

PIETROBURGO – UNA GERUSALEMME “SUL SANGUE”

Rosanna Casari

Nella Pietroburgo degli inizi anni '80 (XIX sec.) s'incontravano due serie artistiche che avevano percorso parallelamente i decenni precedenti e ora venivano a collimare in un luogo preciso e in un tempo determinato della capitale russa. Sull'Ekaterinskij Kanal, a seguito dell'attentato all'Imperatore Alessandro II, si innalzava, con un impatto visivo che avrebbe per sempre segnato il panorama della città, il Sobor Voskresenija Christova (la Cattedrale della Resurrezione di Cristo o Chiesa del Salvatore sul Sangue) e A. Fet dedicava all'avvenimento l'ode *1 marta 1881 g.*

L'una e l'altra rimandavano, coerentemente con la cultura ufficiale del tempo che propugnava una missione russa universale, alla non velata somiglianza tra il tragico avvenimento pietroburghese e le sofferenze di Cristo a Gerusalemme; il martirio dell'Imperatore attirava su Pietroburgo e sulla Russia quella ricchezza di grazia (*blagodat'*) che era stata versata sulla terra e su tutta l'umanità dalla passione di Cristo. Alessandro II, vittima sacrificale come Cristo, mentre Pietroburgo e la Russia “si fondevano (...) in un'unica simbolica Gerusalemme terrestre, che rimandava e apriva uno squarcio sulla Gerusalemme celeste”.¹

Tutta la struttura della Chiesa della Resurrezione si sviluppa, infatti, intorno a simbologie plurime che si intrecciano, ma che sono riconducibili a alcuni modelli (*proobrazy*) fondamentali: Gerusalemme terrena e celeste, Roma, Mosca-Terza Roma e Nuova Gerusalemme. In

¹ A. V. Motorin, *Obraz Jerusalima v russkom romantizme* (L'immagine di Gerusalemme nel romanticismo russo), in *Christianstvo i russkaja literatura*, Sankt-Peterburg, Nauka, 1996, p. 79.

questo percorso simbolico il tramite di Mosca è indispensabile, poiché Pietroburgo come Gerusalemme e la “Gerusalemme” che s’innalzava sull’Ekaterinskij Kanal dovevano innanzitutto rispondere ad esigenze di ‘russicità’.

Si è detto all’inizio che l’assimilazione della capitale a Gerusalemme rappresenta come il culmine di un percorso che si snoda nei decenni successivi all’ascesa al trono di Nicola I. Pietroburgo subisce nel corso dell’Ottocento, dall’inizio del regno di questo imperatore, un mutamento sensibile del suo volto architettonico. Lo spirito nazionale-religioso (la *narodnost’* ufficiale, fondata sull’ortodossia) si esprime nella costruzione, in tutto l’Impero, di un’enorme quantità di chiese caratterizzate dal *ruskij stil’* che rappresentava una novità in rapporto a quello dominante nelle due epoche precedenti: il classicismo di Caterina II e l’empire di Alessandro I.

Non si costruiscono più i grandi complessi architettonico-urbanistici, le magnifiche residenze imperiali, le scenografiche vie e piazze della capitale che celebrano, con i loro richiami alla classicità, Caterina come Pallade, Pietroburgo come Atene, come Roma Imperiale, ma templi e chiese per lo più dedicate ai celesti protettori della famiglia reale, a avvenimenti storici memorabili, leggibili gli uni e gli altri in un dato contesto religioso-ortodosso.²

Ancora una volta a uno stile architettonico è chiesto di testimoniare ufficialmente un’epoca culturale: nello spirito dello storicismo dominante, Pietroburgo deve cambiare volto, deve farsi una città ‘russa’. Portatori e emblemi di questa nuova russicità sono chiese e templi, gli edifici più visibili, quelli che con la loro diretta leggibilità e fruibilità possono incidere sull’immediata recezione della capitale stessa: ma, coerentemente con la visione ufficiale dello spirito dei tempi, essi rappresentano anche un tipo di reazione ‘ufficiale’ a avvenimenti sentiti come catastrofici, a un senso, che già si percepisce, di apocalissi a venire.

