de la humanitat fou el que el va portar, precisament, a fundar l'escola de Iàsnaia Poliana, 'clar del bosc', a la seva finca situada a 12 quilòmetres de Tula, a uns 200 quilòmetres al sud de Moscou, un petit llogaret al damunt d'un pujol. «No es grande, apenas cerca de sesenta casas, pero produce una impresión muy agradable: las casitas, con raras excepciones, son de ladrillo rojo, limpias, cuidadas. El edificio de la escuela es hermoso. En todo se siente un bienestar relativo». ⁶⁷

⁶³ TOLSTOI, Lleó. *Confessió*. Barcelona: Angle Editorial, 2013, p. 8.

⁶⁴ ZWEIG, Stefan. *Quién fue Tolstoy*. Barcelona: Ediciones GP, 1959, p. 15.

⁶⁵ ZWEIG, Stefan. *El món d'ahir. Memòries d'un europeu*. Barcelona: Quaderns Crema, 2001, p. 405.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 410.

⁶⁷ TOLSTOI, Lleó. *Conversaciones y entrevistas. Encuentros en Yásnaia Poliana*. Edició de Jorge Bustamante García. Madrid: Fórcola, 2012, p. 77.

Deturem-nos un moment en la personalitat de Tolstoi que es pot identificar amb una mena d'apòstol i patriarca que recorda sovint la figura dels profetes de l'Antic Testament, obra que estimava. De jove va tractar Herzen, a qui va visitar a Londres i de qui va aprendre que val més fixar-se en la persona individual i concreta que pretendre salvar la humanitat.⁶⁸ Sens dubte, tots tenim a la retina la imatge de Tolstoi amb la barba llarga, calçat amb polaines altes i vestit amb una senzilla camisa de mugic, una persona que batejava segons el ritme de la natura, que no bevia alcohol ni fumava i que, tot i haver estat un gran caçador durant la joventut, es va convertir en vegetarià. Era un perfil alternatiu i un xic a contracorrent, actitud que li va ocasionar problemes fins i tot dins de la seva pròpia família, que no entenia per què protegia els pagesos. A més, Tolstoi es va posicionar críticament davant dels estralls d'un món mecanitzat i industrial, alhora que maldava per una reforma pacífica i no violenta de la societat, per bé que va ser combatut des de diferents flancs. Si per Lunatxarski va ser un reaccionari, per intel·lectuals com Berdiàiev no era més que un fruit de l'anarquisme –d'un anarquisme religiós– i així el va situar al costat de Bakunin i Kropotkin. «León Tolstoi no era un ateo; era un nihilista crecido en tierra religiosa. Tolstoi no es posible más que en el terreno espiritual de la ortodoxia».⁶⁹

Perquè en el fons, Tolstoi va ser un reformador que creia en Déu –aspecte que va incomodar el règim soviètic i, en conseqüència, Lunatxarski– i que havia afaiçonat una cosmovisió axiològica que transita per tres estadis, amb la qual cosa la seva posició recorda la filosofia de Kierkegaard i Scheler. Més concretament, pot dir-se que en un primer moment en què hom intenta satisfer la concupiscència a través de la luxúria, segueix un segon episodi en què hom aspira a la vanaglòria, a la fama i al reconeixement, per assolir, finalment, un tercer nivell en què la presència de Déu es manifesta a la consciència individual, que actua –d'acord amb el missatge socràtic i kantian– com una espècie d'imperatiu moral. «Alcanzar la conciencia del cumplimiento de la voluntad de Dios es una verdadera satisfacción».⁷⁰ Veritablement, la trajectòria personal de Tolstoi recorda aquesta evolució a través de tres etapes o estadis que porten a la pau interior que és on rau la llibertat i on es cospa la presència divina.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁶⁹ BERDIÀIEV, Nikolai. *El cristianismo y el problema del comunismo*, op. cit., p. 97.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 66.

Amb aquest bagatge i per tal d'educar els fills dels serfs, va posar en marxa un sistema pedagògic inspirat en uns principis d'amor universal, que assoleix aspectes d'un anarquisme cristià amb tocs místics que va conferir-li una dimensió cosmopolita, que supera pàtries i nacionalitats. Fa anys, Gerard Jacas caracteritzava la pedagogia de Tolstoi amb els qualificatius d'intuïtiva i llibertària, bo i situant-la sota l'aixopluc de la doctrina rousseauniana. «En definitiva, Tolstoi enceta el seu pensament pedagògic seguint Rousseau en la crítica de la cultura i en l'elogi dels “moviments naturals de l'ànima”, quan han de ser respectats i mai frenats per uns mètodes o per uns continguts de caràcter obligatori». ⁷¹ Un xic abans, emperò, el professor Alexandre Sanvisens ja havia advertit aquesta dimensió rousseauniana, amb el corresponent gir paidocèntric, de la pedagogia de Tolstoi que, així, esdevé, gràcies a aquest humanisme paidològic, un precursor de l'Escola Nova. I més encara si es té en compte que, per Tolstoi, l'infant és un model d'harmonia, de veritat, de bellesa i de virtut que cal preservar a través d'una estratègia educativa per via negativa que recorda la de Rousseau. ⁷²

Entre els aspectes que, segons el professor Sanvisens, singularitzen la pedagogia tolstoiana, destaca l'esperit de llibertat, la condemna del dogmatisme, el vitalisme existencial enfront de l'intel·lectualisme, l'humanisme liberal, l'educació social i popular i la potenciació del sentiment al costat de la raó. ⁷³ Per això, l'escola de Iàsnaia Poliana, que va començar la seva singladura el 1859 tot publicant una revista, va ser concebuda com un elogi a la vida, una entitat curulla d'amor, respecte i que incitava a esforçar-se i voler saber més. Els més petits detalls eren cuidats en pro d'un estimulant ambient per a l'aprenentatge, en què el professor adquireix un paper cabdal, per bé que el canal educatiu adquireix una doble direcció, ja que els mestres han d'ensenyar als infants de pagès i aquests darrers –amb la seva harmonia– també ensenyen als adults.

A grans trets, la font de la seva pedagogia –com Tolstoi va reconèixer al final de la seva vida– rau als Evangelis i en les grans intuïcions morals d'arreu del món, d'Orient i d'Occident, en un tot que, a més, emergeix de la terra en consonància amb una lògica tel·lúrica que extreu de la Mare Terra. En aquest punt, convé recordar el calendari de la saviesa, que va confegir al

⁷¹ TOLSTOI, Lleó. *Qui ha d'ensenyar a qui*. Vic: Eumo editorial, 1990, p. xxxi.

⁷² *Ibidem*, p. 267-268.

⁷³ TOLSTOI, Lleó. *La escuela de Yásnaia Poliana*. Pròleg d'Alexandre Sanvisens. Barcelona: José J. de Olañeta, editor, 1978, p. 9-10.

llarg dels darrers anys de vida, i que inclou pensaments i cites per a cada dia de l'any, llibre que va ser prohibit per les autoritats soviètiques, atesa la presència de referències espirituals i religioses. En aquelles pàgines es poden llegir anotacions d'aquest tipus: «La guerra es una de las peores y más terribles cosas del mundo».⁷⁴ D'altra banda, podem completar aquesta reflexió amb aquesta altra: «Si amas a tus enemigos, no tendrás enemigos»,⁷⁵ fins al punt que aquests pensaments forneixen, conjuntament amb els Evangelis, una de les fonts més preuades de la seva filosofia educativa.

No debades, preocupat per una educació rigorosa en coneixements i consciència, Tolstoi es replanteja constantment la seva metodologia, per la qual cosa va decidir partir cap a l'oest i va iniciar una sèrie de viatges l'any 1857 (Alemanya, França, Itàlia, Bèlgica, Anglaterra i Suïssa) per augmentar els referents pedagògics i perfeccionar les habilitats educatives. No estranya, doncs, que en l'escrit sobre formació i educació abordi la diferència, pel que fa a la nomenclatura conceptual alemanya, entre *Erziehung* (educació), *Unterricht* (ensenyança) i *Bildung* (formació).⁷⁶ En suma, Tolstoi va entrar en contacte amb els diferents corrents pedagògics europeus, per bé que va donar a la seva filosofia educativa una orientació pròpia i genuïna que va incomodar tothom, el règim tsarista, l'Església ortodoxa i, amb el pas dels anys, el règim soviètic.

Tenim molt present que Tolstoi rebutjava el recelós elitisme amb què la noblesa russa monopolitzava la cultura, cercle tancat només reservat a una minoria privilegiada. Així doncs, entenia, tot materialitzant les seves conviccions, que la millor manera d'alliberar el poble era apropar-lo a l'art, al cant i al dibuix principalment, d'acord amb la seva teoria de l'art que es pot entendre com una educació sentimental, que contribueix a evitar la violència i les vexacions, i que alhora obre una porta a l'espiritualitat religiosa. Encara que hi ha educadors que tanquen les portes a l'art, Tolstoi les obre de bat a bat i, així, declara el següent: «Jo crec que la necessitat de plaer artístic i d'activitat creadora viu en cada ésser humà, sigui quina sigui la raça o el medi a què pertany, i que aquesta necessitat té dret a ser satisfeta i ho ha de ser».⁷⁷ En sintonia amb la seva teoria estètica, Tolstoi considera que, amb el cultiu de l'esfera dels coneixements, de la raó, no n'hi ha prou, de

⁷⁴ TOLSTOI, Lev. *Calendario de la sabiduría*. Barcelona: Martínez Roca, 1998, p. 83.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁶ TOLSTOI, Lleó. *Qui ha d'ensenyar a qui*, *op. cit.*, p. 196-197.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 123.

manera que cal potenciar el sentiment que, així, esdevé una via pedagògica, per tal d'aconseguir una vida més conscient i sensible que s'apropi al que és transcendent, al que és espiritual i diví.⁷⁸

Des de la perspectiva metodològica, s'hi pot afegir que dintre l'escola –i a banda de la lectoescriptura– es cultivaven diferents matèries, com la història de Rússia i la història sagrada, que comença per l'Antic Testament i continua pels Evangelis. «No hi ha cap altre llibre com la Bíblia per descobrir davant del nen un món nou, per fer-li estimar el saber abans de conèixer-lo... Jo he ensenyat sempre i ensenyo la història sagrada basant-me en la Bíblia i considero perniciosa qualsevol altra manera. També el Nou Testament l'expliquem basant-nos en l'Evangelí».⁷⁹

Malgrat aquesta presència de l'ensenyament bíblic, la llibertat de l'infant era la màxima expressió de dignitat i confiança cap a ell, fins a arribar a l'extrem que l'infant no sols podia deixar d'assistir a les classes quan li convingués o considerés, sinó que, més enllà encara, tenia el dret de no escoltar el mestre mentre aquest impartia la classe. Tot adoptant posicions llibertàries, l'escola condemnava i rebutjava el dogmatisme i l'autoritarisme alhora que reivindicava la llibertat, el vitalisme de l'alumne i la preocupació per la persona que s'ocupa de l'infant. En tot cas, resulta evident que l'obra pedagògica de Tolstoi no es resumeix a l'escola, de manera que va publicar un seguit de llibres i textos amb una clara intencionalitat educativa. Arriba a ser tal el seu desfici per fer el bé que s'atreveix a qualificar de «libros buenos [...] aquellos que, sin tener en cuenta su valor artístico, inducen al bien».⁸⁰ La intenció era clara: alfabetitzar, culturitzar, moralitzar, pacificar i educar. Un bon exemple del que diem es troba en els llibres de lectura de Tolstoi que van circular profusament per Catalunya, sobretot durant els anys de la Segona República. En aquest sentit destaquem l'*Abecedari de Tolstoi: primer llibre de lectura per a ús de les famílies i de les escoles*, aparegut el 1928 i reeditat els anys 1931 i 1935, i el *Segon llibre de lectura. Abecedari per a ús de les famílies i de les escoles*, aparegut el 1938.

