

## IL CONCETTO DI 'MOSCA TERZA ROMA' NELL'IDEOLOGIA DI PIETRO I

---

JURIJ LOTMAN - BORIS USPENSKIJ

---

1. Il momento vissuto dalla Russia all'inizio del XVIII sec. fu percepito dall'ideologia dell'epoca petrina come punto di partenza di una nuova era. Tutto ciò che era avvenuto precedentemente era considerato inesistente, o per lo meno non avente peso storico, tempo d'ignoranza e di caos. La Rus' prepetrina assumeva connotazioni entropiche, appariva priva di qualsiasi relazione con una Russia ideale, dalla quale si distingueva non per i tratti suoi particolari ma per ciò che le mancava dal punto di vista di questo ideale. D'altra parte, proprio in questo approccio nichilistico verso il passato c'era la garanzia di una continuità storica.

Cancellando la tradizione medievale, il teorico dell'epoca petrina si volgeva all'antichità come all'antenato ideale dell'epoca da lui vissuta. Il titolo ufficiale di 'imperatore', così come gli appellativi di 'padre della patria' e di 'grande' (titoli assunti contemporaneamente da Pietro nel 1721) si riallacciavano alla tradizione romana, rompendo con quella dei titoli russi<sup>1</sup>. I contemporanei non si rendevano conto che il fatto stesso di rivolgersi a Roma come alla norma e all'ideale della potenza statale era già noto alla cultura russa. L'idea di un legame di sangue dei principi russi con gli imperatori romani era infatti già penetrata nell'autocoscienza politica del XVI sec. Ne parlano il *Poslanie* di Spiridon-Savva e la *Povest' o knjaz'jach vladimirskich*, che collegano Rjurik alla discendenza di Prus, fratello di Augusto (DMITRIEVA 1955, pp. 162, 175, 188-189, 197, 208). Sulle stesse concezioni si basava Ivan il Terribile allorché dichiarava al Re di Svezia Giovanni III: "Noi discendiamo da Augusto e tu emetti giudizio su di noi contro la vo-

---

<sup>1</sup> Sulle medaglie del 1724 in onore dell'incoronazione di Caterina Pietro è raffigurato "vestito da romano in piedi sotto un baldacchino" (cf. BARSOV 1883, p.115); la veste romana è chiaramente da collegare al titolo imperiale.

lontà di Dio” (IVAN GROZNYJ 1951, p. 158). Più tardi il legame con Augusto verrà sottolineato da Pietro II, primo monarca russo incoronato col titolo di ‘imperatore’: “Derivò dai grandi signori zar russi la radice, stirpe autocrate nella Grande Russia, dall’insigne primo grande principe Rjurik, il quale da Augusto Imperatore e dominatore di tutto l’universo [traeva origine]...” (BARSOV 1883, p. 111)<sup>2</sup>.

Il titolo di ‘car’ e quello di ‘imperator’ che lo ha sostituito derivano praticamente dalla stessa fonte e, nel processo di traduzione nelle lingue dei diversi periodi della cultura russa, si riferiscono al medesimo oggetto storico-culturale. Infatti la parola ‘car’ deriva etimologicamente da ‘cesar’ e, di conseguenza, è equivalente a ‘imperator’ (cfr. il tedesco ‘Kaiser’ che pure deriva dal nome ‘Cesare’, anche se in tutt’altra tradizione storico-culturale); quando Pietro da zar russo diventa imperatore russo, ciò sta a significare non tanto l’allargamento del suo potere, quanto un nuovo orientamento culturale<sup>3</sup>. Il fatto che i titoli di ‘car’ e di ‘imperator’ non fossero recepiti come

<sup>2</sup> È significativo anche l’accento alla coppa di Augusto insieme al copricapo di Monomach, nelle introduzioni ai riti dell’incoronazione di Ivan il Terribile e Fedor Ivanovič. Cf. DMITRIEVA 1955, pp.183-184, 194.

<sup>3</sup> È molto caratteristica in questo senso la contrapposizione tra “cesar” e “kesar” nella redazione antico-slava del testo evangelico (Giovanni XIX:15). Cfr. ad es. nel *Suprasliensis*: “ne imam” cēsarė razvé kesara” (SEVER’JANOV 1904, p. 435); nel *Marianus*: “ne imam” cēsarė, t’k’mo kesara” (JAGIĆ 1883, p. 393); nell’*Izbornik* del 1073: “Ne imamy cēsarė, n” kesarė” (SREZNEVSKIJ, III, col. 1461); nel Vangelo di Mstislav del XII sec.: “Ne imam” cesarė, t’k’mo kesarė” (KARSKIJ 1962, p. 19); in una redazione più tarda al posto di “cesarja” c’è “carja”. Di conseguenza, la contrapposizione tra “cesar” (o “car”) e “kesar” funziona come opposizione fra il potere bizantino e quello romano. Non a caso prima di denominarsi “imperatore” Pietro definisce Romodanovskij (un suo doppio, si potrebbe dire) “knjaz’-kesar” (cf. in particolare USPENSKIJ 1982, par. 6); l’una e l’altra denominazione stanno a significare l’orientamento verso Roma. – L’iniziale identità semantica dei termini “imperator” e “cesar” si riflette nella denominazione dei membri della famiglia imperiale. Quando Pietro assunse il titolo di imperatore, sorse il problema di come chiamare la moglie e le figlie dello zar; in russo non esistevano parole appropriate. Il Senato e il Sinodo riuniti in “conferenza” a Mosca il 23 dicembre 1721, decisero di chiamare la moglie dello zar “Imperatrice” o “Cesareva” e le figlie “Cesarevni” (si noterà, fra l’altro, che queste forme altro non sono che polonismi morfologici!). Pietro confermò questa decisione sostituendo “Cesareva” con “Imperatrice, ee cesarevino veličestvo”, laddove nel Manifesto ciò era giustificato con un riferimento agli “imperatori greci ortodossi” (SOLOV’EV, IX, p. 539); del fatto che si cominciò a chiamare le figlie dello zar “cesarevni” testimonia BERCHGOL’C (II, p. 55); tra l’altro le figlie di Ivan Alekseevič continuarono a chiamarsi “carevni” e sua moglie (Praskov’ja Fedorovna) “carica”. Conseguentemente “cesarevič” cominciò a significare esclusivamente l’erede al trono. Nell’Ordinamento della famiglia imperiale, edito dall’imperatore Paolo il 5 aprile 1797, si dice che questo titolo appartiene “al solo erede al trono pubblicamente annunciato” (par. 31, cfr. anche la nota al par. 30). Nell’atto sull’eredità al trono, promulgato lo stesso giorno, Paolo proclamò suo erede il figlio maggiore Alessandro che cominciò ad essere chiamato “cesarevič”. Nondimeno il 28 ottobre 1797 fu edito un manifesto grazie al quale il titolo di “cesarevič” fu donato al secondogenito di Paolo, il gran principe Konstantin Pavlovič “in segno di gratitudine e maggior onorificenza”; a differenza di Alessandro, che era chiamato “cesarevič” prima che diventasse imperatore, Konstantin Pavlovič

