

DA PIETROBURGO A ROMA E RITORNO.
STEPAN S. DŽUNKOVSKIJ (1821 – 1870)

ANGELO TAMBORRA

Nel tormentato panorama spirituale, religioso ed anche politico russo dell'Ottocento, a nessuno come a Stepan Stepanovič Džunkovskij può essere applicato a misura il convincimento di Friedrich Schelling, secondo cui solo le anime grandi sono capaci di errare fortemente.¹ Uscito da una famiglia di funzionari (il padre era stato ministro dello zar ed esperto di problemi agrari), egli era nato a Pietroburgo il 10/22 febbraio 1821. Avviato in un primo tempo alla carriera militare nel I° Reggimento dei cadetti, la salute cagionevole consigliò la famiglia a ritirarlo dal corpo, indirizzandolo agli studi universitari, nella facoltà di giurisprudenza, a Pietroburgo. Il giovane si mostrò subito particolarmente dotato e alla fine del 1842 concluse i corsi universitari con la cosiddetta *candidatura* o laurea, sancita da due dissertazioni: una, legata alle sue stesse tradizioni familiari, sul lavoro dei servi della gleba, e l'altra — premiata — di chiara apertura verso l'Occidente, dedicata ai sistemi finanziari dei paesi europei.

Gli studi brillanti e la promettente maturità di Stepan S. Džunkovskij non sfuggirono all'occhio vigile del potente ministro dell'E-

¹ Cf. Schelling 1927–28, Hauptbände 4: 292, 714; 6: 416–417; Ergänzungsbände 2: 480–491; 6: 221.

ducazione S.S. Uvarov, che provvide subito a dare al giovane ventenne i mezzi per perfezionarsi a Berlino nell'arco di un biennio.

Il livello di cultura raggiunto in poco tempo da Džunkovskij come da altri giovani della sua generazione o quasi, come Vladimir S. Pečerin (cf. Tamborra 1985: 3–36), J.V. Kireevskij, P.J. Čaadaev, V.S. Oddevskij, il futuro gesuita I. S. Gagarin o il matematico F.V. Čižov, altro non era che il riflesso dei progressi avvenuti in Russia nell'insegnamento universitario. Anche a Pietroburgo, non diversamente che a Mosca, cui si riferisce la notazione di A.I. Herzen del 1864,

on s'occupait beaucoup de l'Université; et celle-ci était réellement une très grande source de lumières. Noblement dirigée, à travers tous les obstacles d'une réaction fulminante, elle était devenue une tribune de discussion et d'enseignement. Le corps des professeurs, le corps enseignant en général [dai ginnasi in su] a joué chez nous un rôle dans l'éducation du pays et, à quelques exceptions à peu près, un rôle très beau... Luttant contre la pauvreté, livrés sans contrôle à une administration brutale...

i docenti

n'en prêchaient pas moins l'idée de l'indépendance et la haine de l'arbitraire. Le corps enseignant a été, après la littérature, le second représentant de la conscience qui se reveillait... (Herzen 1959: 153–154).

Nel corso dei due anni della borsa di studio a Berlino il giovane Džunkovskij – non diversamente da quanti seguono il fecondo periodo di formazione e di apertura mentale nella Germania romantica – si immerge nello studio della filosofia idealistica tedesca. Soprattutto, spirito profondamente religioso qual'è, è proprio il problema della presenza della religione nella coscienza dell'uomo quello che lo attira. In questo senso egli, nell'accostarsi all'idealismo tedesco nelle sue varie componenti ed espressioni, sarà portato a distinguere, come scriverà più tardi, un hegeliano da un cristiano, l'hegeliano panteista da quello teista (Tillette 1970: 525). Ciò che lo affascina è soprattutto la filosofia di Schelling (del quale segue i corsi a Berlino), come nello stesso torno di tempo era avvenuto per Piotr J. Čaadaev (1793–1856), quegli che con le sue *Lettres sur la Philosophie de l'histoire* dal 1836 in avanti aveva aperto la strada a una profonda crisi di identità e di valori nella *intelligencija* russa dell'epoca (Čaadaev 1950).

La scelta a favore di Schelling contro Hegel aveva per Džunkovskij motivi ben profondi. Schelling, come è bene ricordare, alla tradizione hegeliana ancora ben viva e provvista di largo seguito, aveva

contrapposto una concezione pur sempre idealistica, ma nella quale il teismo tradizionale era affermato con vigore e, in ogni caso, meglio difeso dal pericolo di una sua dissoluzione in un generico panteismo. Se il *secondo* Schelling è indotto a contraddire – o quanto meno a sviluppare in modo diverso – il primo Schelling, allo scopo di accentuare quegli elementi di sviluppo che erano stati ripresi e recati per il momento a conclusione da Hegel, per lui funzione della filosofia è quella di comprendere in sé stessa, al di là del razionale, l'irrazionale. Per questo, nel prendere a suo oggetto quello che viene definito come *cristianesimo*, la sua dialettica si indirizza tutta a costruire un sistema teologico al quale secondo lui dovrà ispirarsi la Chiesa di domani: il cristianesimo del quarto Evangelo, quello giovanneo del *Logos*, era chiamato ad avere il sopravvento sia su quello paolino del protestantesimo, sia su quello petrino del cattolicesimo.

L'accentuazione del misticismo, il valore o peso maggiore dato all'irrazionale sulla scorta del *Logos* giovanneo, nella filosofia di Schelling, il suo senso di costruzione destinata all'avvenire allo scopo di rinnovare il Cristianesimo, tutto questo non poteva non essere colto in tutto il suo significato da uno spirito eminentemente religioso come Džunkovskij.

Se l'hegelianismo aveva trovato in Russia nella prima metà dell'Ottocento un ambiente intellettuale particolarmente recettivo (Cysievskij 1935: 245 e Jakovenko 1940: 3, 13), l'approdo del giovane Džunkovskij a Schelling grazie ai corsi universitari berlinesi veniva incontro come pochi alle necessità del suo spirito. Intorno al 20 marzo 1844 egli, per chiarirsi meglio le idee sul tema della trascendenza, in occasione di una tazza di the in casa Schelling, sottomise al filosofo tedesco un breve manoscritto con quattro interrogativi che non ammettevano risposte ambigue: circa Dio, l'immortalità dell'anima, la divinità di Cristo, l'origine divina delle Sacre Scritture. In conclusione, da Schelling giunge a Džunkovskij una attestazione di fede, frutto di quasi una vita:

una esperienza di quarant'anni mi ha dato la prova evidente che, per essere un buon filosofo, bisogna necessariamente essere un buon cristiano.

Non senza motivo, anni più tardi, nel 1866, appena rientrato in Russia da ortodosso, poteva vantarsi con molta esagerazione di aver con-

dotto Schelling, “patriarca della filosofia tedesca, alle convinzioni cristiane”.²

Confortato o rafforzato nei propri convincimenti religiosi da un uomo della statura di Schelling, Stepan S. Džunkovskij comincia ad avvertire nella propria coscienza la necessità di un ritorno all'unità della Chiesa. Problema sentito fortemente, drammaticamente, anche da Čaadaev, Džunkovskij scriverà nel 1866 di aver iniziato a occuparsi di tale problema sin dal 1843 (cf. Džunkovskij 1866), quando a Berlino ascoltava le lezioni di Schelling. Per questa spinta interiore, sorretta da certo afflato misticheggiante cui si unirà nel tempo una instabilità di carattere che al dire di Xavier Tillette costituisce il tratto dominante della sua personalità, Stepan Džunkovskij evitando di tornare in patria dopo la fine della borsa di studio, prende a viaggiare in lungo e in largo per l'Europa – Olanda, Inghilterra, Germania e “paesi slavi” –, sino ad approdare a Roma presumibilmente nella primavera del 1845. Preceduto nel passaggio dall'ortodossia al cattolicesimo dal principe Ivan S. Gagarin – suo condiscipolo alle lezioni di Schelling a Berlino e nipote della contessa Svečina, fervente neoconvertita che aveva aperto a Parigi un seguito salotto letterario e religioso, dove nel 1848 si farà vedere anche Tommaseo – e dal suo compagno di studi a Pietroburgo Ivan Matveevič Martynov, da Fëdor Golycin, dal conte G.P. Šuvalov e altri, Džunkovskij era passato alla “fede romana”, appunto a Roma, il 12 luglio 1845.

Questo *approdo* a Roma e al cattolicesimo di non pochi russi – appartenenti in genere alla nobiltà più elevata e tutti fortemente animati da quello spirito ecumenico, da quel desiderio di un ritorno all'unità perduta, messi in moto dal fascino intellettuale e religioso esercitato a Pietroburgo da Joseph de Maistre nel primo ventennio del secolo – aveva avuto due ripercussioni immediate: da un lato, a Roma, apriva la strada a notevoli speranze (o se si vuole illusioni), specie fra i Gesuiti, l'Ordine che era stato accolto in Russia da Pietro il Grande sin dal 1707 “ad erudiendum procerum nostrorum juventutem”, e poi aveva trovato rifugio nell'Impero zarista con Paolo I al tempo della soppressione; per altro verso, i vertici della Chiesa sinodale russa e lo stesso Nicola I presero a guardare a questo fenomeno con crescente preoccupazione.

² Pubbl. da Džunkovskij il 20 settembre 1854 a Berlino, secondo un ritaglio dell'epoca conservato alla *Bibliothèque slave* di Parigi, sulla *Preussische Zeitung* o sulla *Nationalzeitung*. Cfr. Tillette 1970: 521-524.

Giusto all'epoca in cui il Džunkovskij compiva a Roma questo passo fondamentale della sua esistenza, queste preoccupazioni della Chiesa ortodossa russa avevano trovato espressione con il soggiorno a Roma nel 1845 di Andrej Nicolaevič Murav'ëv (1806–1874). Vice procuratore del Santo Sinodo e all'epoca il maggiore storico russo della Chiesa ortodossa e del cristianesimo delle origini, egli era giunto nel centro della cattolicità forse per preparare la visita di Nicola I o al seguito di questi. Durante il suo lungo soggiorno scriverà più tardi nei suoi *Rimskija pis'ma* (Lettere romane) del 1846:

cercai di studiare soprattutto l'aspetto ecclesiastico.

Parole amare e persino aspre egli diresse in questo scritto a quanti, fra gli appartenenti all'alta società russa, passavano al cattolicesimo:

invece di approfondire i principî della fede ortodossa dei loro padri ..., seguendo l'educazione viziosa che, sin dalla culla, li ha resi estranei ad ogni idea di patriottismo, essi fanno proprio tutto ciò che gli sembra più a portata della loro intelligenza (Murav'ëv 1846: 5).

Džunkovskij era appunto uno di coloro cui Murav'ëv dirigeva i suoi strali. Soprattutto, come confronto con l'ortodossia, il prestigioso esponente della Chiesa russa sviluppa poi una dura critica alla religione romana, dal sistema delle indulgenze alla *visita* delle chiese, al rituale affrettato per la messa e per i vespri, detto in latino e dunque reso incomprensibile al popolo. Di fronte alla cosiddetta messa *bassa*, che “non dura che dieci minuti”, un ben altro impegno religioso richiedeva la liturgia concelebrata nelle chiese ortodosse:

avrei voluto vedere — scrive — se i più zelanti fra i latini ed i nuovi convertiti, dopo essere rimasti ad ascoltare non seduti ma bensì in piedi, una liturgia di due ore o dei vespri di tre, si fossero decisi di buona voglia a ricominciare le loro preghiere in una chiesa vuota! (Murav'ëv 1846: 195–198).