En línies generals, ens trobem davant d'unes històries que sorgeixen de la natura, de la Mare Terra, que fan que els lectors –siguin mestres o alumnes– n'extreguin els ensenyaments morals corresponents. Trobem igualment faules, converses, contes, descripcions, etc., moltes de les quals devien provenir de

⁷⁸ TOLSTOI, Lev. *¿Qué es el arte?* Pamplona: Eunsa, 2007.

⁷⁹ TOLSTOI, Lleó. *Qui ha d'ensenyar a qui*, op. cit., p. 88-90.

⁸⁰ ZWEIG, Stefan, *Quién fue Tolstoy*, op. cit., p. 43.

la tradició oral, en què es posa en relleu una moral natural que sorgeix de la força de la naturalesa i que, així, esdevé una font de saviesa popular que entronca amb la història russa i que posseeix una forta dimensió moral i conductual. Podem observar, a més, que el tolstoïa va esdevenir un personatge literari que Gorki va retratar en la figura de Klopski, que «portava una camisa blanca de mànegues amples i una bateta grisosa i vella al damunt». També Ivan Bunin, que constata que en alguns cercles es vituperava Tolstoi per la seva consigna de no actuar, fa aparèixer en la novel·la de formació *Quan la vida comença* una petita comunitat de tolstoïans, una mena de sants germans que es preocupaven per ajudar els altres, alhora que manifestaven políticament llurs opinions antimilitaristes.⁸¹

En un moment donat, es va plantejar la pregunta que obria dues respostes o camins: amb Crist o amb Darwin, és a dir, amb la tradició o la modernitat, per bé que Tolstoi opta per l'amor cristià. «Sense amor, és impossible de comprendre la vida. Els que diuen que la llei de la vida és la lluita són ànimes cegues condemnades a la perdició [...] La submissió a l'amor [...] és la llei de la vida».⁸² Fem-hi un afegitó: en el seu univers mental, Darwin no va poder foragitar, ans al contrari, la presència de Déu.⁸³

Quan va arribar l'any 1928 i es va celebrar el centenari del naixement de Tolstoi, Stefan Zweig es va traslladar a l'URSS per assistir als actes commemoratius. Allà va poder comprovar l'antiga fe del poble rus, basada en la religió ortodoxa, i l'ateisme regnant amb advertències al poble en què, al costat dels altars, s'escribia que «la religió és l'opi del poble».⁸⁴ A banda d'aquesta constatació, interessa remarcar la crònica que Zweig va fer dels actes públics d'homenatge a Tolstoi, en què va participar Anatoli Lunatxarski, qui va parlar en primer lloc. «El ministro improvisa un discurso de hora y media, cual agitador ducho en efectos teatrales. Lunacharski separa tajantemente la doctrina de Tolstoi del dogma bolchevique».⁸⁵ Al llarg dels diferents parlaments, es va deixar constància que a l'escola de Iàsnaia Poliana, d'acord amb la voluntat de Tolstoi, no es parlava mai de militarisme ni ateisme, afirmació que no va arrossegar l'entusiasme de Lunatxarski, que es va mostrar fred i distant. Al cap i a la fi, les autoritats soviètiques, d'acord amb la doctrina

⁸¹ BUNIN, Ivan. *Cuando la vida empieza*, op. cit., p. 279.

⁸² GORKI, Màxim. *Les meves universitats*. Barcelona: Edicions 62, 1976, p. 90-94.

⁸³ TOLSTOI, Lleó. *Conversaciones y entrevistas. Encuentros en Yásnaia Poliana*, op. cit., p. 172.

⁸⁴ ZWEIG, Stefan. *Viaje a Rusia*. Madrid: Sequitur, 2014, p. 23.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 40.

leninista, van apostar per la «defensa armada de la pàtria socialista», una idea incompatible amb la filosofia tolstoiana.⁸⁶ Altrament, és ben palès que Zweig –després de visitar l'URSS el 1928– va mantenir una opinió contrària al règim soviètic, segons les observacions sobre el seu viatge a Rússia i les seves memòries.

Certament, la pedagogia de Tolstoi es pot emmarcar dins del deixant de l'ànima russa, destil·lada dels dogmes religiosos, amb la qual supera l'àmbit de l'espiritualisme rus per esdevenir un referent universal que supera, fins i tot, qualsevol religió positiva. Juntament amb això, Zweig va dibuixar un retrat esplèndid de Tolstoi en un text de 1937 en què destaca la dimensió religiosa i social que s'allunya del pensament oficial, atès que va topar amb el tsarisme que va censurar obres com la *Meva confessió* i la *Meva fe*, que va ser condemnada per l'Església ortodoxa. La seva posició, sempre pròxima a una actitud àcrata i a favor d'una moral evangèlica, el va convertir en una mena de defensor dels desheretats, de manera que el messianisme rus assolía en el seu cas una dimensió apostòlica i soteriològica al servei dels més desvalguts, i que fomentava l'educació. «Tolstoi tiene una sola meta: instruir, prevenir, educar a los hombres, para que se esfuerzen en reparar voluntariamente la monstruosa injusticia que nace de la separación de los seres humanos en clases arbitrariamente diversas».⁸⁷

En fi, aquesta concepció del món, que sorgeix d'una lectura radical de l'Evangeli, i que proclama la fraternitat universal basada en l'amor cristià, va influir en els ambients llibertaris de manera que l'expressió *Natura* –que va donar títol a una revista anarquista a començament del segle xx– es va fer un lloc comú entre els anarquistes, especialment entre aquells que van optar pel naturalisme llibertari. I això fins al punt que Emma Goldman –que va viatjar a l'URSS on va quedar decebuda després de tractar amb Lunatxarski– va dirigir entre 1906 i 1917 *Mother Earth*, una publicació mensual de signe anarquista. Tal vegada, la Revolució Russa no va ser llibertària, sinó marxista o, si es vol, bolxevic i la figura venerable de Tolstoi no era compatible amb les aspiracions de la Revolució de 1917 des del moment en què el pacifisme tolstoïà xocava amb el militarisme revolucionari que va assumir l'exèrcit roig, alhora que el seu espiritualisme tampoc entrava en els plans a favor de l'ateisme.

⁸⁶ PANKRATOV, N. et al. *V. I. Lenin y las fuerzas armadas*. Moscou: Editorial Progreso, 1973.

⁸⁷ ZWEIG, Stefan. *Viaje a Rusia*, op. cit., p. 65.

No obstant això, si la Revolució Francesa no es pot entendre sense Rousseau, la Revolució soviètica tampoc no es pot capir sense la influència tolstoiana, per bé que la incidència del seu pensament va tenir més relleu en els cercles anarquistes. Sigui com sigui, l'adjectiu *tolstoià* va servir per qualificar projectes que oferien una alternativa radical tant en el món de l'educació com en l'organització social, fins a l'extrem que es van organitzar comunitats regides per aquest esperit. De totes maneres, la revolució pacífica de Tolstoi – tot i que no perd de vista l'horitzó social– apunta a les consciències personals, mentre que la Revolució soviètica, que no renega de l'ús de les armes, vol despertar la consciència social o, si es vol, col·lectiva. «Tolstoi representa toda la Humanidad normal, sana, equilibrada, nunca anómala o patológica, es decir, el ejemplar perfecto de la especie, el eterno yo y el nosotros».⁸⁸ D'aquí, probablement, que en els darrers temps assistim a un interès renovat per la pedagogia tolstoiana.⁸⁹

6. LUNATXARSKI, L'ORGANITZADOR DE LA CULTURA SOVIÈTICA

Com acabem de veure, en referir-nos als actes commemoratius del centenari del naixement de Tolstoi, Anatoli Vasílievitx Lunatxarski (1875-1933) ocupa un lloc de relleu en el procés de la Revolució soviètica desencadenada el 1917. Considerat per Jacques Sadoul un bolxevic de dretes, fou comissari del poble per a la Instrucció Pública i la Cultura entre 1917 i 1929. És evident que es tracta d'un dels personatges clau d'aquell experiment polític i social, d'aquella república soviètica que va desfermar l'entusiasme en uns i l'animadversió en uns altres i que, a més, va abocar a l'exili molts intel·lectuals i artistes. En realitat, la major part de viatgers que visitaven la Unió Soviètica eren rebuts per Lunatxarski, de qui Fernando de los Ríos va fer el perfil següent: «Estamos ante el comisario de Instrucción pública, Lunacharski, hombre de amplia educación literaria y filosófica, autor dramático y secuaz de la filosofía de Avenarius y Mach. Quizá sea el menos dogmático de cuantos dirigen actualmente Rusia, a causa, probablemente, de esa misma sensibilidad espiritual que, conjuntamente, ayudan a crear el arte y la filosofía. En su

⁸⁸ ZWEIG, Stefan. *Quién fue Tolstoy*, op. cit., p. 55.