Una marcata ‘catastroficità’ intesse invero la vita della Pietroburgo ottocentesca. Il dicembre 1825, gli echi della guerra di Crimea, la guerra russo-turca del 1877-’78, gli attentati terroristici, solamente quelli ad Alessandro II furono sette, prima di quello mortale. A ognu-

² Per la progressiva trasformazione del volto pietroburghese nel corso del XIX secolo, cf. E. I. Kiričenko, *Zapečatlenaja istorija Rossija*, 2, Moskva 2001, pp. 113-119 e V. Ju. Proskurina, *Ot Afīn k Ierusalimu*, in *Lotmanovskij sbornik*, 1, Moskva 1995, pp. 489-499; G. Knabe, *Russkaja antičnost’*, Moskva, RGGU, 2000.

no corrispondevano, a Pietroburgo come su tutto il territorio nazionale, templi, cappelle, chiese:

La Pietroburgo della metà del XIX secolo costituisce l'esempio più coerente, in tutta la Russia, della strutturazione dello spazio cittadino nel senso della religione cristiana. (...) Lo status di capitale, la presenza della Corte (...), trasformano Pietroburgo, dalla metà del XIX secolo, nella capitale ortodossa della Russia (ciò che non era stata fino a quel momento).³

La Russia aveva da sempre una sua capitale ortodossa in Mosca.

La volontà di legittimazione attraverso la sacralizzazione, di cui comunque Pietroburgo non poteva far a meno, pur nelle sostanziali variazioni delle forme dovute all'ideologia e ai progetti di Pietro, aveva da sempre favorito un dialogo serrato tra le culture delle due capitali, che si era instaurato fin dalla fondazione della città sulla Neva. Si era poi coerentemente sviluppato, nutrendosi di sfide, di trasmigrazioni e intrecci dei grandi simboli che, nelle realizzazioni nelle due capitali, fondavano l'identità di tutta la Russia.

Mosca era la "Terza Roma", Mosca era la "Nuova Gerusalemme". Le protoimmagini trovavano la loro piena realizzazione, visibilità e quindi possibilità di fruizione soprattutto nell'architettura, arte che infatti domina il dialogo tra le due città nel corso dei secoli XVIII e XIX. K.G. Isupov afferma che, in relazione allo status ideologico delle capitali, gli anni '30-'40 e gli anni '80 del XIX secolo "in un dato senso si richiamano".⁴ Se i primi slavofili avevano visto in Pietroburgo una realtà estranea alle tradizioni russe e persino nei circoli ufficiali di Pietroburgo si esprimeva una sorta di 'nostalgia' di Mosca che veniva come avvolta in un'atmosfera di arcaicità,⁵ anche i più tardi neoconservatori degli anni '80 – Leont'ev, Tjutčev e Dostoevskij – si troveranno sulle stesse posizioni. Non dimentichiamo che proprio Dostoevskij aveva introdotto nel romanzo *L'Adolescente* il celebre brano sulla possibile scomparsa di Pietroburgo, che riprendeva e sviluppava la tradizione di città condannata:

Cento volte in mezzo a quella nebbia, ero colto da una strana insistente fantasticheria: "Forse che se questa nebbia si dissipasse e salisse in alto, non si di-

³ E. I. Kiričenko, *Zapečatlennaja istorija Rossija*, cit., pp. 118-119.

⁴ K. G. Isupov, *Dialog stolic v istoričeskom dviženii* (Il dialogo delle capitali nel processo storico), in *Moskva-Peterburg. Pro et contra*, Sankt-Peterburg 2000, p. 37.