Al di là di questo confronto polemico circa la liturgia, ciò che il Murav'ëv rimprovera ai teologi cattolici “ultramontani” è di attaccare la Chiesa russa senza averne prima approfondito compiutamente la conoscenza. Questo egli aveva detto a un ignoto sacerdote francese che, sempre a Roma, gli aveva offerto lo scritto del religioso polacco Piotr Semenenko — uno dei fondatori dell'Ordine dei Resurrezionisti — *Przeciwko cerkwi rossyjskiej. Prawda o kościele Bozym i o kościele rossyjskim* (Contro la Chiesa russa. La verità sulla Chiesa di Dio e

sulla Chiesa russa, Parigi 1843), risposta a uno scritto di Murav'ëv del 1841 sulla "verità" della Chiesa universale a proposito della cattedra di Roma e di altre sedi patriarcali. L'ecclesiastico francese non esitò ad ammettere questa carenza di studio e di informazione, che finiva per tradursi in quella che il Murav'ëv definiva mancanza di carità. E la spiegazione, per lui, era una sola, estremamente significativa:

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 faccia a faccia con voi (Murav'ëv 1846: 8).

Nel momento, dunque, in cui Stepan S. Džunkovskij lascia l'ortodossia per il cattolicesimo, il 12 luglio 1845, qualcosa ha cominciato a muoversi, se non altro come consapevolezza di dover affrontare, preliminarmente, un problema fondamentale, quello della conoscenza reciproca.

Poco si sa dei contatti avuti da lui a Roma nel 1845. Forse, nel ristretto ambiente ecclesiastico romano dell'epoca, il fatto che lo stesso *generale* dei Gesuiti, il p. Joan Phil. Roothaan avesse trascorso ben sedici anni in Russia prima dell'espulsione dell'Ordine nel 1818, deve averlo indotto a prendere contatto direttamente con lui. Di origine olandese, "alto e magro", dallo "sguardo indagatore, ma simpatico", come Džunkovskij lo ricorderà nel 1866, il Roothaan univa a una cospicua personalità una forte carica umana e, naturalmente, religiosa:

... abitava in una piccola stanza, contigua a quella in cui visse e morì Loyola e che ora è trasformata in cappella (Džunkovskij 1866),

certamente a Villa Mondragone, nei pressi di Frascati. È difficile dire quanto siano attendibili le memorie di Džunkovskij, pubblicate nel 1866-67, dopo il ritorno in Russia e il rientro nella Chiesa ortodossa. Esse hanno una carica polemica, esprimono il desiderio di compiacere i nuovi superiori ortodossi cui voleva far dimenticare la propria lontana abiura. Tuttavia, al di là di questo stato d'animo, tale scritto può aiutare a seguire una certa fase della vita di questo personaggio tormentato, privo di vero equilibrio interiore. Al racconto, dunque, si deve fare più di una tara.

Probabilmente, poco dopo l'adesione al cattolicesimo, Džunkovskij deve aver espresso al padre generale Roothaan il desiderio di entrare nell'Ordine dei Gesuiti. Con lui per circa un mese ebbe numerose conversazioni:

al Roothaan — ricorda — piaceva la mia sincerità (*otkrovennost'*) e la chiara esposizione della situazione degli affari religiosi, secondo puri fatti, raccolti nel corso dei viaggi in Inghilterra, Olanda, Germania, paesi slavi, nelle conversazioni con illustri ecclesiastici, politici e uomini di scienza.

Uno degli argomenti, certo il più importante, erano i “piani” per giungere all'unione delle Chiese di cui Džunkovskij dice di essersi occupato sin dal 1843, quando studiava a Berlino: il Roothaan più volte ne parlava con lui a quattr'occhi. Naturalmente, a distanza di ventitre anni e tornato in seno alla Chiesa ortodossa, Džunkovskij tiene a chiarire “adesso” ai lettori del *Russkij Invalid* che

non si trattava di unione ma per così dire della sottomissione del mondo intero al papa romano.

Durante il soggiorno a Roma, fra il giovane russo e l'anziano, navigato *papa nero*, come già allora veniva chiamato al dire di Džunkovskij il *generale* dei Gesuiti, si doveva essere stabilita una corrente di simpatia:

Non capisco come io potessi interessare Roothaan, ma da fatti costanti nel corso di un settennio, so che il Roothaan teneva in considerazione le mie opinioni. Soprattutto gli piaceva che in me non vi fosse la minima esaltazione.

Džunkovskij era pronto a sottolineare che si dovesse agire con gradualità, non importava se la meta dell'unione delle Chiese potesse essere raggiunta “solo dopo cento anni”;

spesso anche aggiungevo: non bisogna aver fretta, ma occorre agire: *Deus patiens quia aeternus...*

Džunkovskij nell'agosto del 1845 partì per Parigi insieme al suo compagno di studi a Pietroburgo Ivan Matvevič Martynov, “un giovane buono, laborioso e pieno di talento”; destinato a rimanere nell'Ordine dei Gesuiti insieme ai suoi confratelli Ivan S. Gagarin e Evgenij Balabin diverrà una delle colonne dell'impegno unionistico spiegato dall'*Oeuvre des Saints Cyrille et Méthode*, a Versailles e poi a Parigi a partire del 1855. Džunkovskij insieme a Martynov entrò nel noviziato di St. Acheul, alla periferia di Amiens, il 19 settembre 1845, dove fra i superiori vi era il p. Ravignan, grande predicatore e sempre ricercato dai salotti intellettuali di Parigi e di Francia. In noviziato, ormai avanti a lui di due anni, ritrovò il principe Ivan Sergeevič Gagarin, che lo aveva preceduto negli studi a Berlino, passando poi

anch'egli per Roma. Džunkovskij rimase nel noviziato due anni e nella serie di "appunti" o *zapiski*, come chiama il lungo scritto comparso a puntate sul *Russkij Invalid* fra l'ottobre del 1866 e il febbraio del 1867, egli offre una visione polemica dell'esperienza compiuta nella massima istituzione formativa dei Gesuiti di Francia.

Rifiutato il suggerimento, avanzato dal p. Ravignan di rimanere cattolico e Gesuita solo "copertamente", conservando così il proprio patrimonio e il diritto di rientrare in Russia per agire anche e soprattutto in patria, il Džunkovskij seguì il corso degli studi secondo le cadenze e le regole stabilite da Ignazio di Loyola; per il lettore russo esse erano una novità e Džunkovskij le descrive minutamente: il noviziato di due anni, di cui — polemicamente — sottolinea lo scopo principale, quello di

distruggere la coscienza e nel farne un eco passiva dell'Ordine;

lo scolasticato — secondo grado dell'istruzione — per il quale il russo individua uno

"scopo visibile, senz'altro profondo" che era "l'insegnamento perfettamente sistematico e pratico della filosofia e soprattutto della teologia";

l'altro obbiettivo, quello "invisibile" era "la casistica" la quale

non soltanto riesce a soffocare definitivamente la coscienza, ma insegna a soffocare anche quella degli altri;

seguiva infine la cosiddetta terza probazione in cui, secondo l'indole, la specifica preparazione in sede scientifica, culturale e spirituale di ciascuno, venivano formati gli uomini indirizzati ad agire nella società, cui si mescolavano

gli uomini destinati a lavorare per gli scopi dei Gesuiti e della teocrazia universale romana.

Di qui la conclusione ovvia di questo primo articolo di Džunkovskij (apparentemente obbiettivo, ma in realtà tendenzioso e polemico):

... lo Stato renderà un servizio a sé stesso ed anche ai Gesuiti di ogni genere, se ostacolerà la loro attività e se distruggerà il loro Ordine. Ciò che essi hanno di buono, rimarrà anche senza di loro.

Significativamente, Džunkovskij non esita a sottolineare come proprio a St. Acheul fu preparata la ricostituzione dell'ordine dei Gesuiti, ad opera di Pio VII nel 1815 grazie "agli elementi e alle tradi-

zioni”, conservate in Russia dai Gesuiti. Per lui, Caterina II e Paolo I, sulla linea inaugurata proprio da Pietro il Grande nel 1707,³ nel proteggere i Gesuiti allo scopo di “trarne vantaggio per la Russia”, commisero un errore, che fu compreso da Alessandro I: nel trovarsi in mano l’educazione dell’alta nobiltà russa, il risultato fu che numerosi esponenti dell’aristocrazia e famiglie intere passarono al cattolicesimo; così, per Džunkovskij, “i Gesuiti privarono questa gente di tutti i sentimenti di un sano patriottismo”, questi convertiti “divennero estranei o nocivi per la Russia”. Giudizio solo polemico, frutto di un animo esacerbato, fuori da ogni realtà storica, che ha visto gli elementi di maggiore spicco fra i russi divenuti cattolici – da V.I.S. Pečërin a G. P. Šuvalov, da Gagarin a J. J. Martynov, da Evgenij Balabin ai Volkonskij e tanti altri – sempre sentirsi fortemente legati alla madre patria, le cui vicende furono da essi seguite con vivissima tormentata partecipazione, come durante le guerre o all’epoca della liberazione dei servi.

Chiamato col semplice appellativo di “frère Etienne”, il ripensamento della sua esperienza lo porta a ripercorrere i ritmi di ogni giorno, la pratica degli Esercizi spirituali, le regole dell’esame di coscienza, persino l’umiltà dei lavori, come la pulizia dei cessi affidata al principe Gagarin, in una parola tutto il processo di formazione del Gesuita, esposto con distacco polemico e un astio senza mezzi termini. Tuttavia non manca qualche apprezzamento, là dove ad esempio il Džunkovskij sottolinea come dagli Esercizi spirituali del Loyola

si potrebbero estrarre molte cose bellissime, se quest’albero non fosse piantato nel suolo marcio del papismo romano.⁴

Tutto sommato, il breve periodo di sette anni passato dall’irrequieto russo nella Compagnia di Gesù è tutto occupato dal processo di

³ Cfr. Tamborra 1959: 5–45, rist. in 1986: 161–197. Il 20 / 31 ottobre 1706 Pietro faceva comunicare al pontefice Clemente XI il consenso all’esercizio del culto cattolico in Russia, all’erezione di una chiesa in pietra e a istituire “floquentissimum informatum scholarum gymnasium ad erudiendum præcipue procerum nostrorum juventutem”, oltre che la libertà di passaggio per i missionari diretti in Cina.

⁴ Cf. Džunkovskij 1866 (21 dicembre 1866–2 gennaio 1867). Il giornale *Russkij Invalid* (L’invalido russo) fu fondato nel 1813 per provvedere alle necessità dei soldati russi invalidi e feriti nelle guerre contro Napoleone. Aperto sostenitore delle riforme di Alessandro II che culminarono con la liberazione dei servi della gleba, dopo il 1861 divenne un giornale militare, politico, letterario e scientifico, sotto la direzione dello scrittore N. Pisarevskij e, dopo la metà del 1862, organo ufficiale del ministero della Guerra. (Cfr. *Enciklopedičeskij Slovar’* 1899, vol. 27: 326–327).

formazione, in un raccoglimento che lo tiene al riparo dalle tensioni che, in Francia come a Roma e nella stessa Compagnia, caratterizzano questa epoca tormentata. Nel 1846 il noviziato fu trasferito da St. Acheul a Vannes, sempre alla dipendenze del p. Edouard de Lehen quale maestro dei novizi, col quale Džunkovskij conserverà rapporti amichevoli e fiduciosi anche quando sarà uscito dalla Compagnia. I primi voti furono da lui pronunciati il 24 novembre 1847 per poi passare direttamente agli studi di teologia a Laval, Maison Saint-Michel (1847-1849), ma non riesce a superare gli esami del secondo anno. Trasferito allo scolasticato di Vals-près-Le-Puy per il terzo anno, l'anno successivo (1850-51) prosegue privatamente gli studi del quarto anno di teologia nella casa di Dôle, dando una mano a redigere la storia di questa residenza.