⁸⁹ TOLSTOI, Lev. *Escritos pedagógicos*. Traducció de Marta Rebón. Barcelona: Ediciones La Llave, 2017.

mirada tiene Lunacharski una expresión entre dulce e irónica que le hace atractivo». ⁹⁰

Sigui com sigui, el cert és que Lunatxarski apareix com el protector de la cultura del passat i, nogensmenys, el defensor dels artistes i intel·lectuals que s'havien d'adaptar, no sense reticències, al nou règim. De fet, i encara que els bolxevics propugnaven trencar de soca-rel amb l'etapa imperial, i fins i tot amb el sistema liberal i burgès del govern provisional de Kérenski, no és menys veritat que Lunatxarski –membre del Partit des de 1895– va establir ponts per tal que els intel·lectuals i els actors de teatre no es desvincuessin de la Revolució d'Octubre. «Lunacharski, y con él unas docenas de intelectuales del viejo régimen puestos al servicio de la revolución, se esforzaban por salvar al menos las líneas generales de la cultura artística y literaria del imperio de los zares. Pero, poco a poco, a lo largo de doce años, esos “contaminados de burguesía” han sido dejados a un lado por la corriente revolucionaria que no quiere saber nada de lo anterior». ⁹¹

El seu tracte afable va suposar, a més, que la major part d'intel·lectuals que van viatjar fins a l'URSS per conèixer el sistema soviètic fossin atesos per aquest home refinat que, segons Emma Goldman, semblava més artista que polític, per bé que la majoria d'informants coincideixen a assenyalar la debilitat del seu caràcter que va ser doblegat per Lenin i Stalin. «Cuando conocí a Lunacharski por primera vez, le vi mucho más artista que político. Le escuché en una conferencia en la Universidad Sverdlov ante una numerosa audiencia de trabajadores y trabajadoras, difundiendo el origen y la evolución del arte. Fue algo espléndido [...] Cuando volví a verle, estaba tan absolutamente atrapado en las redes de la disciplina de partido y tan desposeído de su poder que cualquier esfuerzo por su parte resultaba frustrado. A continuación, comenzó a escribir obras de teatro. Eso fue su perdición [...] La vanidad y el poder quiebran la personalidad más fuerte, y Lunacharski no es fuerte». ⁹²

En efecte, la majoria de testimonis indiquen que Lunatxarski va ser una persona afable però feble, un agitador cultural amb poques capacitats administratives i que va cedir davant del poder leninista: «Si como intelectual tuvo envergadura, no ocurrió lo mismo como hombre político y como militante que deseaba estar en el primer lugar. Fue vacilante, débil e indeciso

⁹⁰ DE LOS RÍOS, Fernando. *Mi viaje a la Rusia soviética*. Madrid: Alianza editorial, 1970, p. 172.

⁹¹ CHAVES NOGALES, Manuel. *Lo que ha quedado del imperio de los zares*. Sevilla: Renacimiento, 2017, p. 169.

⁹² GOLDMAN, Emma. *Mi desilusión en Rusia*. Vilassar de Mar: El Viejo Topo, 2018, p. 266-267.

[...] Aunque desprovisto de prerrogativas políticas reales, era para la opinión pública europea una de las figuras más representativas del poder soviético. La cultura y la instrucción siguieron siendo su dominio predilecto; en él gozaba de una gran libertad para desarrollar su política [...] Fue un inspirador ideológico, un animador; pero no un administrador, estando su ministerio de hecho dirigido por auxiliares. El papel que se le había asignado era ligar la vieja *intelligentsia* al régimen nuevo, proteger a los jóvenes creadores, ayudar a los artistas proletarios, inspirar la vida intelectual, cultural y artística».⁹³

Tampoc no hi ha cap dubte que Lunatxarski –una persona cortès familiaritzada amb els costums culturals occidentals– estava avalat per una llarga trajectòria intel·lectual i revolucionària. En aquest sentit, John Reed que va freqüentar durant els dies de la Revolució d'Octubre (o més ben dit, del 7 de novembre de 1917, segons el calendari gregorià) les sales de l'Institut Smolni, seu del Tsekà i del Soviet de Petrograd presidit per Trotski, confirma la presència de Lunatxarski, que havia sigut empresonat pel govern de Kérenski, en els debats i discussions dels soviets que van precedir la Revolució. «Èsvelt, amb el seu posat d'estudiant i el rostre sensible de l'artista, explicava per què els soviets havien de tenir el poder».⁹⁴ Per la seva banda, Zweig fa la descripció següent: «Lunacharski tiene un rostro de rasgos severos, enérgicos y unos hombros robustos».⁹⁵

Sembla clar que en els primers compassos de la Revolució, la troica formada per Lenin, Trotski i Lunatxarski era la que dirigia les regnes del cop d'estat bolxevic, que es va produir en ocasió del Segon Congrés dels Soviets –el primer s'havia celebrat a començament de l'estiu d'aquell mateix any– que va tenir lloc el 7 de novembre a l'Institut Smolni. «Si el estratègia de la revolució bolchevique es Lenin, el táctico del golpe de estado de octubre de 1917 es Trotsky».⁹⁶ En els primers moments de la Revolució, Lunatxarski va romandre durant un any a Petrograd, l'antiga capital, mentre que el Comissariat del Poble per a la Instrucció va ser dirigit a Moscou pel seu adjunt Mijaíl Nikólayevich Pokrovski (1868-1932). Tot i les dificultats que feien dubtar que els bolxevics es mantinguessin en el poder, Lunatxarski va esdevenir un protector d'artistes, enmig d'una situació límit, quan havien de sobreviure en aquell període del comunisme de guerra (1917-1921). En qualsevol cas, en la seva activitat va

⁹³ HAUPT, Georges i Marie, Jean-Jacques. *Los bolcheviques*. México: Ediciones Era, 1972, p. 274-276.

⁹⁴ REED, John. *Deu dies que trasbalsaren el món*, op. cit., p. 93.

⁹⁵ ZWEIG, Stefan. *Viaje a Rusia*, op. cit., p. 39.

⁹⁶ MALAPARTE, CURZIO. *Técnicas de golpe de estado*. Barcelona: BlacList-Planeta, 2009, p. 119.

ser –com a bon comunista– infatigable, com ell mateix reconeix: «Mientras trabajaba como propagandista del partido, como miembro del consejo de comisarios del pueblo y como comisario del pueblo para la educación, continué mis actividades literarias, en particular las de dramaturgo. Escribí toda una serie de piezas, una parte de las cuales se montaron y representaron y actualmente siguen representándose en las capitales y en muchas ciudades de provincia».⁹⁷

No debades, el 8 de novembre de 1917 es va anomenar el primer govern obrer i camperol sorgit del Congrés dels soviets. L'endemà, es publicava l'ordre en què es disposava que Lunatxarski fos el responsable del Comissariat d'Instrucció Pública i Cultura, per bé que, de manera quasi immediata, va presentar la dimissió en ser informat erròniament de la destrucció de monuments a Moscou, per la qual cosa va presentar la renúncia al càrrec. En una carta del 16 de novembre de 1917, Jacques Sadoul diu que es va trobar Lunatxarski a l'Institut Smolni, una institució per a la formació de les filles de la noblesa russa i quarter general dels bolxevics durant els dies de la Revolució. Llavors, Lunatxarski va dir que havia retirat la dimissió, perquè Gorki –un xic ambivalent amb el procés revolucionari– va assegurar-li que els tresors del Kremlin estaven salvats.⁹⁸

De fet, les cròniques propagandístiques contràries a la Revolució soviètica també es van referir a aquesta dimissió a partir de la informació que Gaziel havia publicat a *La Vanguardia* sobre el particular, després de dibuixar el perfil de Lunatxarski amb les paraules següents: «Pálido, con el rostro demacrado, la mirada vaga y mística y sensibilidad de artista, nadie diría que Lunatcharsky es uno de los primates del bolchevismo».⁹⁹ D'altra banda, aquí apuntem que intel·lectuals de signe conservador, com Ramiro de Maeztu, van veure en Lunatxarski algú que atemptava contra la cultura burgesa, des del moment en què una de les primeres mesures que va adoptar va ser la supressió de l'estudi del llatí. «Se ha abierto la segunda enseñanza a todo el mundo y se ha procurado convertirla exclusivamente en una actitud formativa de comunistas».¹⁰⁰

⁹⁷ HAUPT, Georges; MARIE, Jean-Jacques, *Los bolcheviques, op. cit.*, p. 273.

⁹⁸ SADOUL, Jacques. *Cartas desde la revolución bolchevique*. Madrid: Turner, 2016, p. 119.

⁹⁹ BEOBIDE, Ricardo de. *Los bolcheviques. Pinceladas trágicas de la Revolución Rusa*. Barcelona: Librería Salesiana, 1930, 3a ed., p. 77-78.

¹⁰⁰ MAEZTU, Ramiro de. *España y Europa*. Madrid: Espasa-Calpe [Colección Austral], 1959, 3a ed., p. 143.

Un cop establert això, potser paga la pena recordar que una de les diferències entre la Revolució Francesa, amb les seves accions iconoclastes, i la Revolució soviètica, amb la seva protecció dels museus, va ser la salvaguarda dels tresors artístics, aspecte que no va passar desapercebut a Stefan Zweig en el seu viatge a Rússia el 1928. «En suma, la Revolució bolchevique respetó más el patrimonio artístico de Rusia que la Revolución de 1789 el arte francés».¹⁰¹ En darrer terme, i sota el guiatge de Lunatxarski—conservador de les obres artístiques, esglésies, museus o teatres— la Unió Soviètica volia traslladar a Occident la imatge d'un règim que mantenia el gust per la cultura i que, fins i tot, respectava la tradició anterior, fos religiosa o burgesa. Per això, Lunatxarski ha estat presentat com una persona sensible, que tenia una visió estètica del procés revolucionari atès que l'estètica engloba i determina totes les coses, fins i tot l'educació. «Pour Lounatcharsky la culture artistique n'est pas seulement un moyen de transformation des homes, c'est aussi une fin, la fin du communisme».¹⁰²

Tal vegada, s'hi pot afegir que la identificació amb la Revolució soviètica, una proposta radical en el camp social i polític, no ha de suposar necessàriament una identificació amb l'avantguarda artística, per bé que van coincidir en el temps. L'autoritzada veu d'Eric J. Hobsbawm ho deixa ben clar en abordar les relacions entre el marxisme i les avantguardes culturals i, així, assenyala que entre ambdós fenòmens—marxisme i avantguarda— «no hay ninguna conexión necesaria o lógica, ya que la afirmación de que todo lo que es revolucionario en arte tiene que serlo también en política es un juego de palabras».¹⁰³ No obstant això, resulta evident que en l'organització de la cultura soviètica, Lunatxarski, a qui s'atribueix l'expressió de «realisme socialista»—obligatòria a partir de la dècada dels trenta, segons Klaus Westermann—,¹⁰⁴ va tenir un paper cabdal. En relació amb la imposició del realisme socialista, Rosa Ferré hi afegeix que, després dels intents innovadors i avantguardistes de primera hora, Stalin va imposar a partir dels anys trenta—tot coincidint amb el primer Pla quinquennal (1928-1932)—la «doctrina del realisme socialista».¹⁰⁵ Aquells

¹⁰¹ RÉAU, Louis. *El arte ruso*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 133.

