

LA SCOPERTA DI JURAJ KRIZANIC NELLA SECONDA METÀ DEL SEC. XIX E IL SUO SIGNIFICATO

Nel 1859—60 uno dei primi slavisti russi P. A. Bezsonov¹ — un uomo particolarmente sensibile verso i problemi religiosi — per primo aveva scoperto e dato alle stampe, a Mosca, alcuni manoscritti di Juraj Krizanić, riuniti sotto il titolo *O russkom' gosudarstve v pol. XII v.*: con questa raccolta di testi importanti egli intendeva sottolineare, già nel titolo, il significato politico-istituzionale del pensiero espresso dal sacerdote e missionario croato; insieme dava inizio, da allora, a tutta una vastissima letteratura e al grande impegno interpretativo, ormai secolare, intorno a quegli che nella Russia della seconda metà del Seicento veniva chiamato *Jurij Serbjanin*.

Dieci anni più tardi, nel 1870, sull'autorevole rassegna di studi religiosi «Pravoslavnoe Obozrenie», edita a Mosca con la direzione del sacerdote Nikolaj Sergievskij, P. A. Bezsonov richiamava l'attenzione sulla componente religiosa e politico-nazionale, slava, del pensiero di Krizanić. Nell'ampio saggio *Katoličeski svjaščenic serb(horvat) Ju. Krizanić, nebljuskij javkanica, revnitet' vossoedinenija tserkvi i vsego slavjanstva v XVII viekie*², egli sin da allora mette l'accento sui due pilastri, cui il pensiero politico-religioso lungamente maturato e l'azione pratica del missionario croato si appoggiano, in modo equilibrato e completo: l'unione degli Slavi quale premessa per giungere all'unione delle Chiese.

Juraj Krizanić, per i lunghi soggiorni in Moscovia e per l'ampia conoscenza dei problemi religiosi ed anche politici di tutto il mondo slavo, è ben consapevole che queste mete sono molto difficili da raggiungere. Ma, rispetto ad altri, egli è unico che abbia uno sguardo panoramico e intenda andare al fondo dei problemi. Lo dimostra la sua *Bibliotheca*

¹ Pëtr Alekseevič Bezsonov — nato in Terrasanta nel 1828 e morto a Charkov nel 1899 — ebbe una formazione erudita, dedicandosi alla pubblicazione di fonti documentarie di storia russa. Slavista di talento, dopo un breve periodo passato alla direzione della biblioteca di Vilnius, dal 1867 al 1879 resse la biblioteca dell'Università di Mosca. Dal 1879 copri a Charkov la cattedra di filologia slava. I suoi lavori sono dedicati in prevalenza alla edizione di documenti e memorie antico-russe e slave, a biografie russe e slave, nonché alla raccolta di canti popolari infantili (1868); oltre allo scritto già citato di Krizanić, ha pubblicato a Mosca le opere di P. A. Kircevsckij di P. N. Ribnikov ecc. (*Entziklopedičeskij Slovar* Brockhaus-Efron, St. Peterburg 1891, t. III, p. 313).

² Pubbl. in «Pravoslavnoe Obozrenie», 1870, I, pp. 129—394; IV, 661—723; V, 854—871; XI, 646—702; XII, 810—830.

Schismatica Universa: una raccolta manoscritta di traduzioni da testi teologici di ortodossi separati, significativa per il suo impegno di essere ben a conoscenza delle idee e delle dottrine degli »altri«³.

Soprattutto, come si nota dalle sue meditazioni nell'esilio di Tobolsk, egli è l'unico a combattere la teoria politico-religiosa di »Mosca — Terza Roma« che, dai primi del '500 in avanti, era divenuta la struttura portante dello Stato moscovita.

Tale ideologia ufficiale, sul piano *interno* offriva un crisma di legalità, persino di »santità«, allo Stato autocratico, fortemente centralizzato; in sede *internazionale*, essa definiva una dura contrapposizione della Moscovia rispetto a un Occidente, ancora stretto nel binomio del Papato e dell'Impero: *uguaglianza di diritti giuridico-politici* rispetto al Sacro Romano Impero e di *prerogative religiose ed ecclesiastiche* rispetto a Roma e a Bisanzio, sono le due componenti, destinate a durare nel tempo, della teoria di »Mosca — Terza Roma«. Križanić è l'unico dalla parte cattolica a rendersi conto della carica fortemente *antiromana* sotto il profilo religioso-ecclesiastico e *imperialistica* sotto quello politico, racchiusa in una ideologia simile. Così, per lui, se si voleva giungere alla unità degli Slavi con Mosca per modo che tutti fossero condotti a riconciliarsi con Roma, era essenziale combattere il mito di una *translatio imperii* verso la Moscovia, cioè la teoria di »Mosca — Terza Roma«⁴.

La sopravvivenza di tale ideologia, ancora negli ultimi decenni del sec. XIX, fu espressa con grande rilievo da una figura emblematica, quella dell'Alto Procuratore del Santo Sinodo Konstantin Pobedonostsev (1827—1907). Vero dominatore della vita politica, culturale e religiosa della Russia sul finire del secolo, egli appare come il vero erede di S. S. Uvarov dell'epoca di Nicola I: il suo pensiero e la conseguente azione politico-ecclesiastica e di controllo culturale e dell'educazione sono saldamente ancorati alla ideologia di »Mosca — Terza Roma«.