sinonimi, ma in un certo senso in qualità di contrari, testimonia dello scontro tra le lingue nelle quali si esprimeva la coscienza culturale delle due epoche<sup>4</sup>.

Fino al tempo di Pietro, il titolo di imperatore apparteneva soltanto al capo del Sacro Romano Impero che i Russi chiamavano "Cesar": l'assunzione del titolo imperiale da parte del monarca russo poneva quindi quest'ultimo sullo stesso piano dell'imperatore austriaco<sup>5</sup>: il riferimento a Roma si realizzava così sia indirettamente, sia tramite il modello politico austriaco.

2. L'idea di 'Mosca Terza Roma' era per sua stessa natura duplice. Da una parte sottintendeva il legame dello stato moscovita con i più alti valori spirituali e religiosi. Facendo della devozione il tratto principale e il fondamento della potenza statale di Mosca, quest'idea sottolineava l'aspetto teocratico dell'orientamento verso Bisanzio; in questa variante l'idea sottintendeva l'isolamento dalle terre 'impure'. D'altra parte, Costantinopoli era considerata seconda Roma, il che, nella simbologia politica legata a questo nome, sottolineava l'essenza imperiale: in Bisanzio si vedeva un impero mondiale, erede della potenza statale romana. Quindi nell'idea di 'Mosca Terza Roma' si fondevano due tendenze: una religiosa e l'altra politica. Insistendo su quest'ultima si sottolineava il legame con la Prima Roma, con il conseguente indebolimento dell'aspetto religioso e il rafforzamento di quello statale, 'imperiale'. Figura chiave divenne a questo punto non Costantino ma Cesare Augusto. Balzando in primo piano, la statalità poteva non essere illuminata dalla religione, ma illuminarla essa stessa. Alcuni accenni a questo fenomeno sono visibili già in Ivan il Terribile il quale scriveva a Polubenskij che Cristo "con la sua nascita divina avendo glorificato Cesare Augusto, gli concesse di nascere nel suo stesso regno, glorificò e ampliò il suo regno e gli regalò non solo il potere romano, ma anche tutto l'universo, e i Goti, e i

---

conservò questo titolo per tutta la vita. Della novità e variabilità del titolo di "imperatrice" può testimoniare la *Pesn'*, composta da Trediakovskij nel 1730 ad Amburgo in occasione dell'incoronazione di Anna, in cui la sovrana è chiamata "imperatriks"; questa denominazione attirò l'attenzione della Cancelleria segreta e il poeta dovette dare spiegazioni in proposito. È significativo tuttavia che, allorché Trediakovskij si richiamò alla forma latina, il caso fu tempestivamente archiviato: la spiegazione fu considerata convincente (v. MEL'NIKOV, 1897).

<sup>4</sup> L'assunzione da parte di Pietro del titolo imperiale provocò la protesta negli strati conservatori della popolazione: poiché Roma era intesa come il regno dell'Anticristo, i vecchi credenti videro in questo la dimostrazione del fatto che Pietro era in realtà l'Anticristo. A prova della natura satanica di Pietro, il fondatore di una setta di vecchi credenti pellegrini, Evfimij, portava anche il fatto che "Pietro non assunse il titolo di zar, ma volle chiamarsi imperatore alla maniera romana" (KEL'SIEV, IV, p. 253); nel 1855 il vecchio credente J. M. Ermakov, seguace di Fedoseev, durante l'istruttoria affermò: "Non riconosco Aleksandr Nikolaevič come *imperatore*, ma come *car*". Pietro il Grande prese il titolo di imperatore dall'empio e satanico papa romano. Il titolo 'imperatore' significa "Perun, Titano oppure Diavolo" (KEL'SIEV, I, p. 220).

<sup>5</sup> Non a caso la reazione di Vienna fu molto violenta di fronte a questo passo. La denominazione dei sudditi austriaci come "cesarey" riflette la corrispondente accettazione della parola "cesar'" (DAL', IV, p. 574).

Sauromati, e l'Italia, tutta la Dalmazia e l'Anatolia e la Macedonia e ancora l'Asia e la Siria e la Mesopotamia e l'Egitto e Gerusalemme e financo ai confini dei Persi" (IVAN GROZNYJ 1951, p. 200). Nel passo riportato è tipica sia l'indicazione al carattere universale, geograficamente 'aperto' e non chiuso dell'ideale statale, sia il fatto che il centro di questo organismo cosmico risulti essere Roma, e Gerusalemme figure soltanto come una lontana provincia di confine.