¹⁰² CHAMPARNAUD, François. *Révolution et contre-révolution culturelles en URSS. De Lenine à Jdanov. Textes de Bogdanov. Boukharine, Lounatcharsky, Kollontai*. Paris: Éditions Anthropos, 1975, p. 194.

¹⁰³ HOBBSAWM, Eric J. «La cultura europea y el marxismo entre los siglos XIX y XX», *Historia del marxismo*. III. *El marxismo en la época de la Segunda Internacional*. Barcelona: Bruguera, 1980, p. 135.

¹⁰⁴ ROTH, Joseph. *Viaje a Rusia*. Edició i postfaci de Klaus Westermann. Barcelona: Minúscula, 2017 (1a reimpressió), p. 215.

¹⁰⁵ FERRÉ, Rosa. «En el frente revolucionario del arte. Creación y experimento en la primera cultu-

que han defensat posicions favorables al leninisme ho han tingut clar: «Lo que la mayoría de los teóricos echan en cara a la vanguardia de la URSS en los años veinte no es su afán de novedad, sino el desfase entre las obras y las necesidades de la sociedad».¹⁰⁶

Dit això, convé tenir en compte que mentre que la majoria intel·lectual es va posar al servei de la contrarevolució, inicialment Lunatxarski va protegir l'avantguarda, tot i que finalment es va imposar el criteri de la línia oficial representada per Lenin, poc amic de les innovacions plàstiques. «Lenin –personificación de la vanguardia del proletariado– constituía una “antivanguardia” en el terreno estético»,¹⁰⁷ la qual cosa genera una dinàmica ben peculiar, atès que, a la llarga, el progressisme social no es va correspondre amb una estètica innovadora. Per José M. Faraldo, el realisme socialista no és més que un art poc creatiu que roman al servei d'una ideologia, «una estètica blanda y manipuladora que dejó su impronta en la estructura cultural del sistema».¹⁰⁸ Igualment aquest autor apunta que, en l'elaboració dels murals revolucionaris, els artistes d'avantguarda, propers a Lunatxarski, van tenir un paper de relleu encara que «los elementos “decorativos” de las letras» haguessin primat sobre el contingut.¹⁰⁹ En tot cas, la intenció pedagògica de la Revolució bolxevic és ben evident, més encara si es té en compte que de l'Institut Smolni –que John Reed qualifica d'escola-convent «destinada a les filles de la noblesa, russa apadrinada per la mateixa tsarina»–, sortien «cada dia, durant els sis primers mesos, tones de literatura, camions plens, trens plens, per a sadollar tot el país. Rússia absorbia aquelles lectures com l'arena ardent que, insaciable, beu l'aigua».¹¹⁰

Tot fa pensar que l'avantguarda va ser acceptada en els primers moments de la Revolució, articulada al voltant de la revista *LEF*, sigla que correspon a Front Esquerrà de les Arts, publicada per Maiakovski entre 1923 i 1925, a la qual va seguir la *Nova LEF*, entre 1927 i 1928. Ara bé, finalment es va imposar un art oficialista, de creativitat al servei del règim, en un moment en què Lunatxarski –comissari del Poble d'Instrucció i Cultura (Narkompros)

ra soviètica», ANDRADE, J.; HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, F. (Eds.), *1917 La Revolución rusa cien años después*. Madrid: Akal, 2017, p. 154.

¹⁰⁶ COMUNICACIÓN. *Formalismo y Vanguardia (i)*. Madrid: Alberto Corazón, editor, 1973, p. 15.

¹⁰⁷ FARALDO, José M. *La Revolución rusa: Historia y memoria*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 170.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 190.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 168.

¹¹⁰ REED, JOHN. *Deu dies que trasbalsaren el món, op. cit.*, p. 76.

fins el 1929– va quedar un xic apartat de la política. En la biografia que Víktor Xklovski va escriure sobre Maiakovski –que es va suïcidar el 1930– es llegeix el comentari següent: «El “Arte de la Comuna” predicaba el arte nuevo como a tal, el futurismo quería conquistar el país. Lunacharski, objeto que a los obreros no les gustaba el futurismo, aunque les guste Maiakowski. Éste replica que hay que dar explicaciones».¹¹¹

Com acabem de veure, el futurisme va incidir en autors com Maiakovski que, a banda de la poesia, té una important obra teatral i que va topar en diverses ocasions amb Lunatxarski. De fet, Maiakovski va adreçar algunes cartes obertes al comissari del Poble per a la Instrucció, en què reclamava una posició ferma de Lunatxarski, sempre un xic dubtós pel que fa al suport als futuristes i a l'acceptació de la lliure creativitat artística. La topada estava servida i Maiakovski, en una carta oberta de l'any 1920, va recriminar a Lunatxarski el seu doble joc, ja que per una banda manifestava la fascinació pel futurisme però, per l'altra, considerava que feia pudor.¹¹² El debat es va mantenir obert i en ocasions posteriors, Maiakovski va dirigir altres escrits a Lunatxarski, en què censurava la política de prohibició, per bé que una de les acusacions més fortes que va llençar, el 26 de novembre de 1920, contra el comissari del Poble per a la Instrucció estrema en l'abandonament en què els artistes van caure, després d'uns primers moments d'il·lusió i acompanyament. «Anatoli Vasilievitx diu: Espereu! On aneu? I el somni, i la forma? Tu, company Lunatxarski, ens vas imposar aquest camí. Per això, tingues l'amabilitat de no abandonar-nos. Nosaltres ho acceptem: a fer punyetes l'individualisme, a fer punyetes la paraula, l'emoció, nosaltres mateixos, si no podem comprendre realment que subordinem totes les nostres idees i paraules, que fins i tot podem refusar la nostra pròpia personalitat».¹¹³

És fàcil adonar-se que, quan Maiakovski es va suïcidar (1930), l'hora de l'avantguarda ja havia declinat en un moment en què la psicoanàlisi no entrava en l'univers soviètic, sinó que se seguia la línia realista i naturalista que César Vallejo, en el viatge que va fer a l'URSS el 1931, va copsar: «La inteligencia trabaja y debe trabajar siempre bajo el control de la razón. Nada de superrealismo, sistema decadente y abiertamente opuesto a la vanguardia intelectual soviética. Nada de freudismo ni de bergsonismo. Nada de

¹¹¹ SKLOVSKI, Víktor. *Maiakoski*. Barcelona: Anagrama, 1972, p. 98.

¹¹² MAIAKOVSKI, Vladimir. *Sobre teatre*. Barcelona: Publicacions de l'Institut del Teatre, 1990, p. 47-50.

¹¹³ *Ibidem*, p. 58.

complejo, libido, ni intuición, ni sueño. El método de creación artística es y debe ser consciente, realista, experimental, científico».¹¹⁴

Probablement això és el que va succeir en el cas de la Revolució soviètica i, més en concret, amb Lunatxarski, que es va veure obligat a transigir davant de les opinions oficialistes i, especialment, davant del criteri de Lenin, poc amant de les novetats plàstiques i artístiques. En aquest sentit, es va veure obligat a desdir el sentit de la seva intervenció en el Congrés del Proletcult (Cultura Proletària), l'organització intel·lectual del proletariat que comptava amb 84.000 membres i 300 locals. La rectificació va ser publicada en el número del diari *Izvestia* corresponent al 8 d'octubre de 1920, després que Lunatxarski defensés l'autonomia d'aquella institució que presidia Bogdànov, la filosofia del qual no era acceptada per Lenin. S'ha dit que Lunatxarski no era un futurista, tot i les seves amistats amb Maiakovski i Meyerhold, de manera que va acabar per acceptar la doctrina leninista sobre la cultura proletària que condemnava qualsevol desviació individualista, i alhora afirmava que l'art no constituïa un fi en si mateix sinó que romania al servei de la vida col·lectiva, amb la qual cosa adquiria una dimensió propagandista amb una pregona càrrega política.¹¹⁵

En efecte, entre els dies 5 i 12 d'octubre de 1920 va tenir lloc el Congrés del Proletcult i, segons Lenin, Lunatxarski no va fer un parlament en consonància amb el que havien acordat, de manera que es va imposar el criteri leninista en el sentit que l'avantguarda artística, com qualsevol altra instància cultural, havia de romandre supeditada al Partit Comunista que, així, havia de controlar l'activitat del Proletcult i del Comissariat del Poble d'Instrucció. «El camarada Lunacharski dice que se han tergiversado sus palabras. Con tanto mayor motivo es archinecesaria la resolución».¹¹⁶ Lenin es refereix, doncs, al fet que, després que el marxisme assolís la seva significació política, s'havia d'evitar qualsevol intent «d'inventar una cultura especial pròpia», de manera que la cultura –i les institucions que la fomentaven, com el Proletcult– depenien del poder soviètic (especialment del Comissariat del Poble d'Instrucció) i del Partit Comunista de Rússia. No debades, el guió de la resolució sobre la cultura proletària de 9 d'octubre de 1920 es pot entendre

¹¹⁴ VALLEJO, César. *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*. Sevilla: Renacimiento, 2013, p. 99.

¹¹⁵ CHAMPARNAUD, François. *Révolution et contre-révolution culturelles en URSS. De Lenine à Jdanov. Textes de Bogdanov, Boukharine, Lounatcharsky, Kollontai, op. cit.*, p. 203.

¹¹⁶ LENIN, Vladimir Iliix. *Obras escogidas*. Moscou: Editorial Progreso, 1970, p. 493. També a *La cultura y la revolución cultural*. Moscou: Progreso, 1980, p. 141.

com una resposta a les pretensions d'independència del Proletcult i, així, establia la fórmula següent: PCR + Comissariat d'Instrucció Pública = Σ de la cultura proletària.¹¹⁷ Amb altres paraules: la cultura proletària no podia ser independent de les instruccions ideològiques comunistes, de manera que havia d'observar els principis del marxisme i no idees particulars i individuals.