Malgrado che il processo formativo e gli studi teologici proseguissero col ritmo consueto, collaudato da secoli, qualche cosa nei rapporti di Džunkovskij con l'Ordine comincia a non funzionare. Si ha l'impressione che egli sia insofferente della rigida disciplina, che nella sua irrequietezza e bisogno di vita attiva, voglia stringere i tempi nel passaggio all'azione *sul campo*, religiosa e pastorale. Soprattutto, non diversamente dal suo confratello più anziano I. I. Gagarin, il suo pensiero è fisso alla Russia e a tutto il mondo slavo, ai cristiani separati. Così, non passano due anni dal suo ingresso nella Compagnia che già — con notevole presunzione o se si vuole scarsa consapevolezza dei propri limiti anche gerarchici — vuol dire la sua circa gli orientamenti e le scelte dell'intero Ordine. Ecco dunque, il 21 giugno 1847, indirizzare al p. generale Joan Phil. Roothaan il promemoria *Observations sur quelques moyens à prendre pour la conversion des hérétiques et des schismatiques*.

Nonostante il titolo, in queste osservazioni non si esce dal generico, ricalcando cose ovvie e risapute. Così, per quanto riguarda la Russia, Džunkovskij, sottolineando "le caractère particulier d'un peuple dont l'histoire est séparée de l'histoire des peuples de l'Occident", la diversità di credenze, di usi, di orientamenti delle varie classi, "enfin l'importance de ce pays exigent beaucoup de circonspection pour juger sur les moyens de le reconcilier à l'Église": l'attaccamento del popolo alle tradizioni, i pregiudizi contro la Chiesa (cattolica), "son dévouement à l'autorité" ecc. sono tutti elementi di cui si deve tener conto; fondamentale è non "choquer" il rito, "car le peuple voit en lui toute l'essence de sa religion et l'histoire montre qu'il est disposé à le défendre jusqu'à la mort".

Proprio questo attaccamento al rito apre la strada a pregiudizi molto radicati, come “l'idée du catholique mêlée avec l'idée de polonais”, mentre altri giungono dall'Occidente. In queste condizioni è indispensabile

tâcher de faire connaître aux russes la distinction du rite et du dogme, en respectant le premier et en ne cédant même une iota pour le second... N'ayant en général que la suprématie du Pape qui répugne à l'union de la Russie, on peut tâcher en s'appuyant sur ce point de pacifier les autres choses ...;

in una parola, occorre distruggere il pregiudizio “qui fait les mots catholique et polonais comme synonymes”.

Il rispetto dell'autorità poi è “si grand” che non si può mettere da parte i poteri costituiti: per l'imperatore essere ostile ai cattolici significa “se montrer protecteur de l'Église russe”, mentre le leggi russe consentono il proselitismo soltanto alla Chiesa ortodossa. Per superare lo scoglio polacco si può tentare di avere un collegio della Compagnia di Gesù a Odessa e anche a Pietroburgo, ripercorrendo dunque vecchi binari, risalenti all'epoca di Pietro il Grande, di Caterina II e di Paolo I:

la vocation des russes et le danger qui court en Russie l'éducation influencée par la philosophie allemande peuvent motiver cette permission.

Uno spirito di riconciliazione preparerebbe la strada sollecitando il governo

à former une commission pour considérer les moyens de rétablir l'unité de l'Église, en partant de l'histoire de la séparation et conformément aux prières de l'Église russe elle-même sur cet article.

Nel volgere poi lo sguardo all'Austria cattolica, posta tra la Germania razionalista e la Russia scismatica, e che ha nel suo seno protestanti, scismatici “et une grande population slave”, in essa

quelques savants⁵ slaves ont formé des tendances qu'on appelle Panславisme, où l'idée nationale semble dominer l'idée religieuse.

È dunque indispensabile spostare l'attenzione del clero dalla nazionalità verso Dio, “se mettre en rapport avec les Slaves savants”, richia-

⁵ Si riferisce evidentemente al croato L. Gaj e agli esponenti della *intelligencija* ceca e slovacca dell'epoca e alla cosiddetta *reciprocità slava*.

mandoli ai valori della religione “sans gêner aucunement leur nationalité”. Quanto ai protestanti e agli scismatici, compresi quelli della Turchia e della Grecia, si dovrà “agir selon les circonstances”. Per raggiungere questi obiettivi, Džunkovskij pensa a una missione permanente, affidata alla Compagnia di Gesù e composta da dieci o quindici membri, che conoscano le principali lingue moderne:

Dieu, par la vocation de quelques russes, semble déjà montrer ses vues à l'égard de ce pays (Archivum Romanum Societatis Jesu, France 5-7, 10, con lettera del 21 giugno 1847).

Queste *Observations* di Džunkovskij avevano avuto un precedente, due anni prima, il 9 febbraio 1845, in un *Mémoire sur le schisme et la nationalité slave*, invitato al generale p. Roothaan dall'altro confratello russo di noviziato, Ivan S. Gagarin. Questi ebbe a scrivere:

L'idée mère de ce plan ... consiste à prendre pour base de son action non plus la Russie seule, mais l'ensemble de tous les peuples slaves, afin de faire servir les Slaves catholiques à la conversion des Slaves schismatiques.

La risposta del p. generale Roothaan ai suggerimenti di Džunkovskij, inviatagli il 10 luglio 1847, fu molto precisa, senza mezzi termini e tale da non lasciare il minimo dubbio circa lo scarso fondamento delle proposte avanzate dal giovine novizio. Anzitutto, come premessa il vecchio e saggio p. Roothaan ricorda a Džunkovskij il principio imprescrittibile dell'*obbedienza*:

Vous savez que l'indifférence,⁶ sous la direction de la sainte obéissance est indispensable, même pour ce qui est bien en soi. Je verrai dans cette indifférence une disposition qui donne plus d'espoir de réussir dans une oeuvre si grande, que si pour cette oeuvre vous abandonniez votre vocation”.

Circa la sostanza delle *Observations*, il generale le ha trovate

“très justes et parfaitement conformes à l'esprit de la Compagnie”, ma “quant à la politique il est bien clair qu'elle est absolument hors de notre sphère. Et pour la Russie, se serait un triste préjugé, si l'Empereur croyait que le catholicisme s'opposerait à son trône”.

⁶ Institutum Societatis Jesu 1893, vol. 2: 100, n° 5; cf. anche vol. 3, indice p. 637. “Indifferentia”: “Parati sint Nostri, praesertim Professi et Coadiutores formati, ad quaevis munia Societatis in quovis loco obeunda”.

Infine, con molta fermezza, un sereno e concreto richiamo alla realtà:

Mon cher frère, ces plans pour l'union, tant bon qu'ils sont, j'avoue qu'ils me semblent, au moins jusqu'ici, plus théoriques que pratiques. Ce qui pourtant n'empêche pas qu'on ne puisse et qu'on doit faire les tentatives que le temps montre possible. Dieu a peut-être ses desseins en appelant à la Compagnie plusieurs excellents sujets de cette nation. Qui sait? Le reste ne sert par un empêchement. On obtiendra facilement pour les Nôtres, russes d'origine, reprendre pour tel but le rite ruthénien. Mais, mon cher frère, tout cela pour le moment à la Providence (*Archivum romanum societatis Jesu*, Register epistolarum ad provinciam Franciae, 3, 1842–1847: 335–336).

La lettera del p. Roothaan, serena ed equilibrata, riconduce dunque Džunkovskij sul terreno della realtà, col richiamo fermo ed esplicito all'obbligo della *indifferentia*, cioè dell'obbedienza. Egli continua i suoi studi a Saint-Acheul in veste di scrittore e *operarius* nel 1851–52 e viene ordinato sacerdote il 29 gennaio del 1852 dal vescovo di Amiens. Pochi mesi più tardi, sempre come *scriptor et operarius* viene trasferito a Parigi nella residenza gesuitica di rue du Regard:

à peine installé, il deplie dans la capitale une activité fébrile de publiciste et d'apôtre qui s'intensifiera encore au lendemain de son départ de l'Ordre.

Nel sentirsi libero di agire, con un atteggiamento se si vuole moderno in contrasto con le consuetudini dell'epoca, promosse associazioni religiose miste di uomini e di donne, dedicandosi in particolare all'elemento femminile. Di qui, non poche lamentele raggiunsero a Roma il p. generale Roothaan che si indusse a scrivergli nell'ottobre del 1852, invitandolo a non affidarsi “à vos propres lumières”. Messo da parte dalle comunità miste, il p. Roothaan che nutriva stima e affetto per Džunkovskij, era riluttante ad allontanarlo dall'Ordine, tanto da scrivere al Provinciale di Francia Studer:

s'il ne demande pas sa démission, on ne peut pas la lui donner.

Ma ormai il rapporto di Džunkovskij con la Compagnia si era profondamente incrinato e le dimissioni ai primi del 1853 divennero inevitabili, specie dopo il giudizio severo espresso il 1° gennaio 1853 dal p. Ravignan, uno dei superiori di maggiore prestigio:

Ce père est nuisible à la Compagnie per ses indiscretions. C'est un esprit malade. Il parait incompatible avec notre vie régulière et raisonnable.

Certo individualismo, l'insofferenza verso la disciplina dell'Ordine, un attivismo che non ammetteva freni furono all'origine delle dimissioni, presentate alla fine di gennaio del 1853 e trovano conferma nell'attestato rilasciato a Džunkovskij dal p. provinciale Fr. Studer il 29 gennaio:

...Sa santé, le besoin d'une vie plus active, des travaux utiles, que gêne le frein d'une règle commune, sont les motifs de la sortie de la compagnie. M. Etienne Djunkovskoj a fait preuve de piété, de zèle et de talents, et quittant aujourd'hui notre société sans mériter des reproches, notre ancien frère emporte avec nos regrets toute notre estime et notre affection.⁷

Conosciuto a Parigi come l'*abbé Étienne* e ormai libero e sollevato dalla rigida disciplina dei Gesuiti, Džunkovskij – la cui uscita dall'Ordine era stata vista con rammarico dal generale Roothaan – non interruppe i rapporti con superiori e confratelli specie i padri Martynov, Balabin, Astromov, Fouillot, il suo *maestro* al noviziato de Lehen ed altri. Ma ormai seguiva la sua strada come sacerdote secolare, dedicandosi all'apostolato e alla cura d'anime con centro la chiesa di Sainte-Geneviève, presso il Pantheon. Con una attività senza respiro, si prodiga in tutte le direzioni, nella quale forse si deve riconoscere una eco, in forma cattolica, di quello stesso populismo o *andata nel popolo* di cui certo non gli era mancato l'esempio dalla Russia: confraternite per i ciechi, per gli orfanelli, società di beneficenza, una missione per gli operai tessili alla periferia di Parigi, una *Oeuvre des Allemands* non lungi da Sainte-Geneviève lo vedono animatore e protagonista, con spiccato impegno — appunto populista — a favore dei poveri e dei derelitti. In breve, diviene molto conosciuto e popolare, anche presso gli stranieri, predicando egli oltre che in francese anche in tedesco.