⁵ Cf. A. L. Ospovat, *K prenijam 1830-ch gg. o russkoj 'stolice'* (Il dibattito sulla capitale degli anni '30), in *Lotmanovskij sbornik*, 1, cit., pp. 477-487.

leguerebbe insieme anche questa putrida, viscida città? Non si solleverebbe con la nebbia e sparirebbe come fumo lasciando soltanto la palude finnica di un tempo e in mezzo a essa, magari per ornamento, quel cavaliere di bronzo su un cavallo al galoppo e dal respiro ardente?"⁶

Un giudizio che si poneva come uno dei momenti cruciali per l'evoluzione del mito di Pietroburgo dalla "Palmira del Nord", come era considerata nell'epoca splendida di Caterina II, a nuova Babilonia. Negli anni '30 e '40 e poi negli anni '80 del XIX secolo, con l'affermarsi del neoslavofilismo, si farà strada la necessità di 'fondare' di nuovo, metafisicamente e ideologicamente, Pietroburgo; si ricorrerà allora, ancora una volta, conformemente all'atmosfera di conservatorismo e reazione dell'epoca, al concetto di Pietroburgo erede della santità di Mosca.

Se tale riconoscimento si era fondato in precedenza, nel XVIII secolo, già ai tempi di Pietro e ancor più di Elizaveta Petrovna, sulla diffusione di edifici religiosi o toponimi legati a luoghi moscoviti celebri per la loro santità, ora, verso la fine del secolo, riemerge soprattutto un filone di significati simbolici che rimanda, tramite Mosca, alla città santa per eccellenza, a Gerusalemme. In generale, già nei primi decenni dalla sua fondazione "i tratti di Gerusalemme erano assolutamente necessari a Pietroburgo, se essa pretendeva al ruolo di città principale del paese",⁷ al contrario, la mancanza di connotazioni gerusalemmitane avrebbe fatto di Pietroburgo al massimo un centro amministrativo o militare, economico o culturale, ma non una '*vera capitale*'.

Questa necessità di ricevere sanzione di città santa (proprio come ogni città ideale e perfetta), di giustificarsi tramite il rimando simbolico a Gerusalemme, ha una sua antica e consolidata presenza nella tradizione russa. Secondo lo storico dell'architettura G. Mokeev "le antiche città russe non hanno rivelato fino ad ora il significato spirituale del proprio volto (...). Ma nelle antiche cronache, atti e altri documenti storici trapelano alle volte (...) dati sui modelli simbolici, cui si rifacevano gli antichi urbanisti,⁸ mentre il protoierej Lev Lebedev afferma senz'altro:

⁶ F. Dostoevskij, *L'Adolescente* (trad. it. di Giacinta De Dominicis Orio), Milano, BUR, pp. 173-174.

⁷ G. Z. Kaganov, *Telo gosudaryni kak faktor istorii i kul'tury* (Il corpo dell'Imperatrice come fattore di storia e cultura), "Rossija-Russia" 3 (2000), p.175.

⁸ G. Ja. Mokeev, "Jakože gornij Ierusalim" (Come una Gerusalemme celeste), "Pamjatniki otečestva" 2 (1991), p. 104.



Собор Покрова на Рву. Гравюра из книги А. Олеария
“Путешествие в Московию, Персию и Индию”.
По рисунку 1630-х гг.

L'idea che la terra russa sia immagine della Terra Promessa, del Regno dei Cieli, della Gerusalemme Nuova, e lo sviluppo e incarnazione di tale idea in forme architettoniche visibili e in toponimi, costituiscono la più stupefacente caratteristica della coscienza religiosa, teologica, popolare della Russia dal X al XVIII secolo.⁹

Il rapportarsi a Gerusalemme dell'urbanistica medioevale russa significava dare fondamento ideale e eterno alla fondazione della città. Il modello infatti non era solamente la Gerusalemme storica, la città che aveva visto le opere, la morte e resurrezione di Cristo, ma quella sovratemporale e eterna, la Gerusalemme celeste, la città-Chiesa, il regno di Dio vivente che verrà alla fine dei tempi, così come è rappresentata nell'Apocalisse di S. Giovanni (21, 2, 10). Le città antiche nel loro impianto urbanistico, i monasteri con la loro cinta muraria quadrata e la chiesa principale al suo centro, erano in Russia strutture architettoniche che rimandavano al modello di Gerusalemme.¹⁰ Ma, nella coscienza popolare russa, "Russkij Ierusalim" era, per eccellenza, Mosca, così come prima di Mosca, lo era stata Kiev, che già ripeteva i tratti della Città santa.¹¹