Tot i això, i mentre que la majoria intel·lectual es va posar al servei de la contrarevolució, Lunatxarski va protegir inicialment l'avantguarda si bé, finalment, es va imposar el criteri de la línia dura representada per Lenin i Stalin, contraris a les innovacions plàstiques. Segons el testimoni de Nadijda Konstantínovna Krúpaskaia, companya de Lenin, aquest no era partidari de les aventures estètiques i, així, preferia Puixkhin a Maiakovski.¹¹⁸ En una línia similar, es va manifestar la líder comunista alemanya Clara Zetkin, que afegeix que per Lenin el teatre era un luxe, encara que s'havia de mantenir per no trencar amb la tradició anterior, tot i que no entenia els nous corrents estètics com ara l'expressionisme, el futurisme, el cubisme i la resta d'ismes.¹¹⁹ En darrer terme, el Proletcult —que va funcionar fins el 1932— tampoc volia trencar de soca-rel amb el passat i volia que la classe treballadora conegués la cultura anterior, tant si corresponia a l'etapa feudal com a la burgesa de la història recent de Rússia, segons el que va deixar expressat Bogdànov en el fulletó *L'Art et la classe ouvrière* (Moscou, 1918).

El cas és que el funcionament del teatre mai es va interrompre durant les setmanes que van precedir el 7 de novembre de 1917, data del cop d'estat dels bolxevics, tal com constata John Reed, que va viure aquells esdeveniments des del centre neuràlgic de l'Institut Smolni de Petrograd.¹²⁰ A més, a causa de la passió teatral de Rússia per autors com Gógol, Txèkhov i Gorki, s'ha de tenir present que era un instrument de primer ordre per a l'educació de les masses analfabetes que, amb l'esclat de la Revolució, van ser instruïdes a través del teatre, que va esdevenir una peça clau de l'ideari pedagògic de la Revolució bolxevic, en un país amb un elevat analfabetisme, fins i tot entre les tropes revolucionàries, atès que molts soldats no sabien llegir. Això explica les campanyes d'informació que es van fer durant els primers moments de la Revolució. «Las estaciones, noche y día, han de ser atendidas por personas que sepan leer y escribir, para que puedan explicar a los que llegan y a los

¹¹⁷ LENIN, Vladimir Iliix. *La cultura y la revolución cultural*. Moscou: Progreso, 1980, p. 142.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 212.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 217.

¹²⁰ REED, John. *Deu dies que trasbalsaren el món*, op. cit., p. 74.

que se van, la diferencia entre el antiguo régimen y el nuevo». ¹²¹ Fins i tot, els comandaments de l'exèrcit roig sovint eren persones il·letrades, segons el que es desprèn el diari de la guerra russopolonesa d'Isaac Babel, que en l'anotació del 13 de juliol de 1920, diu el següent: «La tropa quiere a Diakov, nuestro comandante es un héroe, ha sido atleta, apenas sabe leer, y ahora: “soy inspector de caballería”, general, Diakov es comunista, un bravo y viejo *budennovets*», és a dir, soldat de la cavalleria roja. ¹²²

En qualsevol cas, no es pot dubtar del paper que Lunatxarski va assumir com a protector d'artistes i intel·lectuals, per bé que aquells que es van mostrar contraris a la Revolució bolxevic se'n van distanciar. Aquest és el cas de Berdiàiev que, tot i haver compartit la deportació amb Lunatxarski, no en va demanar la protecció. ¹²³ S'hi pot afegir que la Revolució va arrossegar un petit nombre d'intel·lectuals a favor seu perquè, tal com va escriure John Reed, «gairebé tota la *intel·lectualitat* era antibolxevic». ¹²⁴ Fins i tot, les veus contràries o crítiques amb la Revolució confirmen el que diem en relació amb el tarannà d'Anatoli Lunatxarski. Aquí ens podem referir, ni que sigui breument, a l'escriptora Marina Tsvetàieva, filla del fundador del Museu Puixkin de Moscou. La seva vida –a partir de 1917– va ser un autèntic calvari que va acabar el 1941 amb el suïcidi. Casada amb un militar que va ser purgat i afusellat, Marina es va trobar sense possibilitats de trobar una feina amb la qual poder atendre les necessitats dels seus fills, i alhora les seves obres van ser poc estimades per les autoritats comunistes. En els seus diaris de la Revolució de 1917 apareixen algunes observacions sobre el nou ambient cultural, en què es comenta la mort de l'actor i professor Alexéi Alexándrovich Stajóvich (1856-1919) que va ser elogiat públicament per Stanislavski. De tot plegat, es dedueix que –malgrat els esforços de Lunatxarski– molts artistes vinculats al règim tsarista van veure les carreres interrompudes, malgrat les bones intencions del responsable del comissariat del ram, una persona «incapaç de fer el mal», però que va haver de cedir davant Lenin. ¹²⁵ Així, Marina Tsvietàieva lamenta que després de procedir a una lectura de la seva obra *Fortuna* al Palau de les Arts, l'estiu de 1919, va ser recompensada amb una mínima quantitat econòmica, a la qual va renunciar per dignitat. Segons les dades que aporta Manuel Chaves

¹²¹ TSVIETÀIEVA, Marina. *Diarios de la Revolución de 1917*, op. cit., p. 66.

¹²² BABEL, Isaak. *Diario de 1920*. Barcelona: Planeta-BackList, 2008, p. 25.

¹²³ BERDIÀIEV, Nikolai. *Autobiografía espiritual*, op. cit., p. 218.

¹²⁴ REED, John. *Deu dies que trasbalsaren el món*, op. cit., p. 362.

¹²⁵ TSVIETÀIEVA, Marina, *Diarios de la Revolución de 1917*. Barcelona: Acantilado, 2015, p. 98.

Nogales, només a França es comptava un milió i mig de russos, amb la qual cosa el rus blanc –entre els quals destaca la figura de Berdiàiev– adquiriria la condició de nou jueu errant.¹²⁶

Paradoxalment, i malgrat les dificultats de tota mena (polítiques, bèl·liques, econòmiques, etc.), la cultura va experimentar un important avançament durant els primers compassos de la Revolució, gràcies als bons oficis de Lunatxarski, que rebé l'elogi del capità Sadoul. En una carta signada el 25 de juliol de 1918 i dirigida al diputat francès Albert Thomas, polític socialista i ministre d'armament de la III República, entre 1916 i 1917, escriu: «Des de noviembre la vasta cantera abierta por el brillante orador, por el muy erudito y muy fino letrado, por el hombre de fe profunda que es Lunackarski, funciona con audacia i prudencia, lenta y firmemente».¹²⁷ Endemés, Sadoul no va dubtar a demanar a Lunatxarski –el promotor de la cultura proletària, des del moment que el poble necessita pa i cultura– un informe sobre la situació de la instrucció pública a la Rússia soviètica. «Le he pedido recientemente a Lunatcharski –escriu Sadoul el 8 d'abril de 1918– que me consiga un informe resumiendo las numerosas reformas que ha elaborado para transformar la instrucción pública en Rusia. Tiene un sinfín de ideas interesantes y a los jefes de nuestra universidad les vendría muy bien leer su trabajo».¹²⁸

Cal tenir present que Sadoul escrivia amb un tremp personal i sincer, al marge de les convencions de la correspondència diplomàtica, unes cartes que redactava de matinada, després de llargues jornades de treball. En relació amb les campanyes dirigides per Lunatxarski, anota que el seu projecte comprenia dues vessants, la instrucció i la formació. «El mínimo buscado es que todos los ciudadanos de Rusia sepan leer y escribir, el ideal es la instrucción más alta para todos. Medios principales: formación de un ejército de maestros, apertura de escuelas técnicas, de clases para adultos, accesibilidad de todos a las universidades. Pero la escuela no es nada; la clase obrera, sin timidez, tiene que crear con su propio desarrollo, ejerciendo sus ideas y sus sentimientos, una nueva cultura, literaria, musical, artística. Para ello, han organizado en cada soviet una sección de lectura proletaria; el comisariado, es decir el ministerio, se mantiene como un simple órgano coordinador».¹²⁹

¹²⁶ CHAVES NOGALES, Manuel. *Lo que ha quedado del imperio de los zares*, op. cit., p. 24.

¹²⁷ SADOUL, Jacques. *Cartas desde la revolución bolchevique*. Madrid: Turner, 2016, p. 451.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 327-328.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 451.

A banda dels testimonis de primera mà, com Sadoul, la feina feta per Lunatxarski també ha merescut elogis per part dels historiadors: «La política de Lunacharski fue de generosa buena voluntad, sometida únicamente a la condición de que poco podía ofrecer excepto trabajo, arbitraje y pequeñas ayudas a los individuos especialmente necesitados. Su política consistió en abrir canales de comunicación con la *intelligentsia* literaria y artística, en fomentar por igual todos los grupos que simpatizaban con el poder soviético o se acomodaban a él, y en dar de lado a los que le demostraban una agresiva hostilidad».¹³⁰

Com és de suposar, Lunatxarski va presentar un projecte d'educació popular l'11 de novembre de 1917. En aquest document, i després de marcar l'objectiu de l'alfabetització universal, distingeix entre instrucció entesa com «la transmissió d'uns coneixements establerts que passen del mestre a l'alumne» i l'educació vista com un «procés creatiu» que, a més, es produeix al llarg de la vida. Per tant, aquesta visió pedagògica va més enllà de l'escola vista com a peça clau de la instrucció, atès que cal tenir en compte que les «masses treballadores del poble estan assedegades d'educació».

Així, i a banda de l'escola, el llibre, el teatre i el museu ocupen un lloc de relleu en l'univers d'una cultura proletària que volia contribuir a consolidar una nova concepció del món «permeada per a la idea de classe dels treballadors»¹³¹ i, el que no és menys important, una concepció d'un home nou, en què la cultura havia de tenir un paper cabdal. «Le communisme n'a pas sa raison d'être s'il ne sert pas à la culture; la culture, l'instruction, la science, l'art, apparaissent, donc, non seulement, comme moyen de notre mouvement, mais aussi comme ses buts».¹³² Naturalment, aquesta crida va dirigida de manera prioritària als mestres, que tenen una gran responsabilitat en el sentit que han de difondre una nova cultura, socialista i fraterna, que faci que els homes siguin feliços i cultivats, és a dir, civilitzats, per la qual cosa la cultura adquireix una dimensió pedagògica de primer ordre.

És prou sabut que per tal d'aconseguir l'alfabetització universal, un objectiu prioritari de la Revolució, Lunatxarski va comptar amb la col·laboració de Nadièjda Konstantínovna Krúspkskaia, com a subcomissària, companya de

¹³⁰ FITZPATRICK, Sheila. *Lunacharski y la organización soviética de la educación y de las artes (1917-1921)*. Madrid: Siglo XXI editores, 1977, p. 167.