La duplice natura di Costantinopoli come simbolo politico permetteva una doppia interpretazione. Nell'una si sottolineava il carattere benefico e la sacralità, nell'altra il potere e il regno. Gerusalemme diventa espressione simbolica dei primi, Roma dei secondi. Analogamente l'ideale del futuro sviluppo dello stato moscovita poté essere codificato nei termini di una delle due simbologie. Così, l'idea di 'Mosca Terza Roma' poté trasformarsi abbastanza rapidamente nell'idea di Mosca nuova Gerusalemme (cfr. EFIMOV 1912), cosa che non contraddice la prima idea, ma viene recepita come sua realizzazione. Nell'ideologia russa del XVI sec. Gerusalemme, profanata dagli infedeli saraceni, è divenuta 'licenziosa', per cui sarà Mosca che dovrà chiamarsi Gerusalemme. A questa opinione si opponeva decisamente Maksim Grek nello *Skazanie o tom, jako ne oskvernjajutsja svjataja nikoliže, ašče i mnoga leta obladaemi sut' ot poganych* (MAKSIM GREK, II, pp. 292-293). Se per un certo tempo la chiesa più importante per i Russi era Santa Sofia a Costantinopoli, dopo il 1453 prende il suo posto il tempio della Resurrezione a Gerusalemme. È interessante il fatto che il patriarca Nikon costruì vicino a Mosca una 'Nuova Gerusalemme' con il tempio della Resurrezione, edificato a immagine e somiglianza di quello della città Santa. Questo passo fu tanto più significativo in quanto costò a Nikon la condanna dei patriarchi orientali, irritati proprio dalla denominazione di "Nuova Gerusalemme" (GIBBENET, II, pp. 196-197, 367; LEBEDEV, 1981, pp. 70-74).

Le due immagini simboliche di Costantinopoli intesa come una nuova Gerusalemme, città Santa, teocratica, e allo stesso tempo come una nuova Roma imperiale, capitale statale del mondo, si incarnano entrambe nel concetto di Mosca nuova Costantinopoli o Terza Roma. Quest'idea sorge dopo l'assoggettamento di Costantinopoli ai Turchi (1453), evento che coincide press'a poco con il definitivo rovesciamento del dominio tataro in Russia (1480); questi avvenimenti vengono intesi nella Rus' moscovita come spostamento del centro della santità mondiale: mentre a Bisanzio i musulmani trionfano sugli ortodossi, in Russia avviene il contrario.

Dopo la caduta di Costantinopoli il signore moscovita risulta essere l'unico capo indipendente del mondo ortodosso, con la sola esclusione della Georgia che dal punto di vista moscovita era considerata un regno leggendario piuttosto che una realtà geografica e politica vera e propria. Secondo i dettami dell'ideologia medievale, per cui soltanto ai portatori della vera fede si riconosce il diritto alla vera esistenza, gli altri popoli sembrano non godere di tale privilegio; quindi, traducendo in parole questi concetti, il capo dello stato moscovita diventa sovrano di tutto il mondo. In tal modo gli aspetti politico e confessionale della dottrina 'Mosca Terza Roma' si riuniscono in un unico significato teocratico.

Nella nuova epoca, quando si riconosce agli altri popoli il diritto a un'esistenza autonoma indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale, l'equilibrio di un tempo si incrina e Mosca si vede costretta a una scelta: essere una nuova Gerusalemme o una nuova Roma.

3. I contatti di Pietro con l'Occidente creavano una situazione culturale che colpiva soprattutto per il suo carattere di novità. Ciò non escludeva però che nella coscienza dei riformatori agissero attivamente gli stereotipi della cultura precedente. Nella maggior parte dei casi le riforme di Pietro possono essere analizzate come innovazioni all'interno del già esistente codice culturale. Nel sistema di rapporti tra il regime statale petrino e l'Occidente, si riscontra l'eco del concetto di 'Mosca Terza Roma' vuoi con connotazioni polemiche, vuoi con connotazioni di una continuità che prelude tuttavia a trasformazioni più radicali. In determinate circostanze questo concetto aveva un certo peso sulla politica reale, in altri casi assumeva un carattere puramente semiotico.

La corrispondenza semiotica con il concetto di 'Mosca Terza Roma' affiora anche là dove non ce lo saremmo aspettato, ad es. in alcuni particolari legati alla costruzione di Pietroburgo, la nuova capitale. Delle due possibilità: capitale come concentrato di santità e capitale all'ombra della Roma imperiale, Pietro scelse la seconda. L'essersi orientato verso Roma, piuttosto che verso Bisanzio, poneva chiaramente il problema della rivalità con la Roma cattolica per il diritto al retaggio storico. Questa situazione ricorda in un certo senso la 'discussione sul retaggio' tra Roma e Novgorod adombrata nella *Povest' o belom klobuke*. Non a caso Pietroburgo, da un certo punto di vista, era considerata l'erede storica di Novgorod. Per gli uomini dell'epoca petrina una simbologia di questo tipo era sostenuta in primo luogo dal desiderio di affermare il diritto storico della Russia alla riva della Neva come territorio per l'esazione delle imposte di Novgorod, in secondo luogo dal legame di Novgorod e Pietroburgo con lo stesso santo patrono, Aleksandr Nevskij, e in terzo luogo dal fatto che Pietroburgo apparteneva alla diocesi dell'arcivescovo di Novgorod e di Pskov.

In questo contesto la caratterizzazione della nuova capitale come Città di San Pietro si associava inevitabilmente non solo con la glorificazione del protettore celeste di Pietro I, ma anche con l'idea di Pietroburgo nuova Roma. Questo 'orientamento' su Roma si manifesta non solo nella denominazione della capitale, ma anche nel suo stemma, che contiene alcune varianti dei motivi presenti nello stemma della città di Roma (o del Vaticano come erede di Roma): alle chiavi incrociate dello stemma del Vaticano, corrispondono le ancore incrociate dello stemma di Pietroburgo; la disposizione delle ancore con le marre in su svela chiaramente la loro origine nelle chiavi dello stemma papalino, anch'esse rovesciate e con le fernette in su (siamo grati a Vilenbachov per questa sua comunicazione). La simbologia dello stemma di Pietroburgo si decifra proprio alla luce di questo legame. Da un lato l'ancora è il simbolo della salvezza e della fede, e in quest'accezione esso è molto noto all'emblematica del barocco; il suo accostamento con la chiave quindi, è naturale e appropriato. Ma, contemporaneamente, l'ancora rimanda meto-

nimicamente alla flotta; situata al posto delle chiavi dell'apostolo Pietro indica come l'imperatore Pietro intenda aprire la porta del suo "paradiso". In tal modo lo stemma di Pietroburgo corrisponde semanticamente al nome della città: il nome e lo stemma sono l'espressione verbale e visiva di un'idea comune.