Mosca era al centro del paese, Mosca si elevava sulla montagna "tra la terra e il cielo",¹² a Mosca Boris Godunov avrebbe voluto edificare una cattedrale, "Il Santo dei Santi", simile al Santo Sepolcro di Gerusalemme.¹³ "Ierusalim" era detto popolarmente¹⁴ il Sobor Pokrova na Rvu (Chram Vasilija Blaženogo, la Cattedrale di San Basilio)

⁹ L. Lebedev, *Bogoslovie russkoj zemli kak obraza Obietovannoj zemli* (La teologia della terra russa come immagine della Terra Promessa), in *Tysjačeletie Kreščenijsa Rusi*, Moskva, Izd. Moskovskoj Patriarchii, 1989, p. 140.

¹⁰ Cf. L. Lebedev, *Bogoslovie russkoj zemli kak obraza Obietovannoj zemli*, cit., p. 147 e I. Buseva-Davydova, *Nekotorye osobennosti prostranstvennoj organizacii drevnerusskich monastyrej* (Alcune particolarità dell'organizzazione spaziale dei monasteri russi antichi), "Architekturnoe nasledstvo" 34 (1986), pp. 201-207.

¹¹ M. P. Kudrjavcev, *Moskva-Tretij Rim*, Moskva, 1994, pp. 177-178.

¹² Cf. R. Casari, *La montagna, i bassifondi, la bohème*, in *L'altra Mosca*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2000, pp. 31-56.

¹³ Cf. A. L. Batalov, T. N. Vjatčanina, *Ob idejnom značenii i interpretacii ierusalimskogo obrazca v russkoj architekture XVI-XVII vv.* (Il significato ideologico e l'interpretazione del modello di Gerusalemme nell'architettura russa dei secoli XVI-XVII), AN, 36 (1988), p. 23.

¹⁴ L'immaginario popolare di Gerusalemme derivava in gran parte dai *lubki* dedicati a quella città, nonché dai *lubočnye knigi*, quali il celebre *Opisanie Ierusalima* (Descrizione di Gerusalemme) di Simeon Simeonovič.

sulla Piazza Rossa, che si rifaceva all'archetipo di Gerusalemme per la sua struttura a pianta centrale e per la cappella dedicata all'Entrata di Cristo in Gerusalemme.¹⁵

Se Pietroburgo aspirava a essere una Nuova Gerusalemme, e, come si è detto, questa sanzione le era indispensabile in quanto capitale, doveva in qualche modo passare anche attraverso Mosca. Già ai tempi di Pietro si facevano, in occasioni ufficiali, dei chiari accostamenti tra Pietroburgo e Gerusalemme. Esempio è a questo proposito il discorso: *Slovo v pochvalu Sanktpeterburga i ego osnovatelja* (Discorso in lode di Sanktpeterburg e del suo fondatore) del 1717, pronunciato in occasione della presentazione allo zar della "Pianta incisa per la prima volta su rame e panorama di Pietroburgo". Le parole dell'oratore, che citava Isaia - "Risplendi, risplendi, Nuova Gerusalemme, la gloria del Signore risplende su di te" - non lasciano dubbi sull'accostamento. Poiché è noto che si trattava del panorama di Zubov, incisione fatta sul modello di quello di Amsterdam del 1606, afferma G. S. Kaganov, è difficile riconoscervi i tratti di Gerusalemme,¹⁶ ma gli elementi in comune potevano essere reali, dettagli concreti, o tratti più generali prevalentemente astratti, e tuttavia prove del *podobie*, cioè della presenza nella città sulla Neva di significati gerosolimitani.

I segni di Gerusalemme nella capitale sulla Neva si moltiplicano sotto Elizaveta Petrovna, per lo più filtrati attraverso Mosca. Le realizzazioni architettoniche e urbanistiche legate alla tradizione moscovita caratterizzano tutto il suo regno con richiami diretti, quali la chiesa dedicata all'Entrata del Signore in Gerusalemme (poi detta Znamenskaja), significativamente eretta proprio là dove la strada per Mosca si immetteva sul Nevskij Prospekt.