¹³¹ REED, John. *Deu dies que trasbalsaren el món*, op. cit., p. 483-489.

¹³² LOUNATCHARSKY, Anatoni Vassilievich. *Les Problèmes de l'Instruction Publique en régime soviétique*. París: Éditions de l'Internationale des Travailleurs de l'Enseignement, 1925, p. 16.

Lenin i interessada per les qüestions pedagògiques, dins d'un projecte general de posar en marxa una nova cultura proletària basada en una escola que no fos neutra, com pretesament propugnava la burgesia, sinó una escola única a favor de la classe treballadora.¹³³ És necessari tenir en compte que una de les grans empreses que les autoritats soviètiques van endegar fou la lluita contra l'analfabetisme, una xacra heretada de la Rússia tsarista i en què el règim soviètic va obtenir resultats importants. Es diu que la taxa d'analfabetisme arribava a un 62% a Rússia el 1914 i que en algunes zones aquesta xifra augmentava fins al 97%. Fos com fos, el cert és que després dels plans quinquennals, a mitjan segle passat l'analfabetisme havia estat erradicat de l'URSS.¹³⁴

D'aquesta manera, les campanyes d'alfabetització i l'extensió de la lectura van ser qüestions prioritàries per als dirigents, com Nadièjda Konstantínovna Krúpskaia, que, sense oblidar la perspectiva de l'educació política, era conscient de la necessitat d'estendre els hàbits de lectura a poblacions que havien quedat al marge de la cultura. Així, el 1932, entre les tasques del Komsomol (organització juvenil del Partit Comunista de la Unió Soviètica), s'assenyalava la següent: «El Komsomol ha de contribuir al desarrollo de la red de bibliotecas, isbas de lectura y de otros tipos de bibliotecas de masas, así como al suministro de libros».¹³⁵ En aquest punt, es pot esmentar que dins dels programes d'inspiració marxista que circulaven per Europa, l'alfabetització constituïa una prioritat de cara a la formació dels camperols i dels obrers, per bé que en un primer moment interessava la militància política a través de la formació oral a través de discursos i conferències per aprendre a intervenir i discutir. Després d'aquest primer pas, per tal d'aconseguir la conscienciació política, arribava l'hora de les iniciatives escolars i pedagògiques dirigides a lluitar contra l'analfabetisme, en el marc d'una política cultural caracteritzada pel cientisme i el mite de progrés, idees que en essència també es troben en el pensament de Lunatxarski, que va insuflar a la seva acció política una dimensió clarament a favor de l'ateisme i contra la metafísica. Ho descriu l'escriptor peruà César Vallejo en el viatge que va fer el 1931 a l'URSS: «Guerra a la

¹³³ HOERNLE, Edwim et al. *La Internacional Comunista y la escuela*. Barcelona: Icaria, 1978, p. 109-111.

¹³⁴ BRUHAT, Jean. *Historia de la URSS*. Barcelona: Salvat, 1953, p. 131.

¹³⁵ KRUPSKAIA, N. K. *La educación comunista. Lenin y la juventud*. Madrid: Nuestra Cultura, 1978, p. 126. Vegeu també: MUÑOZ-MUÑOZ, Ana María, «Nadezhda Konstantinovna Krupskaja (1969-1939): feminista y bibliotecaria», MUÑOZ-MUÑOZ, Ana María; BALLARÍN DOMINGO, Pilar (Eds.), *Mujeres y libros. Homenaje a la profesora Doña Isabel de Torres Ramírez*. Granada: Universidad de Granada-Servicio de Publicaciones, 2010, p. 143-156.

metafísica y a la psicología. Sólo las disciplinas sociológicas, determinan el alcance y las formas esenciales del arte».¹³⁶

Enfront de l'espiritualisme (Berdiàiev, Tolstoi, etc.), Lunatxarski – juntament amb el seu cunyat Aleksandr Bogdànov que va dirigir el Proletcult, creat el 1917, i que com a metge va morir en un assaig científic el 1928–¹³⁷ va defensar un empirisme radical que el va conduir a negar qualsevol connotació transcendent, fins al punt que, des d'aquesta perspectiva, el comunisme esdevingué una croada contra la religió, amb una defensa inequívoca de l'ateisme. De fet, Lunatxarski aspirava al fet que el comunisme esdevingués una mena de religió amb els seus propis rituals, tal com havia portat a terme el positivisme. A més, aquests «constructors de Déu», és a dir, d'una religió científica i antimetafísica, van promoure el culte al cos de Lenin, que va ser embalsamat al mausoleu del Kremlin.¹³⁸ Si tenim en compte que Bogdànov va morir en una transfusió de sang que es va aplicar ell mateix, ben bé es pot dir que es buscava d'alguna manera una immortalitat que trencava la creença cristiana de la mort-resurrecció.

No cal dir que els sense-Déu van ser una constant en la cosmovisió soviètica, tal com van reflectir diferents viatgers en llurs cròniques (Zweig, Malaparte, Ridruejo, etc.), per bé que la política del règim era esperar que a la llarga la presència de les creences religioses –ben arrelada a Rússia– es diluís fins desaparèixer.¹³⁹ «Se limitan a hacer propaganda contra la religión», va escriure Josep Roth el 1926, tot referint-se a l'acció bolxevic.¹⁴⁰ Al capdavant, la propaganda marxista contra la religió venia de lluny i des de feia dècades s'havia contraposat la religiositat burgesa a la irreligiositat proletària, després del fracàs –segons Paul Lafargue– per cristianitzar les classes treballadores d'Europa i Amèrica.¹⁴¹ Tampoc es pot oblidar que Lunatxarski va organitzar un judici contra Déu representat per una Bíblia en el banc dels acusats per haver comès crims contra la humanitat. Així, Déu va ser declarat culpable i va ser afusellat simbòlicament el 18 de gener de 1918, a trenc d'alba, amb diverses

¹³⁶ VALLEJO, César. *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*, op. cit., p. 98.

¹³⁷ FERRÉ, Rosa. «En el frente revolucionario del arte. Creación y experimento en la primera cultura soviética», op. cit., p. 173-174.

¹³⁸ BLOM, Philipp. *La fractura. Vida y cultura en Occidente, 1918-1938*. Barcelona: Anagrama, 2016, p. 121.

¹³⁹ Dionisio Ridruejo va viatjar a l'URSS en el cos expedicionari de la Divisió Azul, després de l'atac alemany a Rússia (RIDRUEJO, Dionisio. *Cuadernos de Rusia, 1941-1942*. Madrid: Fórcola, 2013).

¹⁴⁰ ROTH, Joseph. *Viaje a Rusia*, op. cit., p. 103.

¹⁴¹ LAFARGUE, Pablo. *Por qué cree en Dios la burguesía*. Barcelona: Editorial Atlante, sense data.

ràfegues disparades al cel de Moscou. A cent anys d'aquest esdeveniment, ha estat satiritzat per diferents mitjans de comunicació de dretes.

Una breu autobiografia de Lunatxarski va ser incorporada al llibre sobre els bolxevics que van coordinar Georges Haupt i Jean-Jacques Marie. No el van incloure entre els grans protagonistes (Bukharin, Kàmenev, Lenin, Stalin, Sverdlov, Trotski i Zinóviev) sinó entre la plèiade d'octubre, més concretament en el grup dels antics dissidents, per bé que Lunatxarski va ser empresonat el 6 d'agost després de la revolta bolxevic de juliol de 1917. De les notes comentades per Georges Haupt, es desprèn el perfil d'un intel·lectual format a l'exili, sobretot a Suïssa, al costat de Richard Avenarius, impulsor juntament amb Ernst Mach del sistema empíric i criticista, combatut per Lenin, que considerava aquest darrer una mena de Hume del segle XIX.¹⁴² Convé tenir present que s'ha vinculat el pensament de Lunatxarski amb el corrent de l'empiriocriticisme, liderat per Bogdànov, una posició que va ser combatuda per Lenin, que hi veia una temptació «idealista, vagament neokantiana, remodelada i autenticada pels savis, l'empiriocriticisme».¹⁴³

Certament, aquesta confrontació amb Lenin va marcar un punt d'inflexió en l'evolució del pensament marxista, que no va permetre cap temptació naturalista i positivista, i menys encara en la línia empírica, de l'empiriocriticisme de Richard Avenarius i Ernst Mach. És ben sabut que, sobre la base empírica de Mach, el Cercle de Viena va elaborar la seva filosofia analítica en conjugar l'empirisme amb el llenguatge axiomàtic que va donar lloc al neopositivisme o positivisme lògic. Davant l'intent de Bogdànov i Lunatxarski de fusionar el marxisme amb l'empirisme de Mach, Lenin va acusar les pretensions del grup de Bogdànov –en què militava Lunatxarski– d'allunyar-se del materialisme i de caure en el parany de l'idealisme. A parer de Berdiàiev, Lenin només va escriure una obra de contingut filosòfic destacat, que aspirava a ser una resposta a aquesta possible desviació de la doctrina materialista. «Lenin se percató del peligro que presentaba la divulgación de esta herejía, y en su libro sobre *El materialismo y el empiriocriticismo* –el solo libro de alcance filosófico que escribió–, de pensamiento precario, pero de gran fuerza polemista, se encaró con Bogdánov y Lunatcharsky; reconoció la filosofía de Mach y de Avenarius como culpable y de carácter reaccionario y burgués, incompatible, por consiguiente, con el marxismo».¹⁴⁴

¹⁴² DIEZ DEL CORRAL, Francisco. *Lenin. Una biografía*. Barcelona: Ediciones Folio, 2003, p. 217-220.

¹⁴³ ALTHUSSER, Louis. *Lenin i la filosofia*. València: Tres i Quatre, 1970, p. 12.