Affermare vigorosamente che il potere dello Stato autocratico si fonda unicamente sull'accordo spirituale fra il governo e il popolo, uniti in un unico credo, nella fede del popolo; che lo stesso potere è minato alla sua base ove cessi di esistere »questa comunione di sentimenti fondata sulla fede«, tutto questo significa riaffermare l'intima unione fra Chiesa ortodossa e Stato autocratico, secondo la tradizione dell'antica »sinfonia« bizantina, ripresa dalla teoria di »Mosca — Terza Roma«. In altre parole, la religione doveva servire come cemento della società. Questa doveva avere solo una religione, indipendentemente dalle stirpi che racchiudeva, talchè — sottolineava con forza il Pobedonoscev — chi lascia l'ortodossia »cessa di essere russo, non solo nel pensiero e nelle opere, ma anche nel suo modo di vita e nel suo costume«. Diversamente dall'Occidente, dove la »Chiesa è una istituzione non solo spirituale ma anche politica, armata di un potere rivale rispetto a quello dello Stato« e dove

³ Un esemplare è conservato in Roma, Biblioteca Casanatense, Mss 1597; un altro si trova, a Roma, nell'Archivio della S. C. de Propaganda Fide.

⁴ J. Križanić, *Politika*, pref. di M. N. Tichomirov, a cura di V. V. Zelenin e A. L. Goldberg, Mosca 1965, pp. 291—295; 363—365; id. id., *Tolkovanie istoričeskich proročestv* (1674), pref. di M. I. Solokov in »Čtenija«, Mosca 1891, pp. 11—12; I. Golub, *De mente ecclesiologica Georgii Križanić*, Tesi della Pont. Università Gregoriana, Roma 1974.

vige l'astratto »sistema liberale« di »libera Chiesa in libero Stato« fondato sull'indifferentismo religioso e sullo scetticismo, la Russia ha seguito una via affatto diversa: qui non esiste nessuna separazione »artificiale« della Chiesa dallo Stato, che contraddice la stessa unità fra »fede e vita«, che rappresenta un »bisogno vitale« di tutti i credenti russi. In particolare, in relazione al problema dell'unione delle Chiese Pobedonoscev insiste sul »carattere per così dire etnografico, che distingue i differenti culti« e sulla impossibilità di giungere a una »unione dei culti«, attraverso »un accordo artificiale sui dogmi⁵.

Chi verso la fine del secolo si trova nettamente agli antipodi rispetto alle posizioni, così dominanti, di K. Pobedonoscev, è un personaggio che in Russia rimase sempre un isolato, Vladimir S. Solov'ëv (1853—1900). Egli è uomo di grande statura intellettuale e morale, il cui elevato spirito religioso lo conduce all'idea a lungo affermata, di un necessario ritorno ad un'unica Chiesa universale; insieme, è parimenti pensoso dei destini della convivenza europea e mondiale, minata dai tarli del nazionalismo e dell'imperialismo. Per questo, egli rimase sempre un »problema« per l'ufficialità politica e religioso-ecclesiastica, rappresentata in tutto il suo prestigio dall'Alto Procuratore del Santo Sinodo. Nel rifiutare, contemporaneamente, le posizioni degli occidentalisti come quelle degli slavofili, fra il 1881 e la fine dei suoi giorni è contro questi ultimi, specie quanti sono diventati panslavisti, che egli dirige la sua battaglia: si tratta di un impegno senza mezzi termini, di principi contro la degenerazione nazionalista e imperialista che si appoggia sulla tradizione dello Stato autocratico, che ha subordinato a sé e ai suoi fini temporali la stessa Chiesa, con forte intervento sulle coscienze. E come, secondo lo schema hegeliano caro agli slavofili, Mosca la Terza Roma è destinata a rigenerare l'Europa e il mondo intero, quale ultima sintesi rispetto alla prima Roma del cattolicesimo e alla seconda Roma della ortodossia bizantina, Vladimir Solov'ëv deve affrontare il problema della validità, storica e attuale, della ideologia di »Mosca — Terza Roma«. E su questa strada egli incontra Križanić.

In aperto dissenso con suo padre, lo storico slavofilo Sergej Michajlovič (1822—1876), il quale non comprendeva come in Križanić »patriottismo slavo« e cattolicesimo potessero integrarsi⁶, egli verso gli anni Ottanta si chiede: quale coerenza poteva esistere fra una tradizione secolare di primato politico-religioso esclusivo e un impegno di riconciliazione e di unità? In questo senso, il suo collegamento con Juraj Križanić diventa diretto, immediato — con chiaro riferimento alle correnti slavofile e ormai panslaviste — se nel 1885 scrive:

»Non pochi... in questi tempi come Križanić due secoli or sono rovinano per il loro zelo la causa del Signore... Vi è fra noi gente che fa proprie le sue idee politiche di una unificazione fra tutti gli Slavi. Ma il principale ostacolo interno a questa unificazione, il nostro peccato fon-

⁵ R. F. Byrnes, *Pobedonoscev. His Life and Thought*, Bloomington 1968, pp. 303—304; W. Giusti, *L'ultimo controrivoluzionario russo: Konstantin Pobedonoscev*, Roma, 1974, C. P. Pobedonoscev, *Moskovskij Sbornik*, Mosca 1897, pp. 1—24.