Alla luce di quanto detto, la diffusione del culto degli apostoli Pietro e Paolo a Pietroburgo assume un significato particolare. Ai santi è dedicata la cattedrale, eretta nella fortezza di Pietro e Paolo, che secondo il piano originario doveva coincidere con il centro della città. Non si può non vedere in questo una certa corrispondenza con il luogo che, nella semiotica della pianificazione cittadina, occupa la basilica di San Pietro a Roma.

In questa prospettiva la stessa definizione di "paradiso", data a Pietroburgo sia da Pietro sia dalle persone della sua cerchia, non voleva essere semplicemente una lode della terra, scelta e amata, dove sorgeva la città, ma sottolineare il suo carattere di santità.

Così Menšikov nella lettera a Pietro del 10 dicembre 1709 definisce Pietroburgo "terra santa" (*Pis'ma i bumagi Petra*, IX, 2, p. 1356). Lo stesso nome "Sankt Peterburg" nasconde in sé la possibilità di una doppia lettura poiché l'epiteto di "santo" può essere rivolto sia a Pietro (apostolo e imperatore, ma di questo parleremo più avanti) sia alla città. Se il nome tedesco "Sankt Petersburg" rende grammaticalmente l'appartenenza della città al santo e si traduce come "città di San Pietro", allora il nome "Sankt Peterburg" usato in Russia (con la perdita della particella possessiva -s) rende oscuro questo significato e può essere recepito come "la città santa di Pietro"; è d'uopo notare che il nome russo "Peterburg", contrapposto al tedesco "Petersburg", è costruito secondo il modello slavo di formazione lessicale nonostante sia costituito di elementi eterolinguistici. La pretesa di Pietroburgo alla santità trova infine espressione nella tendenza di Pietro ad umiliare la sacralità moscovita. A questo proposito si potrebbe menzionare la volontà dispotica ed esibizionista che mostrò nel far costruire un teatro a Mosca proprio sulla Piazza Rossa, cosa che fu interpretata dai contemporanei come profanazione della santità del luogo (teatro come 'antichiesa', spazio demoniaco).

Nei paralleli Novgorod-Pietroburgo e Roma-Pietroburgo, era insita un'idea di dualismo caratteristica della cultura del barocco. Così la figura dell'apostolo Pietro aveva il suo 'doppio' nell'immagine del fratello, l'apostolo Andrea, più vicino alla Russia poiché, secondo la *Povest' vremennyh let*, avrebbe calcato le terre della Rus' predicando loro un grande futuro e ponendo la croce sulle colline di Kiev. Egli costituiva quindi una 'variante russa' dell'apostolo Pietro, il San Pietro russo. Di qui il palese culto dell'apostolo Andrea nell'ideologia dell'epoca petrina: subito dopo il ritorno dalla Grande Ambasciata, Pietro istituisce l'ordine di Andrea Primo-Chiamato (l'epiteto "Primo-Chiamato", sottolineando il fatto che Andrea era stato chiamato da Cristo ancor prima di Pietro, poteva essere recepito come prevaricazione del patrono della Rus' su quello della Roma papale) ed assegna alla flotta il "vessillo di Sant' Andrea". Una seconda variante di San Pietro poteva essere considerato l'isoapostolo San Vladimir: non a caso

Feofan Prokopovič, nella tragedia *Vladimir*, conferì al battezzatore della Rus' evidenti tratti dello zar Pietro.

Il dualismo nella simbologia del barocco si unisce a un ampio sistema di sostituzioni. Così Pietroburgo, intesa non solo come nuova Roma, ma anche come nuova Mosca (nuova "città regnante", come era stato ordinato di definirla ufficialmente), nella vita pratica, in qualità di finestra commerciale sull'Europa, era intesa come nuova Archangel'sk. Tuttavia ciò comportò anche interpretazioni simboliche: il protettore di Archangel'sk era San Michele Arcangelo, uno dei patroni della Rus' moscovita. La vittoria della città di San Pietro sulla città di San Michele Arcangelo poteva essere interpretata simbolicamente.

4. L'autenticità di Pietroburgo come nuova Roma consiste nel fatto che la santità in essa non è la caratteristica preponderante, essendo collegata all'idea di stato. Il servizio statale diviene al tempo stesso servizio della Patria e adorazione di Dio che porta alla salvezza dell'anima. La preghiera di per sé, avulsa dal "servizio", sembra invece a Pietro un'ipocrisia e il servizio civile l'unica autentica preghiera. Feofan Prokopovič predicava: "Chiediamo secondo ragione: tu, chiunque tu sia, possiedi schiavi, o anche servi liberi, dimmi, ti prego, quando ordini al tuo servo: dammi da bere, e lui ti porta il cappello, questo ti soddisfa? So quel che dirai: e con molta ira. O quando gli ordini di andare al villaggio a guardare i lavoratori e lui non ci pensa neppure, e invece, stando in piedi davanti a te si inchina e ti loda con molti e lunghi discorsi: lo considererai un'insopportabile mancanza di considerazione verso di te... Pensa quindi anche a Dio. Sappiamo che ogni nostro comportamento è determinato dalla sua saggia provvidenza: chi deve servire, chi comandare, chi guerreggiare, chi esercitare le sacre funzioni, e così via... Di qui risulta chiaro il furore di coloro che pensano di compiacere Dio allorquando, tralasciando il loro operato ne intraprendono un altro cui non devono attendere: un giudice ad esempio, mentre le parti lese aspettano il suo giudizio, va alla messa cantata: è senz'altro una buona azione; ma, anche se di per sé è cosa buona, poiché è fatta in un momento inopportuno e contro la volontà di Dio, come può essere cosa buona e grata a Dio?..." (FEOFAN PROKOPOVIČ, II, pp. 7-8). Simili pensieri aveva enunciato già nel 1696 padre Avraamij nell'epistola indirizzata a Pietro: "Agli zar, ai grandi principi, agli autocrati e ai loro funzionari il Signore Iddio, credo, non starà a chiedere lunghe preghiere, molti inchini, veglie notturne in chiesa, elemosine ai mendicanti, costruzione di chiese e monasteri, o digiuni estenuanti"; secondo il nostro monaco, conviene "agli autocrati il lavoro invece di lunghe preghiere, molti inchini, canto di salmi e di canoni, e nottate intere in piedi nella loro cella" (BAKLANOVA 1951, pp. 151-152; VOLKOV 1973, p. 317).