Di pari passo Džunkovskij avvia un'ampia e articolata attività pubblicistica, collaborando a *L'Ami de la Région*, a *L'Univers*, a *La Voix de la Vérité* fra il 1852 e il 1854. Al centro dei suoi interessi sono i problemi del mondo slavo, la situazione dell'ortodossia e, in primo luogo, quel problema dell'unione delle Chiese che dal 1843 in avanti aveva guidato i suoi passi verso Roma. Proprio quest'ultimo argomento, così vivo nella coscienza dei cattolici e particolarmente in Francia, a partire dalla *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio 1848 con cui il pontefice li invitava all'unione con Roma, Stepan

⁷ Lettera pubbl. da Džunkovskij nello scritto polemico 1866: 7. Vedi più avanti.

Džunkovskij dedica una serie di articoli sul periodico cattolico-conservatore *L'Ami de la Religion* nella primavera del 1853.

Vari sono i motivi che devono indurre i cattolici – agli occhi di Džunkovskij e, dunque, della rivista – a lavorare con grande impegno per il ritorno della Russia ortodossa all'unità con Roma.

Anzitutto, le tendenze verso l'indebolimento della fede e lo scaldamento dei costumi, “ne peuvent que s'aggraver par le retard de la conversion”: solo diventando cattolica la Russia avrà “toutes les facilités dans sa lutte contre l'anarchie, l'impiété et l'immoralité”. In presenza poi dell’“état agressif du schisme”, sottolineato da conversioni in massa, coattive, come quelle del 1839 contro cui Gregorio XVI ebbe a protestare pubblicamente, è alla Francia che spetta un compito di primo piano:

la littérature française peut être encore un moyen puissant pour la conversion d'un pays où les grands sont disposés à s'inspirer des idées françaises en tout qui n'est pas dangereux sous le rapport politique et où le peuple ne fait qu'imiter et suivre l'impulsion que lui donnent les grands (*L'Ami de la Religion*, vol. 127: 538, 3 marzo 1853).

Per l'articolista (che riprende alcune idee espresse al generale dei Gesuiti il 21 giugno 1847 nel promemoria citato), il popolo della Russia — dove le parole popolo, popolazione (cioè *narod* n.d.r.) possiedono “une étendue beaucoup plus vaste qu'en France” — ha un grande attaccamento alle tradizioni ancestrali. Di qui i pregiudizi verso la Chiesa cattolica che usa il rito latino. Ma questi pregiudizi non hanno motivo di esistere perché Roma, “loin de vouloir combattre ses rites, tient à les respecter” soprattutto a partire da Benedetto XIV. Infine, il rispetto e la devozione del russo per l'autorità civile e religiosa è tale che

il ne considère pas les personnes auxquelles il obéit, ni leurs défauts, ni leurs crimes, mais uniquement Dieu pour lequel il croit obéir à ses papes, à son empereur, à ses seigneurs, à ses parents. Ce dévouement est une preuve que, si la conversion venait d'en haut, sans blesser ses rites et ses usages auxquels Rome défend de toucher, tout le peuple se convertirait en même temps (*L'Ami de la Religion*, vol. 127: 646, 15 marzo 1853).

Grandi speranze la rivista ripone nella nobiltà russa

“si on la considère sous le rapport des chances du retour de ce pays au catholicisme”, visto che essa “vit de la vie de l'intelligence, de la vie européenne”,

con ampia influenza in tutto il paese:

... Dans ces dernières années, la noblesse russe a exclusivement offert le spectacle des conversions. Ces conversions permettent de concevoir de grandes espérances d'un retour de la Russie à l'orthodoxie. La famille Galitzine, entre autres, en a fourni à elle seule un nombre considérable (*L'Ami de la Religion*, vol. 128: 307, 7 maggio 1853).

Naturalmente, agli occhi di un periodico conservatore come *L'Ami de la Religion*

le gouvernement monarchique simple offre actuellement plus de chances que tout autre pour le retour de la Russie au catholicisme.

Al contrario, nulla avrebbe a guadagnare il cattolicesimo dall'introduzione, per ipotesi, in Russia di un governo costituzionale o repubblicano, come si è tentato di fare nel 1848 in Austria e in Prussia.

Infine, quanto a cetto dirigente in condizione di offrire molte "chances" per il ritorno della Russia all'unità con Roma, vi è soprattutto la diplomazia. I motivi che fanno sperare in essa sono

la finesse et l'habilité traditionnelles de cette diplomatie qui pourra discerner facilement de quel côté se trouve la vérité, et aidera à trouver les moyens d'exécuter le retour de la Russie au catholicisme, sans secousses et sans danger pour la position du gouvernement vis-à-vis du peuple et du clergé, et de l'Empire russe vis-à-vis du Pape.

A questo si aggiunga

l'honnêteté et la conscience personnelle de ses diplomates,

non pochi dei quali sono o sono stati cattolici o hanno sposato "des catholiques pieuses" (*L'Ami de la Religion*, vol. 130: 141-146, 20 ottobre 1853).

Improvvisamente, nonostante i vasti consensi e le indubbe soddisfazioni morali, Džunkovskij abbandona tutto – opere caritative e di apostolato ed anche la vasta attività pubblicistica: ai primi del 1854 egli lascia Parigi e parte per Roma.

Quali i motivi di una decisione così drastica ed immediata? Non c'è dubbio che l'attività pubblicistica che si affiancava a quella pastorale e religiosa, condotte con ritmi incalzanti, senza respiro, dopo due anni dovevano averlo letteralmente stroncato. Di più, lui che veniva da seri studi filosofici alla scuola prestigiosa di uno Schelling e poi dei Gesuiti, deve averne sentito tutta la vacuità e inconsistenza.

Questo, tuttavia, non può bastare e la spiegazione più plausibile è un'altra: Džunkovskij, sempre rimasto fortemente legato alla patria lontana, non sopportava il clima acceso di *crociata* politica, religiosa oltre che militare, instauratosi nella Francia del Terzo Napoleone durante la crisi d'Oriente del 1853-56.

La crisi d'Oriente che ebbe il suo epilogo militare nella guerra di Crimea e diplomatico con il Congresso di Parigi del 1856, sin dall'inizio ebbe a presentare una singolare "commistione di sacro e di profano, di interessi religiosi e politici". Questo, specie dal momento in cui lo zar Nicola I, nell'attaccare l'Impero ottomano occupando i Principati danubiani, nel suo proclama non esitava a presentare questo atto come una difesa della religione, naturalmente quella ortodossa (cf. Martini 1958a: 594). Proprio per questo e sempre "sotto il rapporto religioso" le preoccupazioni della Santa Sede erano notevoli; di conseguenza, anche su sollecitazioni del Ministro degli Esteri francese Drouyn de Lhuys essa vide in una mediazione austriaca l'unico mezzo per veder tutelati "gli interessi cattolici": "purtroppo la Russia è il più formidabile nemico che abbia la Chiesa cattolica", ebbe a scrivere il Nunzio a Vienna Viale Prelà al card. Antonelli il 6 agosto 1853 (cf. Martini 1958a: 596).

Eppure, nonostante questa posizione di fondo che non verrà mai smessa, la diplomazia zarista era stata abile nel cercare di legare a sé la Sede Apostolica specie in vista delle trattative di mediazione di Vienna. Ma, nonostante una insidiosa lettera di Nicola I a Pio IX del 5/17 novembre 1853 — nella quale lo zar si diceva estraneo "à toute idée de rivalité religieuse" per dedicarsi "à la garantie des intérêts du christianisme et de l'humanité" — il pontefice fu ben fermo nel replicare il 27 febbraio 1854 che i suoi "sacri doveri" gli imponevano di "sostenere e proteggere esclusivamente i principj cattolici" (Martini 1958b: 153-156).

Ai primi inizi della crisi d'Oriente, aveva visto la luce a Mosca in russo, con due edizioni, nel 1852 e nel 1853, un breve saggio dal titolo *Slovo kat. pravoslavija Rimskomu katoličestvu*. Esso era dovuto a quel Andrej Nikolaevič Murav'ëv (1806-1874) che — si è visto — aveva soggiornato a lungo a Roma nel 1845. Alla edizione russa fece subito seguito la traduzione in greco, in polacco ed in francese. A Parigi, con la traduzione di Alexandre Popovitski, l'opera fu pubblicata nel 1853 sotto il titolo: *Question d'Orient et d'Occident. Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain*. (Insieme ad una raccolta di lettere ed altri scritti, tale traduzione francese fu ripubblicata a

Mosca nel 1856 sotto il titolo complessivo, di notevole significato in quel momento, di *Question religieuse d'Orient et d'Occident*).

La veste ufficiale dell'autore, il Murav'ëv, vice procuratore del Santo Sinodo, il momento in cui tale operetta venne alla luce e le diverse traduzioni sono tutti fatti altamente indicativi. In particolare le traduzioni significavano che la *Parole* dell'ortodossia era rivolta sia al mondo orientale che aveva come centro Costantinopoli, sia al forte e combattivo cattolicesimo polacco contro cui il Santo Sinodo e il governo russo mantenevano in piedi, da anni, una dura azione di erosione o, diciamo così, di contenimento, sia verso la Sede di Roma e gli ambienti cattolici dell'Occidente: una triplice direzione di propaganda o di affermazione dottrinale che faceva sentire in pieno al patriarcato di Costantinopoli la solidarietà della Chiesa ortodossa russa.

L'opuscolo del Murav'ëv era troppo importante perché potesse, a Roma, essere passato sotto silenzio. Pronta, dunque, fu la risposta di *Civiltà Cattolica*, con una serie di articoli dovuti personalmente al p. Luigi Taparelli d'Azeglio, dal titolo complessivo *Parole di un Cattolico romano in risposta alla parola dell'ortodossia greco-russa e I Luoghi Santi*⁸.

Secondo quanto si legge nel *Diario di Civiltà Cattolica*, Pio IX, dopo aver parlato al direttore della rivista della Compagnia di Gesù, p. Calvetti,

delle cose d'Oriente e degli articoli che ne fa la *Civiltà Cattolica*, (...) li farà tradurre in francese per spargerli (...) e in fine se ne comporranno libretti da mandare a Sua Santità per distribuirli (2 gennaio 1854);

il 2 marzo, il pontefice approva che il gesuita russo p. Gagarin curi "l'edizione francese dell'opuscolo contro i Greco-Russi" i cui articoli del p. Taparelli sono da lui lodati "assai" (2 maggio 1854) (*Carteggi del p. Luigi Taparelli* 1932: 36).