⁶ S. M. Solov'ëv, *Istorija Rossii s drevnejšich vremen*, II ed., Pietroburgo 1896, vol. III, tomo XIII, col. 786.

damentale e massimo rimane, come in passato, un peccato incosciente e come in passato si copre di apparenze devote . . .». Viceversa — si chiede con forza Vl. Solov'ëv — »quale può essere presso di noi l'unificazione delle Chiese?«⁷.

In presenza di indirizzi e di forze che spingevano gli Slavi verso una unità, magari solo strumentale e mitizzata, quale fondamento saldo avrebbe avuto questo processo di unificazione, ove fosse venuta a mancare la condizione preliminare, cioè l'*unità religiosa*? La stessa premessa era stata avvertita come fondamentale da Juraj Križanić nella seconda metà del Seicento. Ma l'elemento che fa di Vladimir Solov'ëv l'erede diretto di Križanić, è il suo rifiuto senza mezzi termini della ideologia di »Mosca — Terza Roma«.

Vladimir Solov'ëv nel suo spirito universalistico, di fraternità universale, rappresenta l'interlocutore di maggiore impegno religioso con l'Occidente nel tormentato colloquio intorno alla »Chiesa universale« che si svolge nell'ultimo ventennio del secolo. Come Križanić, egli avverte che l'ideologia di »Mosca — Terza Roma« dovesse essere combattuta e respinta se, in vista di »una politica cristiana«, si voleva ricomporre il tessuto lacerato della Chiesa. Non esistevano alternative. E non diversamente da Križanić nell'esilio di Tobolsk, egli finisce per essere un isolato, se ricerca le vie dell'estero per trovare risonanza alle proprie idee, a Parigi, in Bosnia e a Zagabria presso il vescovo J. J. Strossmayer e indirettamente a Roma.

Al 1883 risale il suo primo e più importante scritto di impostazione del problema, dal titolo *Velikij spor' i christ'janskaja politika* (La grande controversia e la politica cristiana). In esso egli, da »grande russo« e quasi a risalire nei secoli sino a Ivan IV, al Possevino e all'epoca dei Torbidi, parte da una constatazione: nell'incarnare »quel principio spirituale che sta alla base della storia occidentale«, la nazione polacca e con essa tutti gli Slavi cattolici »per la loro essenza spirituale appartengono al mondo occidentale«. Per questo, i Polacchi vedono nella Russia »l'Oriente ostile . . . una forza estranea, oscura e che anzi ha delle pretese verso l'avvenire: . . . espressione della secolare controversia dell'Oriente e dell'Occidente, la questione polacca è piuttosto una fase della grande questione orientale«.

Vista in senso più lato, scrive Solov'ëv: »la nostra questione orientale consiste nella controversia della prima Roma, la occidentale, con la seconda Roma, la orientale, la cui rappresentanza politica già nel sec. XV è passata alla Russia, la terza Roma«. A questo punto, poichè »non è per caso che la seconda Roma è caduta ed il dominio (*vlast'*) dell'Oriente è passato alla terza«, il pensatore si pone un interrogativo inquietante: »Questa terza Roma deve essere una ripetizione di Bisanzio, per cadere

⁷ Vl. Solov'ëv, *Vzgliad pervago slavjanofila na cerkovnyj rasdor'* (Sguardo del primo slavofilo sullo scisma delle Chiese), in *Sobranie Sočinenij* (Opere complete), II ed., a cura di S. M. Solov'ëva e F. L. Radlov, Pietroburgo 1883—1907, vol. IV, pp. 191—192. Su Vl. S. Solov'ëv vedi soprattutto D. Stremoukhoff, *VI. Soloviev et son oeuvre messianique*, Parigi 1935; F. Muckermann, *Wladimir Solowiew*, Olten 1945, con la bibl. relativa.

come questa, oppure deve essere la terza, non soltanto nell'ordine di successione, ma anche nel suo significato, rappresentare cioè il terzo principio di conciliazione di forze in contrasto?»

Per dare una risposta a questo interrogativo non privo di reminiscenze slavofile, anche Solov'ëv, come Caadaev una generazione prima, si volge verso la figura e l'opera di Pietro il Grande, come a quegli che ha impresso un nuovo corso alla storia della Russia: Quando Mosca la terza Roma minacciò di capire in modo falso la propria vocazione e apparve un impero esclusivamente orientale», opponendosi in modo ostile all'Occidente europeo, »la Provvidenza posò su di essa la mano rozza e pesante di Pietro il Grande«. Questi »spezzò violentemente la dura conchiglia del nazionalismo esclusivo, che racchiudeva in sè il seme della originalità russa e gettò audacemente questo seme sul suolo della storia universale europea. La terza Roma si trasferì da Mosca verso l'Occidente, verso la via marittima internazionale. Il solo fatto che la riforma di Pietro il Grande potè avere successo e creare una Russia nuova, mostra di per sè che la Russia non è chiamata soltanto ad Oriente, che nella grande controversia dell'Oriente e dell'Occidente essa non deve stare da un lato, quale rappresentante di una delle parti in contesa; ma che essa possiede in questa divisione un compito di mediazione e di riconciliazione, dovendo essere nel senso più alto il giudice arbitrale di questa controversia«.