¹⁴⁴ BERDIÀIEV, Nikolai. *El cristianismo y el problema del comunismo, op. cit.*, p. 123. Concretament,

El cas és que Bogdànov –de qui Andreu Nin va traduir *La primera noia* (1935)– tenia un plantejament científic de la qüestió escolar, segons que va defensar en la primera conferència del Proletcult celebrada a Moscou el febrer de 1918, per bé que distingia entre una concepció burgesa del saber i una altra de proletària, pròpia dels treballadors, que hauria de preparar una nova enciclopèdia dels coneixements lligada al món del treball i a la lluita de classes.¹⁴⁵ En relació amb la figura de Bogdànov, Berdiàiev –amb qui va compartir confinament– escriu: «A. Bogdanov era muy buena persona, muy sincero y consagrado incondicionalmente a su idea, pero intelectualmente era un tipo completamente extraño a mí [...] Era un loco tranquilo e inofensivo, un loco por su idea».¹⁴⁶ Per la seva banda, Aleksandra Kol-lontai recorda en la seva autobiografia que l'any 1911 va ser cridada per l'escola del partit rus de Bolonya, on va pronunciar una sèrie de discursos. «El actual ministro de Educación de la Rusia Soviética, A. Lunacharski, M. Gorki y el famoso economista y filósofo ruso A. Bogdánov fueron los fundadores de esta escuela del partido, y Trotski dio conferencias en la escuela en aquellos días en que yo estaba allí».¹⁴⁷

La importància d'aquestes escoles de Partit ha estat assenyalada per Franco Andreucci, que destaca les que els russos van organitzar, sota la direcció de Bogdànov, a Capri i Bolonya, entre el professorat de les quals cal esmentar Lunatxarski i Gorki. «En Capri el curso se componía de 140 lecciones, 100 de las cuales eran de materias históricas y económicas; de las 166 lecciones del curso de Bolonia, las mismas materias ocupaban más del 80% del tiempo. El objetivo de la escuela era la preparación de “revolucionarios profesionales” capaces de convertirse en buenos propagandistas».¹⁴⁸

Des d'un punt de vista doctrinal, destaca el fet que Lunatxarski s'arreglerés en les files que es van oposar als espiritualistes russos (Florenski, Soloviov), capitanejats per Berdiàiev, que compartien un misticisme profètic que busca Déu i que marca el sentit de la història. Enfront d'aquesta religiositat espiritual, Lunatxarski va defensar un empirisme radical que nega

l'obra de Lenin, escrita el 1908, és *Materialismo y empiriocriticismo*. Barcelona: Planeta Agostini, 1982 (2 vols.)

¹⁴⁵ HOERNLE, Edwin i altres. *La Internacional Comunista y la escuela*, op. cit., p. 151-153.

¹⁴⁶ BERDIÀIEV, Nikolai. *Autobiografía espiritual*, op. cit., p. 126-127.

¹⁴⁷ KOLONTAI, Alexandra. *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada y otros textos sobre el amor*. Madrid: Horas y Horas, 2015, p. 49.

¹⁴⁸ ANDREUCCI, Franco. «La difusión y la vulgarización del marxismo», *Historia del marxismo*, 3. *El marxismo en la época de la Segunda Internacional*. Barcelona: Bruguera, 1980, p. 58.

qualsevol connotació transcendent, fins al punt que des d'aquesta perspectiva el comunisme esdevé una croada contra la religió, amb una exaltació de l'ateisme. No per atzar, Roth va veure com a Rússia –*Terra Roja* (1934)– havia arribat l'Anticrist, personificat en la figura de Lenin, que va imposar una nova idolatria: la veneració del motor, el culte a la màquina, el desenvolupament de la indústria, que coincideix amb la voluntat pedagògica de la fórmula «educació és poder», axioma que adquireix tot el sentit després que s'afirmi que la religió és l'opi del poble.¹⁴⁹ Naturalment, l'ateisme i la condemna de Déu van ser dos factors que van servir per presentar la Revolució soviètica i el govern de Lenin com una tirania que liquidava la transcendència religiosa. «Un verdadero bolchevique, habida cuenta que pertenece al partido de los “duros”, no puede ser, pues, cristiano. No se trata de combatir los dogmas como a tales, sino de luchar, sobre todo contra la moral religiosa. Una religión sin Dios, como la del camarada Lunatcharsky, un cristianismo vaciado de todo contenido dogmático, como la doctrina tolstoiana de la no resistencia al mal, no son, en esencia, menos nocivos».¹⁵⁰

És obvi que la vida de Lunatxarski va anar lligada al teatre, el funcionament del qual no es va aturar durant els dies de la Revolució. No té res d'estrany, doncs, que quan Malaparte va visitar Rússia el 1929 per tal de recollir materials per escriure el llibre *Technique du coup d'état* (1931), va aprofitar l'estada per donar una visió del teatre rus a *Il ballo al Cremlino* (1971), que inicialment havia de formar part de *La pell*. En aquesta obra, que finalment constitueix un llibre autònom, Malaparte retrata la societat aristocràtica o nova burgesia sorgida de la NEP (Nova política econòmica, anterior a la posada en funcionament dels plans quinquennals) i que freqüenta els teatres, aparadors del prestigi social del nou règim.

A més, Malaparte ens deixa un retrat amable de Lunatxarski que, a banda de salvar els tresors artístics, va protegir molts artistes (escriptors, pintors, etc.) que van trobar refugi en el teatre. Així el descriu Malaparte: «Aunque era de carácter débil y le horrorizaba comprometerse, exponerse a las críticas de los jacobinos comunistas, en su condición de comisario del Pueblo para la Instrucción Pública y las Bellas Artes nunca negaba su protección a los artistas soviéticos».¹⁵¹ Amb tot, fa la impressió que Lunatxarski tenia una dona difícil, Natalia Rozenel –actriu de teatre i cinema–, més jove que Anatoli, i que

¹⁴⁹ ROTH, Joseph. *El Anticristo*, op. cit., p. 101-123.

¹⁵⁰ CHASLES, Pierre. *Lenin. El dictador rojo*. Barcelona: Ediciones y Publicaciones Iberia, 1929, p. 111.

¹⁵¹ MALAPARTE, CURZIO. *Baile en el Kremlin y otras historias*. Barcelona: Tusquets Editores, 2016, p. 79.

Malaparte retrata de manera perversa amb la declaració següent, certament masculista: «una de las mujeres más elegantes de Moscú y la *cuisse légère* más famosa de la Unión Soviética». ¹⁵² «La Lunatxarskaia» –així l’anomena Malaparte– formava part, doncs, com altres artistes, d’una nova categoria: la burgesia del règim que s’havia enriquit gràcies a la NEP, la nova política econòmica que va permetre l’enriquiment de pagesos i especuladors. «La NEP –va escriure Josep Pla– és una política feta sobretot per liquidar el malestar que el comunisme de guerra produïa entre els pagesos». ¹⁵³

Resta consignar que Lunatxarski va ser comissari fins el 1929, poc després que s’acabés l’experiència de la NEP. Durant aquell temps, Lunatxarski va ser objecte d’una dura campanya en la premsa del règim, segons que recull Manuel Chaves Nogales a les cròniques de l’any 1928, quan constata la llibertat de premsa que existia per criticar l’administració, però que impedia qüestionar el sistema soviètic. «Recientemente [ens trobem ben entrat el 1928] algunos periódicos de Moscú han arremetido contra el comisario del Pueblo Lunatcharsky, al que acusaban de haber pasado una temporada en el extranjero en compañía de una célebre artista haciendo una vida perfectamente burguesa». ¹⁵⁴ En suma, amb el pas dels anys, la influència de Lunatxarski es va diluir fins que va ser traslladat al cos diplomàtic, una sortida digna per a algunes persones que havien prestat serveis a la Revolució. Així, l’any 1933 –l’any 1928 havia mort Bogdànov i el 1932 el Proletcult havia estat clausurat– Lunatxarski va ser nomenat ambaixador de l’URSS davant la Segona República Espanyola, establerta el 1931, per bé que no va poder prendre possessió del càrrec, ja que va morir a Menton, anant cap a Madrid. Avui Lunatxarski roman enterrat a la plaça Roja.

7. A TALL DE CLOENDA

És hora de cloure aquest article que no té cap altre objectiu que mostrar que la història de Rússia constitueix un procés de llarga duració que, a grans trets, oscil·la entre la tradició ortodoxa i la Revolució soviètica, dues cares

¹⁵² *Ibíd.*, p. 79.

¹⁵³ PLA, Josep. *Rússia. Notícies de la URSS (Una enquesta periodística)*. Barcelona: Edicions Diana, 1925, p. 108.

¹⁵⁴ CHAVES NOGALES, Manuel. *La vuelta a Europa en avión. Un pequeño burgués en la Rusia roja*. Barcelona: Libros del Asteroide, 2014 (3a ed.), p. 159.

d'una mateixa moneda, en el sentit que enfront de l'home vell de la Rússia tsarista i ortodoxa, els soviets van articular un sistema educatiu i cultural de nova planta per a la formació de l'home nou. «El partido se plantea la tarea de forjar un hombre nuevo, en el que se conjuguen armónicamente la riqueza espiritual, la pureza moral y la perfección física».¹⁵⁵ És obvi que aquesta novetat antropològica, pedagògica i social va determinar que moltes persones volguessin viatjar a la Unió Soviètica per conèixer directament aquella experiència, amb la qual cosa es va produir una allau de viatgers, sobretot catalans, fins al punt que Andreu Navarro s'ha referit a «l'odissea catalana».¹⁵⁶

No debades, noms com el d'Eugeni Xammar, Josep Pla i Antoni Rovira i Virgili –entre altres– van viatjar a l'URSS i, encara més, van informar als seus llibres dels aspectes pedagògics i culturals, en una ruta que representa una veritable iniciació per al viatge que Fernando de los Ríos va fer al país dels soviets el 1921. Per la seva banda, Carles Sentís recorda les cròniques que Joan Terrasa va publicar al setmanari *Mirador*, a iniciativa d'un grup de persones encuriosides per l'URSS.¹⁵⁷ Naturalment, en aquest punt, sobresurt el nom d'Andreu Nin, que quan era un jove mestre va ser tocat per les idees de Pestalozzi, i que amb les seves traduccions –amb pròlegs d'orientació marxista– va fer molt per tal que la literatura clàssica russa circulés en llengua catalana.¹⁵⁸

Un xic paradoxalment, Fernando de los Ríos va donar a conèixer la Rússia bizantina amb la història d'aquell país que s'ha caracteritzat per la fusió entre el poder polític i la fe ortodoxa.¹⁵⁹ Sembla evident que, tot i l'interès per l'URSS, la major part de viatgers van ser detractors de les impressions recollides, amb un ampli ventall de crítiques.¹⁶⁰ En relació amb aquest punt, pot ser d'utilitat el comentari que Stefan Zweig va escriure a les seves memòries: «I vet aquí, doncs, que, mentre que gairebé tots els escriptors europeus que tornaven de

¹⁵⁵ *Compendio de historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*. Moscou: Editorial Progreso, 1975, p. 335.

¹⁵⁶ NAVARRA, Andreu. *El espejo blanco. Viajeros españoles en la URSS*. Madrid: Fórcola, 2016, p. 159-191.