In realtà, gli articoli del Taparelli d'Azeglio, si devono alla iniziativa della stessa Segreteria di Stato, per tramite del sostituto mons. Berardi e il 28 febbraio 1854 il card. Antonelli — nel far propria l'idea di riunirli in opuscoli e dare ad essi l'identica area di diffusione

⁸ Cfr. "Civiltà Cattolica", serie 2, t. 5, 1953: 292-315, 402-416, 609-621; serie 2, t. 6: 38-53; serie 2, t. 6: 129-144. Tali articoli furono erroneamente attribuiti da C. Sommervogel S.J. (*Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, Bruxelles-Parigi* 1986) al p. Gagarin.

avuta dal volumetto russo — così scriveva al Nunzio a Parigi, mons. Carlo Sacconi, arcivescovo titolare di Nicea:

Appena apparve in francese il libretto, tradotto dal russo *Question religieuse d'Orient et d'Occident. Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain* sorse la *Civiltà Cattolica* per combatterlo ne' suoi fascicoli. Dopo questo sforzo de' nemici della comunione romana per sostenere la unità della Chiesa orientale, si sono pure usati altri mezzi per far circolare e spargere de' nuovi errori sulla storia de' Luoghi Santi. Essendosi giudicato necessario comprendere insieme alla citata confutazione anche quella delle più recenti false dottrine, di cui ho parlato, invio a Lei un manoscritto relativo, interessandola a farlo pubblicare per cura di qualche editore e per proprio di lui conto, al quale perciò dovrà consegnarsi senza farne apparire affatto la provenienza (A.S.V., Segreteria di Stato, Rubrica 248, fasc. 1, n. 134).

L'opuscolo, che raggiunge le 231 pagine, compare infatti di lì a pochi mesi, nel giugno dello stesso 1854, per i tipi dell'editore parigino Julien Lanier, sotto il titolo: *La question religieuse en Orient. Réfutation d'un écrit intitulé Parole de l'Orthodoxie catholique au Catholicisme romain*.

Il 23 giugno 1854 il Nunzio a Parigi si faceva premura di inviare alla Segreteria di Stato una quarantina di copie:

Ho ritenuto, scrive il rappresentante pontificio a Parigi al card. Antonelli, una diecina di esemplari in Nunziatura per distribuirli a delle persone di riguardo o che s'interessano a sì importanti questioni e che all'occasione possono valersi del sullodato lavoro per farne parlare come si conviene qualche buon giornale o per qualche scritto che siano per pubblicare sulla detta materia.

Come si vede, non ci si trova in presenza di una polemica pubblicistica privata e dunque irresponsabile, ma di due prese di posizione ufficiali della Chiesa ortodossa e della Chiesa cattolica; partite, rispettivamente da Mosca e da Roma, tali prese di posizione ricercano e trovano diffusione nella Parigi del II Impero, l'unico centro europeo che agisse veramente quale cassa di risonanza di idee politiche, religiose, sociali, di mode letterarie e artistiche.

Questo fatto, veramente straordinario, di una polemica diretta anche se inconsapevole fra il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa e la Santa Sede è di tale portata da mutare profondamente i termini di valutazione dei due opuscoli ed esigerebbe un loro puntuale confronto. Ma esso non va al di là dell'analisi polemica delle differenze rituali e liturgiche e soprattutto dottrinali, ben note.

La polemica fra la Sede Apostolica Romana ed il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa, rappresentava in ogni caso un fatto positivo. Ma l'aspetto dottrinale e teologico di questi contatti e contrasti continua a rimanere condizionato da una situazione politica di tensione, anzi di rottura, che si ammanta di motivi ideologici e religiosi. Intorno alla crisi d'Oriente, infatti, (che si è aperta, è bene sempre tenere presente, sul contrasto occasionale per la protezione dei Luoghi Santi, disputata tra la Russia ortodossa e la Francia cattolica), tutto un tempestoso vento di propaganda ufficiale, ufficiosa o di comune pubblica opinione tende a contrapporre l'Oriente "ortodosso" che ha come centro la Russia zarista ad un Occidente "cattolico" che vede il suo profeta armato nell'Imperatore dei Francesi.

Di fronte all'iniziativa della Russia zarista, che da Pietro il Grande, e dalla sua campagna del Prut del 1711 in poi, è oggetto di diffuse preoccupazioni europee, una reazione unanime accomuna governi e pubblica opinione, uomini politici ed esponenti della vita culturale, laici ed ecclesiastici. Proprio in questo torno di tempo quel concetto di "Oriente" che si contrappone ad un "Occidente" a cultura latino germanica e di religione cattolica o riformata, si viene mutando nelle coscienze: per secoli, dalla metà del '400 in poi, individuato nel Turco accampato nel cuore del continente, con l'esaurirsi del potere ottomano e la sua crisi sempre più visibile, ora per Oriente *tout court* si intende la Russia zarista, autocratica ed ortodossa. La sua spinta espansiva verso l'Europa danubiano-balcanica si ammanta di motivi ideologici quali la solidarietà di razza o di religione con i cristiani ortodossi dei Balcani, mentre un nazionalismo sempre più esasperato trova nella formula dell'onnipotente ministro della Pubblica Istruzione Uvarov — ortodossia, autocrazia, nazionalità — il mezzo per esprimere il fondamento vero del potere zarista.

Se in Russia spetta alle correnti slavofile, e poi passo passo divenute panslaviste, la responsabilità di essere all'avanguardia in queste concezioni di contrapposizione e di contrasto ideologico, nell'Occidente dell'Europa la palma va data al Secondo Impero e al regime clericale che lo sostiene ed esalta.

Il punto più alto dell'alleanza, di certo matrimonio di convenienza fra il *trono* del Terzo Napoleone — che come ha ben messo in luce Franco Valsecchi, sente intimamente la "missione" di ripercorrere le orme del primo — e l'*altare* della Chiesa di Francia, viene raggiunto all'epoca della crisi d'Oriente.

La questione dei Luoghi Santi e la successiva guerra di Crimea agli occhi del clero francese assumono ben presto un aspetto di "cro-

ciata". Napoleone III che ha più che mai bisogno dell'appoggio clericale alla sua recente investitura imperiale avverte tutti i vantaggi di questa contaminazione anche in vista della condotta della guerra e per galvanizzare l'impegno delle sue truppe. Così non esita ad inviare cappellani all'esercito di Crimea e una immagine della Vergine alla flotta del Mar Nero. I vescovi non si contentano di vedere in lui il nuovo Costantino, ma il San Luigi redivivo. I risultati non si faranno attendere se nelle elezioni del 1857 il clero abbandonerà i legittimisti, persino nelle regioni dell'Ovest; quando Napoleone III nel 1858 si reca in visita in Bretagna, il vescovo mons. Brassais Saint Marc, giusto in seguito all'impegno nella guerra di Crimea, lo esalta pubblicamente come

de tous les monarques depuis Saint Louis le plus dévoué à l'Église et à son oeuvre de civilisation et de progrès (cf. Dansette: 1948: 377).

Del resto, nel corso della guerra di Crimea i maggiori esponenti dall'episcopato francese avevano espresso la loro adesione alla politica dell'imperatore e, soprattutto, non avevano esitato a dare un particolare significato religioso e "messianico" all'impegno armato della Francia, nel momento stesso in cui indicevano preghiere pubbliche per il successo delle armi francesi.

Fra i vari interventi per la personalità da cui giunge e per le ripercussioni che suscita particolarmente in Russia, di gran lunga più importante è il "mandement" di pubbliche preghiere disposto nel marzo del 1854 dall'arcivescovo di Parigi mons. Marie-Dominique-Auguste Sibour.⁹

Per lui, la Francia "se lève", riprende la sua missione:

elle s'en va, à la tête de l'Europe, défendre encore une fois en Orient la cause de la civilisation et de notre religion sainte, plus que jamais peut-être menacée...

La causa perseguita dagli eserciti francesi in Oriente è

"juste et sainte", anzi "...c'est surtout la sainteté de cette cause que nous frappe; c'est la grandeur des intérêts religieux qui s'y trouvent engagés ... Ne voyez-vous pas les dangers formidables qui, du côté du Nord, peuvent atteindre *notre foi et notre liberté?*...".

⁹ Testo pubblicato da *L'ami de la Religion*, 1° aprile 1854: 12-14.

Queste prese di posizione dell'episcopato francese e in genere della pubblica opinione, a cominciare da quelle dell'autorevole *Revue des Deux Mondes* che parla di ristabilire "la juste prépondérance du christianisme dans l'Orient", non potevano essere passate sotto silenzio da esponenti qualificati del mondo religioso ed ecclesiastico russo. La collusione in atto da secoli fra zarismo e religione ortodossa, la subordinazione della Chiesa allo stato autocratico sin dall'epoca di Pietro il Grande, i fini stessi di espansione politico-territoriale o di influenza dell'Impero russo fatti propri dalla Chiesa, le stesse impostazioni ideologiche e di propaganda messe innanzi in questo medesimo senso delle correnti slavofile attraverso gli scritti di Kireevskij e Chomjakov, di Tjutčev e di Aksakov o più tardi dal Comitato slavo di Beneficenza (Giusti 1964: 71); tutto questo ed altro ancora, ben conosciuto in Occidente, stava a dimostrare che la collusione tra sacro e profano, fra interessi temporali dello zarismo ed esigenze spirituali e religiose della Chiesa ortodossa russa, se non giustificavano, certo rendevano comprensibile l'identica collusione che si nota in Francia.

La risposta dell'ortodossia russa, dunque, non poteva mancare ed essa è espressa, fra l'altro, sia dal grande metropolita di Mosca Filarete, sia dal maggiore esponente della teologia laica russa, A.S. Chomjakov.

Così, il 6 dicembre 1854, in occasione dell'onomastico dell'Imperatore Nicola I, Filarete pronunzia a Mosca una solenne omelia in cui, rivolto a San Nicola, stigmatizza la guerra dell'Occidente contro la Santa Russia (Filarete 1866, vol. 3: 129).

Ma di gran lunga più importante, per la personalità dell'uomo ben conosciuto in Occidente e per la conseguente risonanza europea è la presa di posizione di A. S. Chomjakov. In uno scritto pubblicato a Parigi nel 1855 dal titolo *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de mgr. l'Archevêque de Paris Mgr. Sibour*,¹⁰ il maggiore interprete delle correnti slavofile entra in polemica diretta con l'esponente più autorevole dell'episcopato francese, quegli che aveva assunto una posizione più aperta e densa di argomenti a favore dell'impegno armato della Francia in Oriente.

¹⁰ Ristampato in Chomjakov 1872: 93.

Chomjakov parte da una constatazione che salta immediatamente agli occhi, questa: quali che siano i pretesti o le ragioni politiche della lotta armata che tormenta il continente,

il est impossible que l'observateur, même le plus superficiel, n'ait remarqué que l'un des deux camps ennemis ne renferme que des peuples appartenants à l'orthodoxie, tandis que le camp opposé renferme des Romains et des Protestants, groupés autour de l'Islamisme.

Saranno intervenuti altri motivi, quali l'odio di razza, interessi contrastanti, calcoli politici o motivi sociali, fatto sta che

une haine de religion est certainement venue envenimer la querelle.

Non diversa, come abbiamo visto, era la conclusione cui era giunto su *Civiltà Cattolica* il p. Taparelli d'Azeglio, che era stato pronto a deprecare che, in pieno secolo XIX, si fosse ancora a questo punto.

Ma, per Chomjakov, mons. Sibour è indubbiamente "plus hardi, plus franc, plus explicite" di quanti sono giunti alle medesime conclusioni, fra coloro che fanno parte della *confessione romana*; nel farsi interprete di un sentimento "plus ou moins commun au monde romain et au monde occidental tout entier", secondo lui gli ortodossi – in quanto seguaci dello scisma di Fozio – "il faut bien qu'ils pâtissent puisqu'ils empêchent le triomphe de l'unité?".