Proprio in vista di questa vera missione di civiltà, agli occhi di Solov'ëv »l'opera della Russia (è quella) di mostrare di non essere solo la rappresentante dell'Oriente, ma essa è in realtà la terza Roma, non escludente la prima, ma che riconcilia in sè entrambe«. Era indispensabile dunque ricordare, insieme a Solov'ëv, che »vi fu un'epoca gloriosa in cui, sul terreno del cristianesimo, le due Rome, l'occidentale e l'orientale, erano unite in unico scopo comune: l'affermazione della verità cristiana«; ed i loro caratteri particolari non si escludevano ma si completavano l'un l'altro, sia pure in una unità »instabile«. Venne poi »la grande controversia dell'Oriente e dell'Occidente« che »con forza ancora più grande si ripresentò nei limiti del Cristianesimo storico«. Di fronte a questa secolare, drammatica »controversia«, la conclusione di Solov'ëv è una sola: »... se la separazione delle Chiese era storicamente necessaria, è ancora più necessario moralmente per il Cristianesimo mettere fine a questa divisione« ... »Il paese cristiano e ortodosso — (cioè la Russia) — che non ha preso parte all'inizio della disputa fratricida, deve per primo mettervi fine«.⁸

Proprio questa »missione« di riconciliazione e di unità che Vladimir Solov'ëv assegna ai Russi racchiude in sè il rifiuto o il superamento della ideologia di »Mosca — Terza Roma«. Alle origini di questa teoria, »appoggiandosi sulle stesse basi storiche per le quali Costantinopoli ... si era intitolata seconda Roma, succedendo alla prima Roma (quella antica) con pienezza di poteri, sulle stesse fondamenta storiche la nuova città regnante dell'ortodossia — Mosca — potè considerarsi come successore con pienezza di poteri a tutti i privilegi e le pretese di Bisanzio«. E naturalmente nella Russia moscovita poteva manifestarsi »lo stesso sentimento di orgoglio politico e nazionale con cui in precedenza i Greci bizantini guardavano all'antica Roma«. Ora, ove tale atteggiamento è stato d'animo

⁸ V. I. S. Solov'ëv, *Velikij spor' i christ'janskaja politika* (La grande controversia e la politica cristiana) (1883), in *Sobranie Sočinenij*, vol. IV, pp. 15—19.

fossero rimasti in vita, si poteva pensare a veder ricomposta la perduta unità? E' lo stesso interrogativo che due secoli prima si era affacciato alla mente di Križanić. Solo che adesso, nell'interpretarlo in chiave moderna quale espressione o aspetto di un nazionalismo ormai imperante (da lui bollato col duro epiteto di «cannibalismo internazionale», Solov'ëv è pronto ad ammonire con decisione estrema: «Nessun popolo può avere nella Chiesa nè preponderanza esclusiva, nè dominio; ma insieme nessuna nazione è un elemento materiale, indifferente e vano della vita della Chiesa, in quanto ciascuna costituisce un organo attivo e determinato del corpo universale di Cristo». Così che, se tutta la umanità ha come scopo comune «la realizzazione del Regno di Dio in terra», questa opera «grandiosa» esige la divisione del lavoro storico. Questa si realizza grazie alla varietà delle forze e dei caratteri delle nazioni e, proprio per questo, «una divisione del lavoro e una armonia dei lavoratori» sono indispensabili.⁹

Naturalmente, quando lo scritto *Velikij spor' i christ'janskaja politika* nel 1883 vide la luce, i circoli slavofili e ortodossi si sollevarono per l'indignazione; non diversamente dalla prima *Lettera filosofica* di Čadaev che, al dire di Herzen, fu «come uno sparo nella notte buia», con tale scritto erano le fondamenta stesse dell'intera Russia, come storia, cultura, civiltà, essenza del potere zarista, posizione della Chiesa sinodale ecc. a essere messe in discussione, anzi travolte. Gli esponenti maggiori dell'ufficialità ancora rimasta slavofila e per gran parte divenuta panslavista, a cominciare da M. N. Katkov e I. S. Aksakov, sino a A. M. Ivancov-Platonov, lo attaccano con violenza. In questo sono appoggiati dal Santo Sinodo e dall'ufficialità ortodossa che vedono nelle idee di Solov'ëv una aperta apologia del papato e del cattolicesimo.

L'abbandono di una ideologia come quella di «Mosca — Terza Roma» significava netta rottura rispetto al passato, vera volontà di rinnovamento spirituale, religioso ed anche politico. Una nuova Russia, più moderna, sarebbe stata in condizioni di aprirsi al colloquio con l'Occidente. Sino a quel momento la «santa» Russia con la «Terza Roma» aveva tenuto in vita una idea *messianica*, quella della unificazione degli Slavi, a cominciare dagli ortodossi, persino di una «teocrazia» universale, tutti elementi di contrapposizione, di contrasto, di rottura, già intravvisti due secoli prima da Križanić; ed aveva messo da parte l'altra componente della stessa ideologia: «l'ideale cristiano d'Impero», tendente ad attuare e diffondere la verità di Dio e l'amore, come avevano fatto i gran pricipi di Kiev.¹⁰

Ma da Oriente, nubi tempestose avanzano, con il «pericolo giallo», se nel 1894 Solov'ëv nella poesia *Panmongolizm'* profetizza la fine definitiva della «Terza Roma»:

*Sull'esempio dell'antica Bisanzio
noi non vogliamo imparare
e tutti gli adulatori della Russia ripetono:
tu sei la Terza Roma, tu sei la Terza Roma.
O Russia! Dimentica la tua gloria passata*

.....