La santità di Pietroburgo è nella sua statalità. Da questo punto di vista anche la Roma papale (a differenza della Roma imperiale) e Mosca si presentano come simboli sinonimi di una santità falsa e "ipocrita". Dal punto di vista della statalità divinizzata l'ortodossia antico-russa poteva destare fondati sospetti di aver assorbito essa stessa una buona dose di "spirito papalino". Ciò determinava anche la nota simpatia di Pietro e Feofan per il

protestantesimo e le critiche mosse alla Roma cattolica di essere una 'falsa Roma'. Si creava così un paradigma secondo il quale la Roma 'papalina' e la Mosca prepetrina si univano nella contrapposizione a Pietroburgo, l'unica autentica città di San Pietro.

Commentando le parole di Pietro I, secondo cui Nikon "era stato contagiato dallo spirito papale per la sua sete di potere", l'arciprete della cattedrale dell'Arcangelo a Mosca, Petr Alekseev, scriveva in una lettera all'imperatore Paolo I: "Non è forse tutta papale la presunzione di fare di uno zar incoronato da Dio il suo scudiero?" (ALEKSEEV 1863, col. 698-699). Si allude in questo caso al rito della "processione sull'asino" che si teneva a Mosca la Domenica delle Palme: il patriarca, che impersonava Cristo, montava un cavallo tirato per le redini dallo zar. Questo rito antico, che i Russi avevano preso in prestito dai Greci (e cioè dalla chiesa di Gerusalemme, cf. NIKOL'SKIJ 1885, pp. 46-47), venne abolito durante il regno di Pietro (l'ultima volta fu celebrato nel 1696): sicuramente esso era stato associato alla Roma papale.

Alla luce di quanto è stato detto si chiarisce la tendenza polemica delle cerimonie parodistiche dello *Vsešutejšij Sobor*. Contrariamente all'opinione corrente, la parodia del rito dell'elezione del papa e di altri riti papali, non era priva di attualità anche prima che la satira si dirigesse apertamente contro il patriarcato. Lo screditamento del patriarcato russo attraverso la parodia del papa divenne però un fatto automatico per le persone della cerchia di Pietro: la parodia del patriarca di tutta la Rus' si fondeva con la parodia del potere del papa.

5. La città costruita da Pietro non poteva fare a meno di una cattedrale dedicata al suo patrono. Uno sguardo su Pietroburgo da questa angolatura rivela che l'analogia con Roma era presente con molta determinazione nella coscienza dei costruttori della nuova capitale. Nella cittadella, che secondo il progetto originario doveva trovarsi nel centro della città, fu costruita la cattedrale di Pietro e Paolo, ideata per essere l'edificio più alto di Pietroburgo. È curioso notare che, con la traslazione delle reliquie di Aleksandr Nevskij, allestita da Pietro I con eccezionale solennità, si era manifestata la tendenza a collegare i due santuari patronali di Pietroburgo con Novgorod e di indirizzare in tal modo l'opinione pubblica verso un'accettazione del ruolo russo e universale della nuova capitale. Contemporaneamente, attraverso la simbologia 'romana' della cattedrale di Pietro e Paolo, occhieggiava la simbologia di 'Mosca Terza Roma': dopo la morte dello zar la cattedrale di Pietro e Paolo diventa luogo di sepoltura degli zar russi, e va sostituendosi in un certo senso alla cattedrale moscovita dell'Arcangelo.

Se la prima chiesa pietroburghese era stata la cattedrale di Pietro e Paolo, inaugurata nel giorno dell'onomastico dello zar (il 29 giugno 1703, si trattava del primo edificio pubblico della nuova città), la seconda fu la chiesa di Sant'Isacco Dalmata, inaugurata nel giorno del compleanno di Pietro, il 30 maggio 1707. La chiesa era dedicata al santo poiché lo zar Pietro era nato nel 1672 proprio nel giorno di Sant'Isacco. Entrambe le chiese rappresentavano quindi le due parti di un'unità culturale collegata ai patroni celesti