Due anni prima, nel 1853, Chomjakov aveva parlato dello "scisma occidentale" – quale "exclusion imméritée de tout l'Orient" e "usurpation de l'inspiration divine" – come di *fratricide moral*, in quanto la grande eresia contro l'universalità della Chiesa, nel definire una questione di dogma senza il concorso dei "fratelli d'Oriente", aveva tolto alla fede "sa base morale", rendendola "impossible" (cf. Chomjakov 1872: 86). Ora, con la guerra di Crimea,

les héritiers de ce crime doivent par une conséquence inévitable arriver au désir du fratricide matériel:

tale è per lui il significato profondo e vero delle parole dell'arcivescovo di Parigi.

Ma Chomjakov non mostra di voler seguire da presso la polemica aspra e priva di vera carità cristiana dell'arcivescovo di Parigi mons. Sibour. Egli avverte che in Occidente si sa ben poco della Chiesa d'Oriente, della sua teologia mistica, della sua spiritualità. Per questo vuole rimanere su di un piano più elevato e intende far toccare con

mano "aux hommes de l'Occident" quella che è l'essenza vera della Chiesa di Cristo, com'è concepita dagli ortodossi, al di là di avvenimenti politici

dont l'importance, quelque grande que nous la supposions, n'est pourtant que relative et temporaire".

Dopo aver accusato il "romano" ed il protestante di aver perduto il significato sublime della preghiera e a proposito dei sacramenti il loro senso misterioso e profondo; dopo aver respinto il dogma dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854), Chomjakov fa carico al "romanismo" — evidentemente da lui colto solo nelle manifestazioni esteriori della Chiesa — di essere troppo intinto di politica, di questioni terrene,

de mouvements populaires, de querelles ou des alliances avec les cabinets; (...) pas un mot, pas un acte qui porte le cachet de la vie spirituelle qui est la vie de l'Église.

Tuttavia, al di là delle divergenze (sottolineate fra l'altro dalla risposta dei Patriarchi orientali alle *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio 1848, emessa "du fond de la prison où l'islamisme retient les chrétiens de l'Orient"); al di là del sangue versato in Oriente e degli odi messi in moto dalla guerra, per Chomjakov più che mai si impone il ritorno al cristianesimo primitivo che è quello custodito dalla Chiesa d'Oriente. E intatta rimane l'esortazione della Chiesa di Cristo:

aimons nous le uns les autres pour pouvoir, d'un accord unanime, confesser le Père, le Fils et le Saint Esprit.

Una conclusione, dunque, in chiave irenica ed ecumenica, condotta in tono elevato, proprio per segnare un netto distacco rispetto a quello usato dall'Arcivescovo di Parigi. Ma, ovviamente, Chomjakov non dice come, per quali vie possa essere superato, in vista dell'unità della Chiesa, quel diaframma fondamentale rappresentato dalla condizione di subordinazione o quanto meno di intimo legame con lo Stato da parte della Chiesa ortodossa russa e delle altre Chiese d'Oriente. Questo è il vero "temporalismo" che viene invece rimproverato alla Chiesa di Roma, la quale proprio per essersi contrapposta per secoli allo Stato nelle sue varie forme e incarnazioni, è riuscita a salvaguardare la propria fondamentale condizione di libertà e, insieme, quella degli stessi individui.

Stepan Džunkovskij, dunque, non sopporta quel clima di contrapposizione fideistica fra l'Occidente cattolico e l'Oriente ortodosso che si è instaurato in terra di Francia, quei toni da *crociata* che dall'opinione pubblica e dai giornali più autorevoli si estendono agli esponenti più qualificati dell'episcopato francese: agli inizi del 1854,

toujours remuant et agité, infatigable et irrépressible, prêt à transporter les montagnes, il est parti pour Rome. Il se sent l'âme d'un prophète et d'un réformateur, et il veut suivre sa vocation de réconciliateur des Eglises.

Difatti, il 29 gennaio 1854 egli viene ricevuto da Pio IX al quale propone un progetto di riorganizzazione della Chiesa cattolica, in cui suggerisce l'abolizione del celibato ecclesiastico, quale mezzo per rimuovere uno degli ostacoli all'unione con gli ortodossi. Il pontefice deve essere stato colpito dalle indubbie qualità dell'uomo e con tratto paterno seppe moderare la sua impazienza o meglio esaltazione. Per utilizzarne le energie gli conferì il titolo di *missionario apostolico*, incaricandolo di una missione presso l'imperatore d'Austria, di recarsi poi in Westfalia per erigervi la diocesi di Osnabrück e, quindi, a Londra a organizzarvi una parrocchia cattolica per gli stranieri.

Di particolare interesse e significato è l'incontro a Vienna con un eminente prelado russo l'archimandrita Porfirij Uspen'skij (1804–1885). Tipico esponente del monachesimo colto, per due anni dall'ottobre del 1842 all'ottobre del 1844 era stato cappellano della chiesa ortodossa presso l'ambasciata russa, familiarizzandosi con l'Occidente cristiano; nel novembre del 1842 il Santo Sinodo — su sollecitazione del ministro degli Esteri conte Nesselrode — lo inviò a Gerusalemme in veste di *pellegrino (poklonnik)*, ma con l'obbligo di ricevere istruzioni e di riferire direttamente all'incaricato d'affari russo a Costantinopoli V. P. Titov. Questo "pellegrino pieno di segreti" — come scrive Igor Smolitsch (cf. Smolitsch 1956: 33–118) — fu posto così al centro di intrighi e interessi diplomatici. Tornato a Pietroburgo nel 1846, rientrò a Gerusalemme con altri due *pellegrini* nel 1848, rimanendovi sino al maggio del 1854. In viaggio verso la Russia, fece sosta a Roma dove il 7 luglio fu ricevuto da Pio IX e poi dal card. Antonelli. L'incontro fu molto cordiale e, a parte un accenno di Pio IX a certe difficoltà create per il vescovo cattolico di Cherson, trovò il suo nucleo di intesa sul problema dell'unione delle Chiese: "la mia unica felicità è l'unificazione delle Chiese in Gesù Cristo", sottolineò il pontefice; a lui Porfirij Uspen'skij rispose:

Noi ogni giorno preghiamo per il benessere delle Chiese di Dio e per la loro unità in Cristo Gesù.

Più politico fu il colloquio con il card. Antonelli, che sottolineò l'inutilità della guerra contro i Turchi:

se costretti alla guerra, fanno concessioni ma poi appena conclusa la pace, la vecchia oppressione ricomincia.

E Porfirij, di rimando, ne rilevò invece

“qualche vantaggio per i cristiani orientali”: ... “io lo aspetto, in quanto credo che Dio predestinò la Russia per liberare tutto l'Oriente dal giogo ottomano”.

A Vienna Porfirij Uспен'skij incontrò Džunkovskij — “il nostro rinnegato” — il 19 e 22 agosto del 1854; questi nel primo colloquio mostrò di essere al corrente della sostanza dell'udienza avuta a Roma dal prelado ortodosso e commenta:

... noi ancora non sappiamo a cosa serve questa guerra, per punizione o per il bene dell'umanità.

Nell'incontro del 22 agosto la discussione, cui presero parte anche il jeromonaco Feofan' e il protojerej Reevskij, si parlò del problema dell'unione delle Chiese e dell'Immacolata Concezione e naturalmente Porfirij respinse l'argomento di Džunkovskij, secondo cui “Dio può dare a Maria qualunque perfezione necessaria per l'incarnazione di suo Figlio”; si terminò tuttavia con l'auspicio di “poter giungere a un unico gregge e a un solo pastore” (cf. Uспен'skij 1900, vol. 6: 245–248; 317–318; 323). Ancora e sempre, dunque, il tema della unità della Chiesa rimane al centro dei pensieri di Džunkovskij nei colloqui con i suoi interlocutori ortodossi.

Esauritisi, nel giro di un anno, gli incarichi affidati a Džunkovskij, un tipo come lui, dinamico ed entusiasta, aspirava a essere utilizzato in compiti ben più impegnativi. Come scriverà nel 1857, nel 1854 egli lanciò l'idea di aprire una missione nella parte più settentrionale ed inospite dell'Europa, quella dell'estremo nord, “dés le moindre signe de la volonté du Saint Père à cet égard”.¹¹ Così, l'8 dicembre 1854 – giorno della definizione del dogma dell'Immacolata

¹¹ *Archivio storico della S. Congregazione di propaganda Fide, Roma, Acta Sacrae Congregationis*, vol. 222, 1858: 5. Relazione della Missione Polo Artico per corrente anno 1857, dato alla S.C. dal Prefetto apostolico della medesima, a firma di St. Džunkovskij, St. Olafshavn (Alten), Laponie Norvegienne, 70° lat. nord, Fête des Anges Cardiens 1857 (2 ottobre 1857).

Concezione che tanto doveva turbare la coscienza degli ortodossi – la S. Congregazione de Propaganda Fide dava vita a un nuovo territorio missionario speciale col nome di *Prefettura apostolica Polo Artico*. La sua giurisdizione si estendeva a tutti i paesi settentrionali, dalla Scandinavia e dalle rive del Baltico, sino alla Scozia, l'Islanda, e la Groenlandia. Tale territorio di missione dipendeva dal vicario apostolico a Stoccolma Henri-Louis Studach. Il pontefice Pio IX su proposta di Propaganda Fide ai primi del 1855 nominò Džunkovskij Prefetto apostolico, con poteri episcopali. Quale risposta a questa nomina, il Consiglio dell'Impero zarista lo dichiarava decaduto da tutti i diritti civili, ordinando la confisca di tutti i beni.

Come sottolinea Xavier Tillette,

Mgr. Etienne arpente sans répit l'Europe du froid et des glaces et comme naguère pour les déshérités des quartiers parisiens il se dépense sans compter pour les pauvres gens, matelots, soldats, marchands, et pour les indigènes, Lapons, Esquimaux, Samoyèdes, dont il relate en termes touchants la misère et la bonne volonté, dans ses lettres à Martynov. Son tempérament instable trouve désormais prétexte à se donner libre cours. Son zèle ne connaît pas de frontières. Il pérégrine, il quête, il prêche (à Stockholm, à Londres, à Rome ...), il sillonne l'Europe, un jour en Serbie, le lendemain à Presbourg, une autre fois à Londres, puis à Anvers, à Hambourg, Copenhague, Arkhangelsk ... Ses ports d'attache paraissent être Stockholm, La Haye, Londres et Paris. Pendant sept ans environ, sans relâche, sans répit, avec une espèce d'intempérance, il se fait le propagateur de la foi catholique (cf. Tillette 1970: 529–530 e Migne 1864, vol. 2: col. 832).

Quale motivo profondo, quale molla religiosa spinse Džunkovskij a prendere l'iniziativa di proporre la *Missione Polo Artico*? Ancora e sempre l'impegno mai dismesso di accostamento ai russi ortodossi della sua patria, una sorta di singolare *passaggio a nord-est* religioso, sottolineati da Džunkovskij in due *Relazioni* a Propaganda Fide del 1857 e del 1858. Il 2 ottobre 1857 testualmente scrive:

Quant à la mission Lapone deux faits surtout la rendent digne d'intérêt spécial: d'abord celui que c'est l'unique port pour annoncer l'Eglise librement dans l'immense Empire russe, par le moyen des russes qui viennent ici chaque été sur près de 800 vaisseau, ensuite le fait de l'action presque entièrement sensible de Dieu sur nos néophytes (cf. *Archivio storico della S. Congregazione* 1858: 2).