⁹ V. S. Solov'ëv, *Velikij spor' ...*, cit., pp. 7—11; 76.

¹⁰ V. S. Solov'ëv, *Vizantizm i Rossija* (Il bizantinismo e la Russia), in: *Sobranie Sočinenij*, cit., vol. VII, pp. 286—325.

L'aquila a due teste è vinta
E ai bambini gialli per gioco
sono dati i frammenti delle tue bandiere.

.....
La Terza Roma giace nella polvere
e non ve ne sarà una quarta.¹¹

Dopo questa frecciata polemica con cui Vladimir S. Solov'ëv combatte quell'espansionismo imperialistico insito nell'ideologia di «Mosca — Terza Roma», sul finire dell'esistenza il pensatore, — forse placato — ritorna al motivo primo della sua meditazione, quello del nuovo ingresso della «Santa Russia» nell'unità della Chiesa universale.

Nel 1884, dopo aver affermato che per il popolo cristiano «il bene più elevato è l'incarnazione del Cristianesimo nella vita, la creazione di una cultura cristiana universale»,¹² così si era espresso in una «lettera aperta» a I. S. Aksakov a proposito dell'amor di patria e dell'ideale nazionale russo: «La Santa Russia esige una opera santa... La Unione delle Chiese, la riconciliazione religiosa dell'Oriente e dell'Occidente nella unità divino-umana della Chiesa universale; non è essa l'opera santa, non è soprattutto la parola valida che la Russia deve dare al mondo?... Così la nuova parola della Russia è soprattutto una parola di riconciliazione religiosa fra l'Oriente e l'Occidente.»¹³

Nel rimanere fedele a questa aspirazione viva e sentita, dopo oltre un quindicennio, sul finire dell'esistenza Vladimir S. Solov'ëv insiste ancora nel rifiuto definitivo del sogno «Mosca — Terza Roma». Nelle *Tri razgovori* (Tre conversazioni) del 1899—1900 — condotte in tono poeticamente profetico — egli parte da una velata polemica con Tolstoj, la cui concezione circa «il regno di Dio sulla terra» è essenzialmente anarchica, potendo esso essere realizzato solo attraverso la distruzione dello Stato. Viceversa, tutta l'escatologia di Solov'ëv — così come si manifesta nelle *Tre conversazioni*, specie nella *Breve relazione sull'Anticristo* — conduce a concludere che il Regno di Dio sulla terra non è realizzabile: nel corso del ventesimo secolo che fu l'epoca delle ultime grandi guerre, rivoluzioni e disordini civili, la «marea gialla» sommergerà l'Europa; questa poi, nel XXI secolo si libererà dal giogo mongolico e si organizzerà in una unione di Stati democratici, con grande progresso della cultura sino allora ritardata dall'invasione.

Fu a questo punto che — nella visione poetica e profetica di Solov'ëv — comparve sulla terra l'imperatore-superuomo eletto presidente degli Stati Uniti d'Europa, grazie alla sua opera «celebre» su *La via aperta alla pace e alla prosperità universale*. Una volta risolto il problema politico, egli si volse verso quello religioso, con la convocazione a Gerusalemme di un concilio per il ritorno all'unità della Chiesa universale e, al termine di

¹¹ Id., *Panmongolizm* (1894), in: *Stichotvorenija i sutočnye p'esny* (Poesie e canti del giorno), ristampa della ed. di Mosca del 1922, Monaco 1968 (*Slawische Propyläen*), pp. 239—240.

¹² Id., *O narodnosti i narodnych delach Rossii* (Sulla nazionalità e i problemi nazionali della Russia), in *Sobranie Sočinenij*, cit., II ed., vol. V, p. 34.

¹³ Id., *Ljubov' k narodu i russkij narodnyj ideal'* (L'amore per la nazione e l'ideale nazionale russo), ibidem, vol. V, pp. 55—56.

una vicenda apocalittica, quando i capi della Chiesa cattolica, Pietro II, e ortodossa, lo *starec* Joann — già morti fulminati — risorsero nel tempio della Risurrezione, Joann invitò tutti a venerare «il nostro amatissimo fratello Pietro». Questo invito fu accolto anche dal prof. Pauli, esponente dei protestanti, e così, conclude Solov'ëv, «si compì l'unione delle Chiese, nell'oscurità della notte, su una altura isolata...»

Con questa leggenda il pensatore russo esalta nello *starec* Joann l'idea di una «Santa» Russia che entra da protagonista nella Chiesa una e universale e abbandona definitivamente l'idea di «Mosca — Terza Roma». Si concludeva così il lungo tragitto spirituale di Vladimir S. Solov'ëv, un personaggio che dopo aver scoperto il pensiero di Juraj Križanić, ne aveva fatto vivere in sé l'eredità spirituale, religiosa ed anche politica, adattandola ai tempi moderni. Per questo, il suo rifiuto della teoria di «Mosca — Terza Roma», la polemica contro di essa quale radice di nazionalismo e di imperialismo, lo collocano fra i grandi spiriti cui si deve l'esortazione a una più elevata solidarietà umana, la spinta verso il ritorno a un'unica «Chiesa universale».