dello zar. E tanto più sostanziale era la differenza tra di loro. Da un lato il significato culturale ed ecclesiastico dei nomi dei massimi apostoli Pietro e Paolo non poteva essere paragonato alla modesta posizione di Isacco Dalmata: mentre quest'ultimo ricordava alle persone dell'epoca petrina innanzitutto il giorno del compleanno del loro zar, la gloria degli apostoli Pietro e Paolo era indipendente dai significati culturali ed ecclesiastici loro attribuiti ed evocava tutto un complesso di idee sulla chiesa universale. D'altro canto, nella tradizione prepetrina il peso culturale dei festeggiamenti per l'onomastico era di gran lunga maggiore di quelli per il compleanno dello zar che aveva un significato mondano e più privato<sup>6</sup>. Pur essendo un concorrente potenziale della cattedrale di Pietro e Paolo in quanto santuario patronale della città, la chiesa di S. Isacco aveva tuttavia un carattere 'europeo' che la differenziava da quello 'russo' e 'universale' della cattedrale di Pietro e Paolo. A questa differenziazione contribuì sia la posizione della chiesa nella parte 'occidentale' dell' Ammiragliato, allora lontana dal centro e popolata da marinai (da qui il nome 'marino' delle strade) in gran parte professanti fedi diverse, sia il suo legame con la tradizione prettamente protestante della solenne celebrazione dei compleanni, derivata dall'abolizione del culto dei santi patroni presso le chiese riformate. Più tardi, con lo spostamento del centro della città sulla riva meridionale della Neva e durante il suo ampliamento fra il XVIII e l'inizio del XIX sec., Sant'Isacco divenne la cattedrale principale di Pietroburgo, usurpando in un certo senso le funzioni che originariamente erano attribuite alla cattedrale di Pietro e Paolo. Inoltre la chiesa di Sant'Isacco, che al tempo di Pietro era di legno, fu ricostruita più volte con un'allusione sempre più evidente all'architettura di San Pietro a Roma. È significativo il fatto che, in occasione della consacrazione della cattedrale di Sant'Isacco al tempo di Nicola I, si fosse pensato ad una processione intorno al monumento di Pietro con un canto liturgico all'eterna memoria del defunto imperatore (cf. FILARETE, IV, pp. 332-333). La cattedrale di Sant'Isacco risultava perciò legata storicamente al culto 'imperiale' di Pietro.

Anche le successive chiese pietroburghesi sono legate direttamente o indirettamente alla glorificazione di Pietro e della sua opera. Nel 1710, nel più antico quartiere di Pietroburgo, venne eretta la Chiesa della Trinità: il fatto è legato evidentemente alla data convenzionale della fondazione della città (il 16 maggio 1703, giorno della Trinità). Sulla strada di Vyborg venne eretta la chiesa di San Sansonio. Con una sovrapposizione del tutto usuale e tipica dell'epoca petrina, nella scelta di questo santo si rifletteva l'immagine panegirica di Pietro quale Sansone che rompe le mascelle del leone, sorta dopo la vittoria di Poltava, anche se è evidente che la chiesa non era consacrata al Sansone biblico, ma al beato Sansonio l'Ospedaliere. Quinta chiesa pietroburghese divenne infine quella di Aleksandr Nevskij, consacrata anch'essa nel 1710.

<sup>6</sup> Cf. la comunicazione di Kotošichin sui festeggiamenti per il compleanno dello zar, della zarina e dei loro figli nella Rus' prepetrina (KOTOŠICHIN 1906, p. 18, 76).

Il significato di tutti i primi santuari pietroburchesi va interpretato quindi alla luce della simbologia dell'epoca petrina: non a caso motivi quale quello del Sansone biblico e di Aleksandr Nevskij si ritrovano nei fuochi d'artificio, negli emblemi ed in altre analoghe espressioni della cultura del tempo di Pietro.

6. La sacralizzazione della personalità di Pietro, che ebbe luogo più tardi, ebbe come conseguenza il fatto che la città di San Pietro cominciò ad essere recepita come città dell'imperatore Pietro.

La sacralizzazione dell'imperatore Pietro era cominciata quando egli era ancora in vita e aveva profonde radici nell'ideologia della statalità petrina nonostante la personale avversione di Pietro alla ritualità solenne. Così Feofan Prokopovič crea fra l'imperatore e l'apostolo Pietro un costante parallelismo fondato sull'evidente simbologia evangelica di Pietro come pietra sulla quale sarà innalzato l'edificio del futuro. Secondo le sue parole "nel nostro Pietro, nel quale abbiamo visto dapprima un grande *bogatyr*", poi un saggio governante, vediamo ora anche l'Apostolo", egli ci ha donato e confermato "ogni cosa buona, alla vita terrena e a quella eterna utile e necessaria" e "tutto su di lui riposa come sul principale fondamento" (FEOFAN PROKOPOVIČ, II, p. 157). All'immagine evangelica della fondazione della chiesa risponde, nelle orazioni di Feofan, lo stato e, più specificamente, Pietroburgo. Un analogo accostamento panegirico con l'apostolo Pietro si trova già nel dramma 'scolastico' *Dejstvie o semi svobodnych naukach* del 1702-1703, dove ci si rivolge allo zar con le parole:

Tu sei la pietra in Cristo-Dio acclamata  
Poiché unto è lo zar e Pietro proclamato  
Da Lui stesso (...)  
Su questa pietra, Pietro, la chiesa si rinsaldò  
E per Te, Cristo, la chiesa si confermò  
Veritiera.

(*P'esy škol'nych teatrov*, pp. 158-159)

Utilizzando la stessa immagine, Pietro in persona, nella lettera ad Apraksin dopo la vittoria di Poltava (del 27 giugno 1709) paragonò l'ottenuta "victoria" alla pietra della fondazione di Pietroburgo: "Ora è stata posta con l'aiuto di Dio la pietra perfetta per la fondazione di Pietroburgo" (*Pis'ma i bumagi Petra*, IX, I, p. 231, N. 3259). Si crea così una catena di simboli di significato statale, basati sull'immagine dell'apostolo Pietro che si fonde con quella di Pietro-imperatore.

La stessa associazione tra Pietro e la pietra si realizza nella contrapposizione tra la Rus' di legno e Pietroburgo di pietra. Questa contrapposizione veniva sostenuta dal divieto assoluto di erigere edifici in pietra in qualsiasi altro luogo della Russia che non fosse Pietroburgo: nel 1714 Pietro vietò nello stato "qualsivoglia edificio di pietra, a qualunque titolo esso sia, pena la perdita di ogni possedimento e l'esilio". Si venne a creare così, automaticamente, non solo l'immagine di una Pietroburgo capitale di pietra, ma an-