Soprattutto, in modo ancora più efficace, Džunkovskij così si apre da Hammerfest il 27 luglio 1857 col suo confratello di noviziato gesuitico, rimastogli molto amico, Ivan Martynov, a Parigi:

Sans contredit ici se trouve le point le plus important pour la Russie sous le rapprt religieux car ils viennent ici tous les ans pour plusiers mois de 800 à mille vaisseaux russes, comptant de 7000 à 10.000 hommes, qui se repandent ensuite dans les parties les plus ...(non decifrato) et assez éloignées de la Russie, pour leur commerce de blé et du poisson”.

Fra essi vi sono *starovery*, quelli fedeli alla Chiesa sinodale e i “sans popes” o *bezpopovcy*. Con tutti Džunkovskij ha stabilito buoni rapporti, specie con i *Bezpopovci*, i più ricchi e istruiti, anche se in diminuzione. Per tutti egli vorrebbe stampare e poi diffondere il libro del greco J. G. Pitzipios, *L'Eglise orientale*, pubblicato a Roma nel 1835 per i tipi di Propaganda Fide.¹²

Con ogni verosimiglianza devono essere stati questi gli argomenti che Džunkovskij deve aver usato con Pio IX e a Propaganda Fide e si comprendono le reazioni del Consiglio dell'Impero zarista nel veder affidata a un sacerdote russo di forte personalità e ben conosciuto in Europa per la sua attività pubblicistica a Parigi, una missione agli estremi limiti nord occidentali della Russia.

Con la collaborazione del vice-Prefetto Bernardo Bernard e di un altro missionario, Džunkovskij svolge una attività intensa e, d'accordo con i suoi collaboratori, egli è piuttosto ottimista, nonostante le difficoltà:

... Deux de mes missionnaires — scrive nella Relazione del 2 ottobre 1857 — disaient un jour qu'ils croient que dans dix ans toute la Laponie sera catholique ... Le fait est que ce qui s'est passé en deux ans a devancé mes expérances et encore aujourd'hui j'ai été frappé en expliquant aux Lapons le chemin de la croix et, à un finnois, élève de notre collège, ses prières en langue maternelle; qu'on parle dans notre maison, soit directement, soit par ceux qui sont dans le collège, toutes les langues dont on peut se servir ici avec les indigènes ou avec les voyageurs de commerce etc. et ces langues sont nombreuses: lapon, finnois, russe, norvégien, suédois, anglais, allemand, français et même italien par les pauvres musiciens de Parme, qui viennent jusqu'au Pole Nord pour gagner l'argent et qui, hélas ... nous ont devancé ici. Mais ce qui me touche ici plus que ces connaissances, c'est la piété de nos néophytes, car tous sans exception, ne manquent pas de communier une fois par mois, et une famille vient dans ce but de prés de vingt milles italiennes de distance

¹² Bibliotheque slave, Parigi (ora a Meudon), Carte Martynov; su Pitzipios cf. Tamborra 1969: 51-68.

Accompagnato da un giovane artista, lontano parente di una principessa romana, ha attraversato tutta la Scandinavia sino al Capo Nord. Anche se attaccato dalla stampa, alla fine ha avuto il riconoscimento ufficiale del proprio titolo di Prefetto apostolico, libertà di indossare gli abiti ecclesiastici e, soprattutto, un discorso al Parlamento norvegese, dove la sua missione è stata definita "un bienfait pour le pays" (cf. *Archivio storico della S. Congregazione* 1858).

Certo muro di prevenzione e di ostilità era stato dunque rotto, se il 13 luglio 1856 il principale giornale di Cristiania il *Christiania Posten* pubblica un articolo di Stepan Džunkovskij sulla Norvegia "et les avantages de son retour à l'ère brillante où régnait le catholicisme" (cf. Migne 1864, col. 724). Džunkovskij si è spinto sino alle isole Farøer, mentre il suo vice-prefetto Bernardo Bernard ha avuto come centro della propria attività missionaria l'Islanda, con sede a Seydisfjord.

Né manca, infine, l'attività culturale, grazie alla

publication, selon les vœux de la S. Congrégation de la Propagande, de quelques restes magnifiques de la littérature scandinave du moyen âge, en particulier du *Lilium*.

Si tratta di un testo fondamentale della letteratura islandese medioevale, scritto intorno al 1350 probabilmente dal monaco Eysteinn Asgrimsson, che usò la forma tradizionale detta *drápa*: Džunkovskij ne curò l'edizione in lingua originale (Copenhagen 1858) e la traduzione latina dal titolo. *Lilium poema Islandicum quod ad Matrem Dei cecinit Eyst. Asgrimsson*; seconda ed. latina Vienna 1859. L'ultima ristampa si deve a Gunnar Finnbogason, Reykjavik 1974.

Improvvisamente, come già ai primi del 1854 quando piantò in asso tutta la sua vasta attività di Parigi, per recarsi a Roma, nell'autunno del 1861 diede le dimissioni da Prefetto apostolico della Missione *Polo Artico*, esibendo un certificato medico. La decisione colse di sorpresa Propaganda Fide il cui monsignore segretario il 23 ottobre 1861 gli diresse, scrive,

queste poche righe perché si calmi e senza dar seguito a riscaldamento di fantasia deponga per ora l'idea di una rinuncia che non mi sembrerebbe opportuna ...;

lo esorta pertanto a stare “per alcuni mesi in stretta calma”, sino alla guarigione. Ma ogni insistenza fu inutile e Propaganda Fide “affidò la missione al vice prefetto Bernardo Bernard”.¹³

Una nuova crisi, dunque, ed ancora più profonda. Su di essa vale solo una ipotesi: la vita così attiva all'estremo nord, oltre il Circolo Polare, doveva avere fortemente provato Stepan S. Džunkovskij i cui nervi devono aver ceduto; molto malato, egli nell'autunno del 1861 trova rifugio e cure in una casa del Terzo Ordine francescano a Baden-Baden. Qui nel frattempo si sposò con una inglese, se al Gesuita Ivan Martynov cui rimase sempre legato da salda amicizia, conferma di essere “le plus grand des pécheurs”. Ma l'unione durò poco, pochi mesi, tanto da ottenere alla fine del 1862 dal prefetto di Propaganda Fide, card. Barnabò la promessa di una “pension convenable”.

Per il povero Džunkovskij, rifugiatosi nel Württemberg nella patria del suo amatissimo Schelling, si era aperto un periodo particolarmente triste di ristrettezze economiche, di ricorrenti malattie e, soprattutto, di angosciante isolamento. Qualche aiuto economico, ma soprattutto un sollievo morale egli ricevette dalla collaborazione al grande *Dictionnaire des Missions Catholiques*, vol. 60° della *Encyclopédie Théologique* di J. P. Migne, di cui redasse il vol. 2 (Parigi 1864).

Secondo la concezione e la terminologia dell'epoca in quest'opera egli segue da vicino la scuola dello storico tedesco A. L. von Schläzer dei primi del secolo e di altri, che concepivano la cosiddetta statistica come descrizione della fisionomia dello Stato, basata su dati quantitativi, esposti in forma tabellare. Džunkovskij, nel collocarsi nel solco di questa corrente (che è all'origine della componente descrittiva della statistica moderna), definisce “la théologie de la statistique” come

une science qui a pour objet d'exposer méthodiquement l'état simultané et spécialement actuel de toutes les contrées du globe sous le rapport des croyances, des rites, du droit ecclésiastique, du ministère pastoral, de la science sacrée et de tout ce qui entre de la même manière dans la théologie.

Essa è dunque ai suoi occhi il mezzo migliore per combattere i pregiudizi religiosi, che

sont infiniment plus violents et plus haineux ... enseigne à connaître nos cohabitants de la terre au point de vue religieux ... Ainsi son étude est déjà

¹³ Archivio storico della S. Congregazione 1858. Lettere, decreti e biglietti di Mons. segretario: a Džunkovskij 23 ottobre 1862, 13 gennaio, 7 maggio a Firenze, 2 dicembre e altre del 1862 a Baden Baden.

un moyen d'élever notre âme et d'agrandir sa vue pour que son coeur puisse embrasser tous les hommes à la fois. Elle rend l'histoire ecclésiastique complète et fructueuse.¹⁴

Un mezzo, dunque, di elevazione religiosa.

In realtà, l'opera di Džunkovskij si presenta come un enorme centone di notizie che, introdotto da una

simple exposition de la différence des points de départ, des résultats et des moyens des missions catholiques et protestantes, montre la supériorité du catholicisme sur le protestantisme;

segue un elenco delle missioni dalla Riforma sino ai nostri giorni, la descrizione della situazione religiosa dei vari paesi "où le catholicisme n'est pas dominant", la storia in breve dei vari ordini e istituzioni religiose missionarie con l'elenco delle varie circoscrizioni, le istruzioni di Propaganda Fide ecc. Semplice elenco di notizie generiche sui singoli territori di missione, privo di criteri uniformi, secondo il giudizio di Robert Streit O.M.I.

nel complesso il lavoro è condotto con molta superficialità, mentre manca del tutto l'indicazione delle fonti (cf. Streit 1916, vol. 1: 649-650).

Comunque sia, si tratta di un lavoro enorme, iniziato a Firenze e proseguito in Germania, che per l'epoca presentava non poche novità.

¹⁴ *Dictionnaire des Missions catholiques* 1864, vol. II: col. 25, 42, 44, 55 par le Dr. Étienne Djunkovskoy, ancien Prefet apostolique, promoteur de l'Académie des Quirites à Rome, membre de la Société royale littéraire d'Islande, de la Société orientale etc., Paris 1864. L'Accademia dei Quiriti, istituita a Roma nel 1831 dal letterato Vincenzo Basilio Diotallevi, con sede nel palazzo di questi in Via della Consulta 52, si dissolse e si ricostituì più volte; soppressa per motivi politici nel 1867, risorse ma per breve tempo nel 1870 ed è dunque probabile che Džunkovskij abbia contribuito in qualche momento a una delle sue ricostituzioni (cfr. Maylender 1926-28, vol. IV: 359-360). Come risulta dagli atti della Società Letteraria Islandese (Skyrslur og Reikningar hins Islenska Bokmentafélags) del 1857-58, p. XXXIV, Džunkovskij fu effettivamente nominato socio di tale istituzione. Quanto alla "Société orientale", si tratta della "Société orientale pour l'union de tous les Chrétiens d'Orient": creata a Roma il 7 giugno 1847 per iniziativa del sacerdote ruteno Hipolyt Terlecki (1808-1889) e con la presidenza del card. di Propaganda Fide Fransoni, fu ricostituita a Parigi il 29 aprile 1852, con l'appoggio del duca Champigny de Cadors e dell'arcivescovo M.-D. A. Sibour, sempre con l'intento di promuovere l'unione delle Chiese; Džunkovskij certamente vi aderì (cfr. Peri 1984: 481-504).

Questo impegno di studio, se non proprio scientifico, non alleviò la sua condizione di esiliato, di "déraciné": "l'exilé — aveva ammonito Lamennais — partout est seul". Così l'isolamento morale, le pressanti ristrettezze economiche al limite dell'indigenza, il fatto di sentirsi in sostanza abbandonato da tutti e, in particolare, come sottolinea anche Xavier Tillet, da una Chiesa in nome della quale si era prodigato sino allo stremo delle forze; il senso, infine, di appartenere pur sempre a quella Russia e al mondo slavo cui dall'esilio aveva sempre guardato con nostalgia e in vista dell'unione delle Chiese, tutto questo indusse Džunkovskij a ricongiungersi alle sue più profonde e ancestrali radici religiose, quelle dell'ortodossia russa. Il 7 settembre 1865 egli si aprì per lettera con l'arciprete della Chiesa ortodossa di Stoccarda, Ivan Bazarov:

Lo scopo unitario delle mie peregrinazioni, meditazioni e preghiere è stata una nuova analisi delle convinzioni che nel 1846 mi indussero ad abbandonare la Chiesa ortodossa ... E adesso, venti anni di esperienza ecclesiastica e un nuovo convincimento ... mi inducono a ritornare nel grembo della Chiesa ortodossa, che io abbandonai in gioventù senza sufficiente motivo.¹⁵

Pochi mesi più tardi, nel gennaio 1866, Bazarov lo accoglie nella comunione ortodossa; contemporaneamente, lo zar Alessandro II reintegra Džunkovskij nei diritti civili, gli fa restituire i beni confiscati e lo autorizza a rientrare a Pietroburgo.