Non senza ragione il grande pensatore e poeta Vjačeslav Ivanov (Mosca 1866 — Roma 1949) aveva dato il suo consenso alla concezione teocratica di Solov'ëv: questi — scrive nella «Russkaja Mysl'» — «salva lo Stato, in quanto esso, liberatosi di tutti i suoi elementi pagani, diventa davvero uno Stato cristiano, e trasferisce di nuovo il centro della «libera teocrazia» fondata dalla Russia essenzialmente su basi nuove, verso l'antica e unica vera Roma; di conseguenza egli rompe le punte polemiche dell'ideale antiromano che ha avuto origine dalle pretese ecclesiastiche bizantine ed è stato ereditato dalla Russia». Senonché «per il popolo lo Stato appare piuttosto un ostacolo più che la preparazione per l'affermarsi della «Sposa di Cristo», la vera Chiesa, sulla terra...». In altri termini conclude Ivanov, «l'ideale avvenire della Russia è, per la gente colta, una meta storica, per il popolo una speranza escatologica...»¹⁴

La riscoperta di Križanić da parte di P. A. Bezsonov e l'integrale adesione al suo pensiero per quanto riguarda il rifiuto della teoria di «Mosca — Terza Roma» e l'impegno all'unità della Chiesa universale, da parte di V. Solov'ëv ed anche di V. Ivanov, più tardi, possiedono un grande significato religioso ed anche politico. Per Bezsonov egli è un vero, autentico precursore, se a conclusione del suo ampio saggio, scrive: «egli nacque, visse e operò, parlò e scrisse anzitempo, molto prima del tempo, duecento avanti»;¹⁵ quasi a sottolineare, dunque, come le idee di Križanić fossero sempre vive e attuali, come vivi erano i problemi politici e religiosi, quali l'unità degli Slavi e l'unione delle Chiese, che le avevano suscitate.

Allora, nella seconda metà dei Seicento, tali idee erano state espresse da Križanić «anzitempo», due secoli prima che esse si rivelassero come mature: per giungere in Europa a una vera unità che poteva avere un solo fondamento essenziale, quello spirituale e religioso, si doveva dunque ritornare a esse?

¹⁴ V. Iwanow, *Die russische Idee*, trad. e intr. di J. Schor, Tübingen 1930, pp. 16-17.

¹⁵ P. A. Bezsonov, *Katoličeskij svjaščennik ...*, cit., in: «Pravoslavnoe Obozrenie», 1870, XII, p. 830.

Questo interrogativo è implicito nelle conclusioni di Bezsonov e si presenta in modo perentorio alla coscienza di Vladimir S. Solov'ëv: questi, ancorandosi a Križanić, combatte come lui l'ideologia di «Mosca — Terza Roma», per sgombrare il terreno dall'ostacolo fondamentale per giungere all'unità della Chiesa universale, a cominciare naturalmente dalla riconciliazione fra cattolici e ortodossi.

Aveva sentito fortemente il problema l'eminente filologo sloveno Jernej Kopitar, che col proposito di creare a Propaganda Fide una cattedra di lingue e letterature slave, accettò di risiedere a Roma, su richiesta di Gregorio XVI, nel 1842—43; anche se le sue prospettive di lavoro non troveranno soddisfazione completa esse aprono una strada che sembrava chiusa.¹⁶

Di questo si era accorto, nel 1845 o 1846, Andrej Nikolaevič Murav'ëv (1806—1874), vice Procuratore del Santo Sinodo e il maggiore storico russo della Chiesa ortodossa e del cristianesimo delle origini. A Roma, nel 1845, alle sue critiche per la scarsa conoscenza e conseguente spirito di carità mostrato dai teologi cattolici «ultramontani», da un ignoto sacerdote francese si era sentito rispondere: «se, forse, non abbiamo potuto conoscere abbastanza la vostra Chiesa, il motivo risiede nel fatto che siamo stati troppo assorbiti per tre secoli nella lotta contro i protestanti e contro gli increduli del secolo scorso; adesso ci mettiamo a faccia a faccia con voi».¹⁷

Si è alla vigilia di un passo importante, quello compiuto da Pio IX con le sue *Litterae ad Orientales* del 6 gennaio 1848 con l'invito (peraltro malderstro) agli Orientali separati ad accostarsi a Roma: da quel momento, il modo essenzialmente missionario di concepire i rapporti con i cristiani separati viene lasciato a poco a poco dietro le spalle, per avviare un impegno controversistico, diretto a un chiarimento teologico e dottrinale.

Su questa strada, irta di difficoltà e costellata di polemiche, si muovono uomini e ordini religiosi di grande prestigio. Se, sin dal 1845, il gesuita russo I. S. Gagarin suggerisce a Roma di venire incontro alle aspirazioni di unità degli Slavi, facendo «servir les Slaves catholiques à la conversion des Slaves schismatiques»,¹⁸ a lui e ai confratelli I. Martynov e A. Balabin si deve nel 1855, a Versailles, la creazione dell'*Oeuvre des Saints Cyrille et Méthode*: un organismo diretto allo studio e al chiarimento dottrinale. Prende così cittadinanza, in Europa quella che sarà poi definita l'«idea cirillo-metodiana»: Cirillo e Metodio — bizantini come origine e come educazione, slavi quanto a destinazione del loro apostolato, cattolici cioè appartenenti alla Chiesa ancora unita, per fede e obbedienza — essi sono il simbolo dell'opera da perseguire.