¹⁵⁷ SENTÍS, Carles. *Memòries d'un espectador*. Barcelona: La Campana, 2006, p. 75. Sentís es referia al llibre: TERRASA, Joan. *URSS: la República de treballadors. Notes de viatge*. Barcelona: Mirador, 1932.

¹⁵⁸ FIGUEROLA, Judit. *Andreu Nin, militant de la cultura*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2017, p. 141-160. Els escrits educatius del jove Andreu Nin es poden trobar a *Textos pedagògics i literatura*. Calafell: Llibres de Matricula, 2008.

¹⁵⁹ DE LOS RÍOS, Fernando. *Mi viaje a la Rusia soviética*, op. cit., p. 134.

¹⁶⁰ PUIGSECH FARRÀS, Josep. *La revolució russa i Catalunya*. Vic: Eumo, 2017, p. 37.

Rússia publicaven de seguida un llibre d'afirmació entusiasta o de negació exasperada, jo no vaig escriure sinó uns pocs articles».¹⁶¹

En línies generals, es reconeixia l'esforç que l'URSS havia fet en qüestions materials (electrificació, industrialització, etc.), per bé que, com va dir Joaquim Xirau, «todo lo que se desarrolla en extensión se pierde en selección». En qualsevol cas, el cert és que hom reconeixia el progrés material de l'URSS, fins al punt que els «laboratoris i centres d'investigació poden competir avui amb els millors d'Alemanya o França», segons que manifestava Santiago Pi i Sunyer l'any 1925.¹⁶²

Certament, les dues cares de Rússia, l'espíritual-ortodoxa i la materialista-soviètica, apareixen com dues constants en una història de llarga durada i que, al seu torn, van determinar la impressió dels nostres viatgers. En veritat, no tothom va retornar amb la mateixa imatge de l'URSS, de manera que molts, com Emma Goldman i André Gide, van quedar-ne desenganyats.¹⁶³ En relació amb els nostres viatgers, volem destacar dues contribucions: les que corresponen a Joaquim Xirau, que va visitar l'URSS en ocasió de la VII Conferència Internacional de Psicotècnia (1931), i Antoni Rovira i Virgili, que a les acaballes de la Guerra Civil, va escriure una sèrie de cròniques per a *La Humanitat*. El primer, catedràtic de la Universitat de Barcelona i factòtum del Seminari de Pedagogia, va formar en les rengles de la Unió Socialista, que l'any 1936 va passar a integrar-se al PSUC. Per la seva banda, Rovira i Virgili militava a Esquerra Republicana de Catalunya, per bé que ambdós van coincidir en un punt en referir-se a l'URSS: la falta d'una dimensió espíritual. És ben cert que Xirau no ho va tenir fàcil per exposar públicament aquelles impressions de viatge –que primer es van publicar a la *Revista de Pedagogia* (1931) com a article– i que després es van incorporar a les *Obres Completes*. En la seva intervenció a la Universitat –en què es va veure obligat a sortir corrents per escapolir-se de l'enuig dels estudiants comunistes–,¹⁶⁴ Xirau esmentava la falta d'un nucli espíritual en el món soviètic que havia optat per un ensenyament dogmàtic i irreductible i, sobretot, antireligiós. De fet, aquesta manca d'espírit erosionava la llibertat i alhora, com a bon platònic,

¹⁶¹ ZWEIG, Stefan. *El món d'ahir. Memòries d'un europeu*, op. cit., p. 414.

¹⁶² RIU-BARRERA, Eduard (Ed.). *Viatge a la Rússia soviètica. Visions catalanes de l'URSS (1920-1941)*. Barcelona: L'Avenç, 2017, p. 89.

¹⁶³ GIDE, André. *Retorn de l'URSS; seguit de Retocs al Retorn de l'URSS*. Barcelona: Edicions del 1984, 1986.

¹⁶⁴ MARAGALL, Jordi. *El que passa i els qui han passat*. Barcelona: Edicions 62, 1985.

Xirau reclamava una dimensió espiritual que fos capaç d'engendrar valors, com la justícia, la veritat, el bé i la bellesa.¹⁶⁵

Pel que fa a Antoni Rovira i Virgili –que segons Josep Puigsech «havia donat per perdut el cas de Rússia»–, planteja una realitat similar, en el sentit que el progrés material i econòmic contrasta amb els aspectes espirituals i polítics. No en va, Rovira coneixia el «desil·lusionant i personal *Retour de la URSS*», d'André Gide, aparegut el 1937. En una argumentació que recorda la de Xirau, la consistència material de l'URSS no es correspon amb la pretesa fortalesa espiritual, a la vista de l'existència de llibres prohibits i mecanismes repressius que fan que Moscou no sigui res més que una còpia de la Roma inquisitorial. Rovira i Virgili coincideix essencialment en el diagnòstic que Xirau va fer abans. «Hem vist amb els propis ulls el fet que, a l'URSS, la vida espiritual –tant la intel·lectual com l'artística– va encaminada al servei del règim soviètic i de la causa obrera», amb la qual cosa «les ciències del pensament són les que més pateixen d'una tal situació».¹⁶⁶

Amb tot, les posicions crítiques (Xirau, Rovira i Virgili) contrasten amb la que va obtenir Emili Mira i Lopez –una peça clau del Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona i director de l'Institut Psicotècnic de la Generalitat de Catalunya–, que es integrava a la comitiva espanyola que va assistir a la VII Conferència Internacional de Psicotècnia (1931), on va defensar una ponència sobre la professiografia. Segons el professor Helio Carpintero, Mira va escriure l'article «D'un viatge a l'URSS» que no s'ha pogut esbrinar on es va publicar. «El psiquiatra catalán, de orientación fuertemente de izquierda, encuentra en el mundo soviético la realización paulatina y entusiasta de los ideales de la revolución».¹⁶⁷ En darrer terme, el somni de la psicotècnia –la fusió entre vocació i professió– podia trobar un lloc ideal en el sistema productiu soviètic.

Sembla evident que, de la mateixa manera que Rússia presenta dues cares, una d'ortodoxa i espiritual, i una altra de material i atea, el món de la nostra cultura també es va situar davant de la Revolució de 1917 amb una actitud ambivalent. El nostre plantejament, doncs, recorda la posició del professor Sánchez Zapatero, que apunta que els viatgers que van visitar l'URSS en la

¹⁶⁵ XIRAU, Joaquín. «Notas de Rusia», *Obras Completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos, 1999, p. 381-385.

¹⁶⁶ ROVIRA I VIRGILI, Antoni. *Quinze articles. Viatge a la URSS*. Barcelona: Edicions 62, 1985, p. 107-108.

¹⁶⁷ CARPINTERO, Helio. «Emilio Mira y su experiencia de la URSS (1931)», *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 35, núm. 4, 2014, p. 70.

dècada dels anys vint i trenta del segle passat es van dividir en dos grans blocs, els que defensaven encomiàsticament la Revolució (Pablo Neruda o Rafael Alberti) i aquells altres que, com Zweig, Manuel Chaves Nogales i Dos Passos, van denunciar el totalitarisme del règim soviètic.¹⁶⁸

En atansar-nos als nostres autors, veiem que Joaquim Xirau i Antoni Rovira i Virgili trobaven a faltar un nucli espiritual en el món soviètic, mentre que aquells que professaven un materialisme pregon, com Emili Mira, se sentien còmodes amb la Revolució soviètica, amb l'esperança que els mals momentanis se solucionarien en l'esdevenir històric, gràcies al progrés industrial i social. Avui sabem com va acabar la Unió Soviètica, que durant dècades va viure aïllada d'Occident, després del seu expansionisme russòfil, que va ser durament criticat per intel·lectuals com Sándor Márai, i el que ha succeït en els darrers anys, quan alguns vells estigmes de la tradició russa com l'ultranacionalisme i el paneslavisme han revifat de bell nou.

Molt probablement, Joaquim Xirau i Antoni Rovira i Virgili tampoc es trobarien còmodes amb la Rússia actual perquè la seva reivindicació de l'espiritualisme tenia molt a veure amb l'humanisme que a Europa no només s'ha donat a la part occidental sinó també l'oriental, tal com va es va posar de manifest amb el renaixement rus a cavall dels segles XIX i XX. No debades, i com Tolstoi recorda a les seves memòries, l'aprenentatge del llatí formava part de l'educació superior russa, amb la qual cosa la tradició humanista s'estenia per tot el continent. Tampoc podem deixar de banda el gran esforç que els traductors (i aquí cal posar en relleu el paper d'Andreu Nin) i les editorials catalanes (Catalònia, Proa, Biblioteca de la Rosa dels Vents) van fer durant els anys anteriors a la Guerra Civil per posar en mans del públic lector els clàssics de la literatura russa (Turguïènev, Dostovieski, Tolstoi, etc.), un doll de reflexions i referències humanistes que formen part del patrimoni cultural de la humanitat. Amb altres paraules: l'interès per la Revolució soviètica va comportar que, de retruc, es focalitzés l'atenció en la literatura russa, fos clàssica o proletària, espiritual o material.

L'any 1946, Denis de Rougemont va dir que Europa constitueix un procés dialèctic i és molt possible que l'humanisme –un dels trets més genuïns de la història continental– es trobi en ambdós hemisferis, l'oriental i l'occidental d'Europa. Que la cultura europea s'inspiri en aquesta tradició

¹⁶⁸ SÁNCHEZ ZAPATERO, Javier. «Utopía y desencanto: análisis comparatista de los libros de viajes a la URSS», *Estudios Humanísticos. Filología*, 30, 2008, p. 269-284; SÁNCHEZ ZAPATERO, Javier. «Dos visiones de la Unión Soviética: Stefan Zweig y Manuel Chaves Nogales», *Acta Literaria*, 46, 2013, p. 107-125.

dual, darrere de la qual es troben els pilars de la civilització occidental (religió, dret, espiritualitat), no només sembla oportú sinó també necessari. No oblidem –com recorda Orlando Figes– que Vladímir Putin admira Nicolau I, que es va caracteritzar per ser un tsar despòtic que va tancar les fronteres de Rússia i va negar els principis democràtics del liberalisme. En suma, la cultura europea no pot renunciar a aquesta dimensió humanista i espiritual que la història de Rússia ofereix d’una manera clara i nítida, més enllà del sentiment ultranacionalista i paneslavista que projecta la seva ombra sobre Ucraïna, Bielorússia, les repúbliques bàltiques i caucàsiques. Enllà d’aquestes aspiracions per dominar el panorama geopolític continental, tot indica que Rússia –sigui l’ortodoxa o la soviètica, dues cares d’una mateixa moneda– forma part culturalment i pedagògica d’Europa.