che quella contrapposta di una Russia di legno, suo antipodo. Pietroburgo è concepita come il futuro della Russia, ma in questa concezione viene forgiata non solo l'immagine del futuro della Russia, bensì anche quella del suo passato. Quest'immagine utopica della Russia, incarnata in Pietroburgo, è chiaramente espressa nelle parole di Feofan Prokopovič: "Augusto, quel grande Romano Imperatore, qual somma laude per sé, morendo proferì: 'Una Roma di mattoni - disse - ho trovato, e di marmo or la lascio'. Vano sarebbe, e non laude, per il Nostro di luce Risplendente Monarca tal detto proferire; dir si conviene in verità, che lignea la Russia egli trovò, e la fece aurea." (FEOFAN PROKOPOVIČ, I, p. 113). La "Russia d'oro" è per Feofan anzitutto Pietroburgo, contrapposta alla "Russia di legno"; importante è naturalmente l'associazione tra Pietroburgo e Roma, tra Pietro e Augusto. E in un altro punto Feofan, rivolgendosi a Pietro, esclama: "La Russia tutta è la tua statua, con arte eccelsa da te rifatta" (FEOFAN PROKOPOVIČ, II, p. 164). La pietra simbolizza così la Russia, e Pietroburgo come sua incarnazione; Pietro agisce da creatore-demiurgo e scultore che l'ha trasformata.

Alla luce di questa interpretazione Pietroburgo come creazione di Pietro si collega in modo del tutto naturale al suo nome e alla sua personalità. In questo senso vanno allora intese anche le denominazioni della città, in particolare quelle di "Petrograd" e di "Petropol'".

In genere la denominazione "Sankt Peterburg" o "Peterburg" come variante abbreviata della stessa, si traduce sia come "Grad Svjatago Petra" sia come "Petrograd" — "Petropol'"; nel primo caso il riferimento all'apostolo Pietro si conserva, nel secondo si dissolve e, di conseguenza, il nome "Petrograd" — "Petropol'" si associa con l'imperatore e non con l'apostolo. La tradizione di tale interpretazione risale, evidentemente, al tempo di Pietro: già Feofan Prokopovič collega esplicitamente la "regnante Petropol'" al nome dell'imperatore, sottolineando inoltre che nell'imperatore Pietro "vediamo anche l'Apostolo" (FEOFAN PROKOPOVIČ, II, p. 151, 157). Troviamo un'associazione di questo tipo tra Pietroburgo e Pietro I anche nei testi della fine del XVIII sec. e dell'inizio del XIX:

Non sovrano incoronato tu sei nella gloriosa città Petrina  
Ma un barbaro e un caporale alla parata delle guardie

(*Epigramma a Paolo I*, GUKOVSKIJ-ORLOV, 1933, p. 54)

Dal Volga, dal Don e dal Dnepr  
Dalla città del nostro Petr.

(K.N. BATJUŠKOV, *Il passaggio del Reno*).

In Puškin le denominazioni "Petrograd" ("Su Pietrogrado ottenebrata...") e "Grad Petra" ("Pavoneggiati, città di Pietro...") sono equivalenti; in entrambi i casi si intende la città dell'imperatore Pietro. Così l'immagine dell'imperatore sostituisce gradatamente quella dell'apostolo nella funzione di patrono della città; si cominciano ad ascrivere all'imperatore Pietro non

solo le qualità storiche di fondatore e costruttore, ma anche quelle mitologiche di protettore e difensore<sup>7</sup>.

7. L'esistenza ideologica di Pietroburgo è collegata a tre modelli temporali. Come "nuova Olanda", incarnazione reale dell'ideale di uno "stato regolare", Pietroburgo si inseriva nel tempo storico reale europeo. Questo risulta evidente dai discorsi di Pietro e dei suoi collaboratori che sottolineavano la velocità della creazione della nuova città e accentuavano il valore del particolare momento storico vissuto. Tuttavia il legame con l'idea di 'Mosca Terza Roma' poteva introdurre Pietroburgo anche nel modello mitologico del tempo. In questo caso, da una parte la città era considerata eterna dal momento stesso della sua fondazione e ciò costituiva il riflesso della convinzione per cui, essendo soltanto lei la nuova e la vera Terza Roma, escludeva la possibilità di apparizione di una quarta. Dall'altra questa mitologia dava adito all'interpretazione opposta. Gli avversari delle riforme, ritenendo che la vera Terza Roma fosse Mosca, e negando la possibilità di una quarta, affermavano che Pietroburgo non esisteva affatto, possedeva soltanto un'esistenza illusoria, "appariva" e svaniva come un'allucinazione.

Tutti e tre i punti di vista si rifletterono nei modelli culturali successivi di Pietroburgo. Il primo, in particolare, nel prologo al *Mednyj vsadnik* ("Passarono cento anni e la giovane città... sorse"). Il secondo acquista un significato particolare in relazione all'idea della giovinezza storica di Pietroburgo: se parlando di Roma come 'città eterna' di solito s'intende la sua esistenza ininterrotta attraverso i secoli passati, l'eternità di Pietroburgo si interpreta come 'eternità del futuro'. Il terzo punto di vista si riflette in un vasto numero di testi della letteratura 'pietroburghese', da Gogol' a Dostoevskij e fino ai simbolisti<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Se originariamente la sostituzione della denominazione di "Peterburg" con quella di "Petrograd" viene considerata solo il riflesso del cambiamento concettuale per cui la città dell'apostolo Pietro diventa la città dell'imperatore Pietro, più avanti le si dà un altro significato, e cioè la sostituzione del nome tedesco con quello russo viene intesa come rifiuto della lingua straniera. Questa concezione si incontra già nella seconda metà del XIX sec., ad es. in un epigramma degli anni '80 scritto a proposito dello slavofilismo dei dotti pietroburghesi di origine tedesca:

Mosca, taci.  
Qui Pietroburgo è divenuta Pietrogrado,  
Qui Gil'ferding, Freigang e Miller  
Dirigono gli affari slavi.

(VERESAEV 1929, p. 15)

Nel XX sec., per motivi un po' diversi, l'accademico Ol'denburg venne chiamato Ol'dengrad (cf. le lettere di G. A. Il'inskij a M.G. Popruženko del 1928, in: KOSTADINOVA, FLOROVA, DIMITROVA 1968, p. 135, 138, 139); alla base di questo gioco di parole sta il cambiamento di nome di "Peterburg" in "Petrograd", ufficialmente legalizzato nel 1914.