Tutto questo nonostante che in Russia le correnti slavofile e poi divenute panslaviste — cioè i vari Gil'ferding, M. P. Pogodin ecc. — con

¹⁶ Cfr. A. Tamborra, *Jernej Kopitar a Roma 1842—1843*, in: «East European Quarterly», 1974, vol. X, n. 3, pp. 309—332; S. Bonazza, *Bartolomäus Kopitar, Italien und der Vatikan*, München 1980.

¹⁷ A. N. Murav'ëv, *Rimskija Pis'ma*, St. Peterburg 1846, p. VIII.

¹⁸ Archivio Romano della Compagnia di Gesù, Francia 5, fasc. VII, il p. Gagarin al p. generale Roothaan, St. Acheul 9 febbraio 1845, con annesso *Memoire sur le schisme et la nationalité slave*.

l'appoggio dei circoli ufficiali, non esitano a falsare la storia e la stessa fisionomia religiosa dei due Apostoli degli Slavi, esaltandoli come espressione prima ed esclusiva dell'ortodossia contro il cattolicesimo romano.

Sempre in tema di polemiche, chi rimane in prima fila è il Vice Procuratore del S. Sinodo A. N. Murav'ëv: dopo i *Rimskija pis'ma* del 1846, anch'essi polemici, nel 1852 egli pubblica a Pietroburgo un breve saggio dal titolo *Slovo kat. pravoslavija Rimskomu katoličestvu*. Tradotto in francese, greco e polacco e largamente diffuso, lo scritto di Murav'ëv svolge un'ampia polemica circa le principali divergenze dottrinali e liturgiche con la Chiesa cattolica; soprattutto rivendica a quella ortodossa il carattere di «cattolica», cioè universale, tenuta insieme da una «unità canonica» con tutte le altre Chiese ortodosse, che hanno mantenuta intatta nei vescovi la successione apostolica.

A questo scritto si risponde da Roma con una confutazione di 231 pagine, pubblicata a Parigi nel giugno del 1854, dal titolo *La question religieuse en Orient. Refutation d'un écrit intitulé Parole de l'Orthodoxie catholique au catholicisme romain*. Essa — approvata da Pio IX e ampiamente diffusa — è dovuta alla penna del p. Luigi Taparelli d'Azeglio, uno dei fondatori di «Civiltà Cattolica». Malgrado queste polemiche, su un punto i due esponenti religiosi convengono, quello del necessario ritorno a un'unica Chiesa: il Murav'ëv, nelle sue conclusioni riconosce che «Roma sembra desiderare ardentemente la riunione delle due Chiese» e in senso analogo si esprime il p. Taparelli d'Azeglio, che auspica l'avvento del giorno che vedrà la fine dello scisma «funesto», con l'inizio di una nuova era per la Chiesa e per il mondo.¹⁹

Il confronto, dunque, si era iniziato, il ghiaccio e rotto giusto nel momento in cui la crisi d'Oriente, avviata per la controversia sui Luoghi Santi, segnava un grave momento di tensione internazionale. Ma questo non impediva che un eminente prelado russo ortodosso, l'archimandrita Porfirij Uspenskij — di passaggio per Roma dalla sua missione quasi decennale a Gerusalemme — nel 1854 venisse ricevuto da Pio IX, e dal card. Antonelli, che gli esprimono sollecitudine per l'unità della Chiesa.²⁰

Su questa vasta arena di reciproca conoscenza, di contatti, anche di polemiche ci si continua a muovere a lungo, sino ai giorni che viviamo. E per il periodo in esame, cioè sino alla fine del secolo (che coincide con la «riscoperta di Križanić) altri si muovono con passione e convinzione: si pensi al metropolita di Mosca Filaret; al barone renano A. von Haxthausen (uomo di grandi esperienze russe per la sua inchiesta agraria affidatagli da Nicola I), al suo *Petrusverein* e agli incontri unionistici nel suo castello di Thienhausen con personalità russe (1857—1860); al barnabita Cesario Tondini de' Quarenghi o al papas italo-albanese Nicolas Franco di Mezzoiuso, in Sicilia; al dalmata di Sebenico (Sibenik) Niccolò Tommaseo, che per l'intera sua esistenza dal suo ritorno in Dalmazia nell'ottobre del 1839 in avanti insiste perchè cattolici e ortodossi della sua terra si conoscano e si amino, quale esempio per tutti; soprattutto, nei suoi contatti con Pio IX del 1847, specie con la lettera dell'11 ottobre, fa sentire

¹⁹ Su queste polemiche v. A. Tamborra, *Crisi d'Oriente, guerra di Crimea e polemiche politico-religiose fra cattolici e ortodossi*, in «Clio», 1969, pp. 169—191.