Poiché egli era molto conosciuto in Europa, specie fra gli esuli russi e grazie all'attività pubblicistica, il fatto provocò sensazione. Particolarmente ironico fu il commento di un uomo dalla forte tempera morale, il rivoluzionario Aleksandr I. Herzen, capo del movimento populista di *Zemlja i Volja* (Terra e Libertà). Egli già aveva conosciuto

¹⁵ Bazarov 1966, vol. 19: 441. L'arciprete Bazarov era una personalità di un certo rilievo e doveva la sua posizione anche al fatto che la granduchessa Olga Nikolaevna era divenuta prima principessa ereditaria e poi regina del Württemberg. Olga Nikolaevna era in rapporto con August Freiherr von Haxthausen (1792-1866), il grande indagatore della situazione agraria, politica e religiosa russa nella prima metà dell'Ottocento. In presenza delle idee del barone renano circa la necessità, per la Russia, di giungere all'unione con Roma e alla conseguente azione pratica nei suoi contatti con esponenti cattolici e ortodossi, la granduchessa volle approfondire il problema e invitò Bazarov a prendere contatto con Haxthausen; ebbe così inizio una lunga corrispondenza, di particolare interesse per i rapporti fra cattolici e ortodossi, fra il settembre del 1854 e il gennaio del 1856, nel clima di tensioni apertesi con la crisi d'Oriente e la guerra di Crimea. (cf. Bazarov 1887, vol. 9: 149-199).

Džunkovskij a Londra nel 1860 e 1861, quando questi vi si recò per acquistare dei caratteri in slavo ecclesiastico per la sua tipografia in Norvegia, dove intendeva stampare testi degli *Starovjeri* o Vecchi Credenti; ma tali caratteri tipografici giunsero a destinazione solo dopo che Džunkovskij aveva abbandonato la Missione Polo Artico.

Herzen, dopo aver registrato prontamente nella primavera del 1866 che Džunkovskij,

rientrato di nuovo alla fede russa, è stato ricevuto a Pietroburgo a braccia aperte,

un anno più tardi scriveva con pesante ironia allo slavofilo L. S. Aksakov, da Nizza, il 6 aprile 1867:

Per noi non c'è alcuna porta posteriore alla quale bussano i peccatori pentiti, da far entrare sia pure di soppiatto, doppi rinnegati e traditori, come quell'insignificante, abietto Džunkovskij, il cui prodigioso passaggio nell'ortodossia (...) riempie di profumo tutti gli spiriti devoti a Mosca e a Pietroburgo.¹⁶

Ma Herzen era l'ultimo che potesse capire il dramma spirituale e religioso di Džunkovskij.

Naturalmente, per la vasta risonanza che il suo ritorno alla Chiesa ortodossa aveva avuto in Europa, questi doveva pur dare una spiegazione. Lo fa con quella che egli stesso definisce "Apologia pro vita mea": la *Lettre pastorale d'adieu, du premier et ancien Préfet apostolique des Régions arctiques, adressé au clergé et aux fidèles de cette juridiction, et Encyclique à ses anciens collègues dans la juridiction épiscopale: les Patriarches, Métropolitains, Archevêques, Evêques, Délégués, Vicaires et Préfets apostoliques, qui reconnaissent la souveraineté spirituelle de l'Eglise romaine*.

Tale singolare documento – "donné à Paris 12/24 mars de l'année du Seigneur 1866, de l'apostasie de Rome (866) la millième" – in realtà vide la luce a Pietroburgo, dopo aver avuto il permesso dal censore, l'archimandrita Efrem'; fu stampata per i tipi della Tipografia militare nelle edizioni dello Stato Maggiore, quella stessa che stampava il periodico *Russkij Invalid*, su cui a partire dall'ottobre 1866

¹⁶ Cf. Herzen 1960–1963, vol. 17 1963: 178, Herzen a Kel'ciev (19 marzo–7 settembre 1861); vol. 18 1963: 180, Herzen a Corževskij (23 marzo–11 aprile 1866); vol. 19, 1960: 255, Herzen a Aksakov (Nizza 6 aprile 1867).

Džunkovskij pubblicherà le sue memorie circa la sua esperienza di sette anni fra i Gesuiti (vedi sopra).

Questa *Enciclica* non è dunque un atto privato, ma una *apologia*, come egli la chiama, pubblica ed ufficiale, di tutto il tormentato percorso religioso lungo l'arco di una intera esistenza, da Pietroburgo a Roma e ritorno, con tappa fondamentale al "Polo artico". Tutto il tono dello scritto è chiaramente polemico e pone come punto d'inizio del suo distacco da Roma il fatto che i suoi "projets de réformes" della Chiesa cattolica non avevano ottenuto credito da parte di Pio IX e della Curia romana (p. 11). Il suo distacco, abbiamo visto, si consuma fra il 1861 e il 1866, malgrado l'impegno tutto cattolico e missionario, di collaborazione col Migne. Adesso, nell'*Enciclica* si dilunga in un "coup d'oeuil comparatif du papisme romain et de l'orthodoxie catholique" e si conclude con una confessione, quella stessa espressa il 7 settembre 1865 all'arciprete I. Bazarov:

avouer que je me suis trompé en quittant l'Eglise orthodoxe, et abandonner l'Eglise romaine pour rentrer dans le sein de la tendre mère que je n'aurai jamais du quitter.

Di qui l'esortazione ultima al clero e ai fedeli della Prefettura apostolica "Polo Artico" di diventare ortodossi, "c'est-à-dire véritablement *catholiques*". E come l'unità della Chiesa rimane sempre al centro delle sue aspirazioni e pensieri,

dès que Rome sera détruite, la possibilité, la facilité même de l'union de l'Occident et de l'Orient et de toutes les Eglises et sectes, sera un fait accompli.

Rientrato, dunque, nella sua Chiesa originaria, Džunkovskij si prodiga nelle polemiche e nell'attestazione di appartenenza alla "vera" fede, ma avrà poco da vivere e a soli 49 anni logorato da malattie e da angosce religiose e spirituali che avevano fatto da contrappunto alla sua intera esistenza tormentata, chiuse gli occhi a Pietroburgo il 25 febbraio 1870 (Cf. anche Blöndel 1944, V dicembre: 196-205).

Personaggio interamente, profondamente russo negli eccessi e nelle passioni, nel disinteresse personale e nel dare tutto sé stesso tra le miserie di Parigi come fra le nevi dell'Artico, solo la penna di un Dostoevskij avrebbe potuto restituircelo col suo dramma umano nella sua fisionomia più vera, quella religiosa.

BIBLIOGRAFIA

- ISJ Institutum societatis Jesu, Firenze 1893.
SCPF Archivio storico della S. Congregazione di Propaganda Fide, Roma, Acta Sacrae Congregationis, 1858.
- Bazarov I.
1887 Po voprosu o soedinenii cerkvi Vostočnoj i Zapadnoj. Perepiska protoiereja Bazarova s baronom Gaksstgausenom — Čtenija v obščestve ljubitelej duhovnago Prozveščeniija. Mosca 1887.
1966 Džunkovskij i ego vozvraščenie v pravoslavie — Pravoslavnoe obozrenie, t. XIX, 1966.
- Blöndal S.
1944 Hver var Djunki ? — Frón, Reykjavik, dic. 1944 X.
- Carteggi*
1932 Carteggi del p. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù (pubblicati per cura di P. Pirri). Torino 1932.
- Cysievskij D.
1934 Hegel bei den Slaven (cap. II: Hegel in Russland). Reichenberg 1934.
- Čaadaev P.J.
1950 Lettere filosofiche, seguite dall'apologia di un pazzo e da una lettera a Schelling, a cura di A. Tamborra. Bari 1950.
- Chomjakov A.S.
1872 L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient. Losanna 1872.
- Dansette A.
1948 Histoire religieuse de la France contemporaine. De la Révolution à la 3ème République. Parigi 1948.
- Džunkovskij S.S.
1866a Russkij sem' let Iezuit — Russkij invalid, 11/23 ottobre 1866, n. 259.
1866b Lettre pastorale d'adieu du premier et ancien Préfet apostolique des régions artiques ecc. Pietroburgo 1866.
- Filarete
1866 Choix de sermons et discours (a cura di A. Serpent). Parigi 1866.
- Giusti W.
1964 Slavofili e cattolici in Russia. Annotazioni a proposito di I. S. Gagarin — Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sez. slava, 7 (1964).
- Herzen A.I.
1959 Nouvelle phase de la littérature russe (Bruxelles e Gand 1864) — So-branie sočinenij, vol. 13. Mosca 1959: 153–154.

- 1960–63 *Sobranie sočinenij*, Mosca 1960–1963.
- Jakovenko B.
1940 *Geschichte der Hegelianismus in Russland*. Praga 1940.
- Martini A.
1958a *La S. Sede e la questione d'Oriente negli anni 1853–56 — Civiltà cattolica* (1958) 1.
1958b *La Santa Sede e la questione d'Oriente dalla crisi alla guerra — Civiltà cattolica* (1958) 2.
- Maylender M.
1926–28 *Storia delle Accademie d'Italia*; Bologna 1926–28.
- Migne J.-P.
1864 *Dictionnaire des Missions catholiques* (par le dr. Étienne Djunkovskoj). Paris 1864.
- Murav'ëv A.N.
1846 *Rimskija pis'ma*. Pietroburgo 1846.
- Peri V.
1984 *Un progetto per la rinascita della chiesa "greco-slava" cattolica presentato a Pio IX — Studi in onore del card. Josyf Slipyj (1892–1984)*. Roma 1984.
- Schelling. F.
1927–28 *Werke*, a cura di M. Schröter. Monaco 1927–28.
- Smolitsch I.
1956 *Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der russischen Kirche und den orthodoxen Osten. Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847–1914) — Ostkirchliche Studien* 1956: 33–118.
- Streit R.
1916 *Bibliotheca Missionum*. Münster 1916.
- Tamborra A.
1959 *Russia e Santa Sede all'epoca di Pietro il Grande — Archivio Storico Italiano* 1959: 5–45.
1969 *J. G. Pitzipiòs e la sua attività tra Roma e Costantinopoli all'epoca di Pio IX. — Balkan Studies* (1969) n. 10: 51–68.
1985 *Vladimir Pečerin da mazziniano a religioso populista (1806–1885) — Rassegna storica del risorgimento* 1 (1985): 3–36.
1986 *Studi storici sull'Europa orientale*. Roma 1986: 161–197.
- Tillette X.
1970 *Schelling. Une philosophie en devenir* (2. La dernière philosophie 1821–1854). Paris 1970.
- Uspen'skij P.
1900 *Kniga bytija moego*. Pietroburgo 1900.