<sup>8</sup> Con l'interpretazione di Pietroburgo, data dai simbolisti, polemizzò il giovane Mandel'stam. Nella raccolta intitolata allusivamente *Kamen'* (vedi sopra sulla simbologia della pietra in relazione a Pietro e a Pietroburgo), prevale l'immagine imperiale e *empire* della città:

## BIBLIOGRAFIA

- ALEKSEEV  
1863 *Rasskaz Petra Velikogo o patriarche Nikone: Vsepoddannejšee pis'mo protoiereja Alekseeva k imp. Pavlu Petroviču*, "Russkij archiv" 1863, vyp. 8-9.
- BAKLANOVA N. A.  
1951 *'Tetradi' starca Avraamija*, "Istoričeskij archiv", vyp. 6, M.-L. 1951
- BARSOV E. V.  
1883 *Drevnerusskie pamjatniki svjaščennogo venčanja carej na carstvo v svjazi s grečeskimi ich originalami. S istoričeskim očerkom činov carskogo venčanja v svjazi s razvitiem idei carja na Rusi*, M. 1883.
- BERCHGOL'Č  
I-IV *Dnevnik kamerjunkera F.V. Berchgol'ca. 1721-1725*, M. 1902-1903, č. I-IV.
- DAL' V.  
I-IV *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, Spb.-M. 1880-1882, tt.I-IV.
- DMITRIEVA R. P.  
1955 *Skazanie o knjaz'jach Vladimirskich*, M.-L. 1955.
- EFIMOV N. I.  
1912 *Rus' - novyj Izrail': Teokratičeskaja ideologija sovremennogo pravoslavlja v dopetrovskej pis'mennosti*, Kazan', 1912.
- FEOFAN PROKOPOVIČ  
I-IV *Slova i reči poučitel'nye, pochval'nye i pozdravitel'nye*, SPb. 1760-1774, I-IV.
- FILARET [Drozdov] Mitropolit Moskovskij i Kolomenskij  
I-V *Sobranie mnenij i otzyvov po učebnym i cerkovno-gosudarstvennym vo-prosam*, M. 1885-1888, tt.I-V, tom dopolnitel'nyj.
- GIBBENET N.  
I-II *Istoričeskoe issledovanie dela patriarha Nikona*, SPb. 1882-1884, č.I-II.
- GUKOVSKIJ G. – ORLOV V.  
1933 *Podpol'naja poezija 1770-1800-ch godov*, Literaturnoe nasledstvo, tt. 9-10, 1933.
- IVAN GROZNYJ  
1951 *Poslaņija Ivana Groznogo*. Podgot. teksta D.S. Lichačeva i Ja. S. Lur'e, M.-L. 1951.

---

E sulla Neva le ambasciate di mezzo mondo...

Alla luce di quanto è stato detto è possibile l'interpretazione del passaggio successivo di Mandel'stam dalla pietra al legno:

E adesso non la pietra,  
Ma il legno io canto.

Così la simbologia medievale, passando attraverso i secoli, agisce sulla coscienza ideale e artistica dei poeti.

- JAGIĆ V.  
1883 *Quattuor evangeliorum versionis paleoslovenicae, Codex Marianus glagoliticus*. Ed. V. Jagić, Berolini.
- KARSKIJ E. F.  
1962 *Trudy po beloruskomu i drugim slavjanskim jazykam*, M. 1962.
- KEL'SIEV V.  
I-IV *Sbornik pravitel'stvennyh svedenij o raskol'nikach*, sostavl. V. Kel'sievym, Londra 1860-1862, I-IV.
- KOSTADINOVA L. – FLOROVA V. – DIMITROVA B.  
1968 *Balgarsko-ruski naučni vrážki. XIX-XX vek. Dokumenty*. Sást. L. Kostadinova, V. Florova, B. Dimitrova, Sofija 1968.
- KOTOŠICHIN G.  
1906 *O Rossii v carstvovanie Alekseja Michajloviča*, SPb. 1906 (IV ediz).
- LEBEDEV L.  
1981 *Novyj Jerusalem v žizni svjatejšego patriarcha Nikona*, "Žurnal Moskovskoj Patriarchii", 1981, N. 8.
- MAKSIM GREK  
I-III *Sočinenija*, Kazan', 1859-1862, I-III.
- MEL'NIKOV P. I.  
1879 *Delo po povodu stichotvorenija Tred'jakovskogo*, "Čtenija OJDR", 1879, kn. 1.
- NIKOL'SKIJ K.  
1885 *O službach rusckoj cerkvi, byvšich v prežnych pečatnyh bogoslužebnyh knigach*, SPb. 1885.
- PIS'MA I BUMAGI PETRA VELIKOGO  
I-XII *Pis'ma i bumagi Petra Velikogo*, SPb.-M., 1887-1977, tt. I-XII.
- P'ESY ŠKOL'NYCH TEATROV  
1974 *P'esy škol'nych teatrov Moskvy: Rannjaja russkaja dramaturgija*, M. 1974.
- SEVER'JANOV S.  
1904 *Suprasl'skaja rukopis'*. Trud S. Sever'janova, t.I, SPb. 1904
- SOLOV'EV S.  
I-XV *Istorija Rossii*, M. 1962-1966, I-XV.
- SREZNEVSKIJ I. I.  
I-III *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka*, SPb. 1893-1903, I-III.
- USPENSKIJ B. A.  
1982 *Car' i samozvanec: samozvančestvo v Rossii kak kul'turno-istoričeskij fenomen*, in: *Chudožestvennyj jazyk srednevekov'ja*, M. 1982.
- VERESAEV V.  
1929 *V studenčeskie gody*, "Nedra", XVI, 1929.
- VOLKOV M. Ja.  
1973 *Monach Avraamij i ego Poslanie Petru I*, in: *Rossija v period reform Petra I*, M. 1973.