²⁰ Porfirij Uspenskij, *Kniga bytija moego*, Pietroburgo 1896, vol. I, pp. 242—249.

al Pontefice come *ascesa nazionale* slavo-meridionale e *individuazione religiosa* costituiscano gli aspetti di un unico processo, che col tempo potrebbe concludersi con l'auspicata unione con Roma;²¹ a questi problemi si è sensibili anche a Belgrado, dove il sacerdote ruteno Ippolito Terlecki (che il 4 giugno 1847 aveva chiesto al Pontefice di creare una Congregazione religiosa di rito slavo e una sede patriarcale) ha contatti con il metropolita serbo Petar: inviato nella capitale serba da Propaganda Fide nel marzo del 1848 per diffondervi le *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio 1848, non gli fu però consentito di mandare a effetto l'incarico ricevuto;²² infine — dopo il Concilio Vaticano I del 1869—70, dove l'assenza degli Orientali ovviamente non intervenuti fu sentita e sofferta, specie da una personalità come il vescovo di Bosnia e Sirmio J. J. Strossmayer — con l'enciclica *Grande Munus* del 30 settembre 1880, si apre la grande stagione unionistica di Leone XIII: essa si conclude con le Conferenze patriarcali di fine secolo così importanti per l'approfondimento dei rapporti con gli ortodossi,²³ e passa attraverso la riorganizzazione del Collegio greco di S. Atanasio, affidato da lui nel 1897 ai Benedettini — «monaci neri», l'unico ordine che appariva al riparo da qualsiasi sottinteso politico;²⁴ a quest'epoca il protagonista di maggiore spicco rimane sempre Josip J. Strossmayer, che col suo spirito unionistico e con la sua azione appare come l'erede e continuatore di Juraj Krizanić: come questi, e collegandosi agli Apostoli degli Slavi Cirillo e Metodio, egli nel suo lunghissimo governo pastorale vede nell'unione delle Chiese l'obiettivo più elevato dal punto di vista religioso: essa era la strada più sicura e la maggiore garanzia affinché i popoli slavi tutti assumessero il posto che loro spettava nella vita internazionale. Non senza motivo lo storico F. Šišić poteva scrivere: «L'idea della riconciliazione fra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente è l'idea fondamentale dell'anima e della vita del vescovo e ad essa sono intimamente unite tutte le sue ulteriori idee e attività, anche politiche.»²⁵

Soprattutto — e qui il cerchio si chiude — attraverso il comune riferimento a Krizanić Strossmayer si collega direttamente a Vladimir S. Solov'ëv, grazie alla amicizia personale avviata da un soggiorno del pensatore russo a Zagabria nel 1886: significativa è la sua lettera a Strossmayer, sempre del 1866, dal titolo *Quelques considérations sur la réunion des Eglises*, dove come in altri scritti, giunge a concludere che orien-

²¹ Cfr. A. Tamborra, *Niccolò Tommaseo, il mondo ortodosso e il problema dell'unione delle Chiese*, in *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*, a cura di V. Branca e G. Petrocchi, Firenze 1977, pp. 583—628; J. Pirjevec, *Niccolò Tomaseo tra Italia e Slavia*, Padova 1977.

²² M. Ekmečić, *Pokušaji ujedinjenja hrišćanskih crkava 1848 i Južni Slave- ni*, in: «Radovi Fil. Fakultet, Sarajevo», VI, 1970—71, pp. 396; 404—405.

²³ *Verballi delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle adunance della commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S. P. Leone XIII (1894—1902)*, edito pro manuscripto dalla S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Tip. Poliglotta Vaticana, 1945.

²⁴ A. Tamborra, *Il Collegio greco di S. Atanasio e la sua rinascita nel sec. XIX (1798—1897)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 1979, 102, pp. 361—392.

²⁵ F. Šišić, *Korespondencija Rački — Strossmayer*, Zagreb 1931, p. VII.

tali e occidentali sono membri dell'unica Chiesa di Cristo e ciascuna delle due Chiese, sempre che tenda all'unione e non alla separazione, è già la Chiesa universale.

Juraj Krizanić dunque, così come riemerge dalle nebbie della storia nella seconda metà del sec. XIX, per la grande statura intellettuale e morale rimane un personaggio vivo e attuale: la sua «riscoperta» o recupero culturale possiedono un significato permanente, valido per tutti, a Oriente come a Occidente; e mai esso potrà essere cancellato.

ANGELO TAMBORRA

OTKRICE I ZNAČAJ JURJA KRIŽANIĆA U DRUGOJ POLOVICI XIX. STOLJEĆA

Sažetak

Ruski slavist, znanstvenik P. A. Bezsonov imao je zaslugu što je prvi »otkrio« Jurja Križanića tijekom šezdesetih-sedamdesetih godina XIX. stoljeća. On je prvi naglasio njegovu važnost, vidjevši u njemu pobornika ujedinjenja opće (univerzalne) Crkve. Dogodilo se to baš u vrijeme kad, od 1848. godine pa dalje, katolici i pravoslavni ponovno uspostavljaju odnose, susreću se i surađuju na polju vjere i počimaju se tako poznavati na stvaran način. U zadnja dva desetljeća prošloga stoljeća, dva religiozna čovjeka, Vladimir S. Soloviev i J. J. Strossmayer, usko povezani među sobom, gledaju na Križanića kao onoga koji može pomoći pri ujedinjenju Crkava.