Successivamente, con Paolo I, il tema di Pietroburgo-Gerusalemme si esplicita in chiave prevalentemente massonica, poiché, come è noto, lo zar fu profondamente legato e condizionato, nel corso di tutta la sua vita, dalla massoneria. Nei casi più eclatanti, i monumenti pietburghesi riprendono ora lo schema del Tempio di Salomone, così il Michajlovskij dvorec, Gatčina, la Strelka già sotto Alessandro I (1805).¹⁷

¹⁵ Ibidem, e A. Batalov, L. Uspenskaja, *Sobor Pokrova na Rvu (Chram Vasilija Blažennogo)*, Moskva, Severnyj Polomnik, 2002, pp. 29-35.

¹⁶ G. Z. Kaganov, *Telo gosudaryni kak faktor istorii i kul'tury*, cit., p. 176.

¹⁷ Ibidem, pp.178-189.

La tendenza alla assimilazione (*upodoblenie*) di Pietroburgo e Gerusalemme si protrae in seguito, in termini diversi da quelli strettamente massonici del tempo di Paolo I e Alessandro I, per tutto il XIX secolo. Questo tipo di associazione acquista di nuove valenze religiose legate all'ortodossia sotto Nicola I. Lo zar e la figlia Ol'ga Nikolaevna vollero sulla via di Mosca (*Moskovskoe Šosse*) ancora un Voskresenskij monastyr' con la cattedrale della Resurrezione. All'epoca di Alessandro III si aggiunse un campanile a quattro ordini come quello moscovita di Ivan Velikij.

Ogni Cattedrale della Resurrezione rimandava simbolicamente alla chiesa più venerata di Gerusalemme, quella del Santo Sepolcro; quanto al campanile moscovita, è noto che rappresenta l'unico monumento realizzato del grandioso progetto di Boris Godunov di trasformare il centro del Cremlino in una sorta di Gerusalemme.

Non è priva di significato la circostanza che il monastero della Resurrezione a Pietroburgo venisse completato con un simile campanile proprio ai tempi di Alessandro III, nel periodo della reazione seguita all'uccisione dello zar riformatore Alessandro II, in quegli anni '80 in cui i conservatori, rappresentati in ambito ideologico e politico dal potente procuratore del Santo Sinodo G. Pobedonoscev, dominavano la vita culturale ufficiale russa.

Corrispondentemente, a Mosca, come segno del dialogo architettonico sempre presente tra le capitali,¹⁸ nei decenni tra il 1837 e il 1883, sorgeva la Cattedrale del Salvatore (Chram Christa Spasitelja), forma eloquente della dottrina ufficiale espressa dal binomio *ortodossia-narodnost'*. Essa doveva eternare la vittoria dei russi su Napoleone, ma anche celebrare l'Imperatore e i membri della famiglia imperiale nelle dediche delle diverse cappelle. Eretta su progetto di K. A. Ton in stile russo-bizantino, territorialmente vicina e compositivamente connessa col Cremlino, nella dimensioni e nelle forme doveva diventare "il tempio-monumento nazionale russo".¹⁹ Ma in questa Cattedrale si compone anche tutta una trama di segni che rimandano a Gerusalemme come prototipo, già nell'ossessivo paragone col campa-

¹⁸ Cf. R. Casari, *Mosca e Pietroburgo: la questione dell'identità e il dialogo culturale tra il XVIII e il XIX secolo*, in *Dal mito al progetto*, Lugano 2003, pp. 583-596.

¹⁹ Cf. E. I. Kiričenko, *Zapečatlenaja istorija Rossija*, cit., p. 244. A Pietroburgo K. Ton aveva costruito la chiesa di Santa Caterina (1831-1837) presso il ponte Kalinkin, in stile russo-bizantino, suscitando l'entusiasmo di Nicola I (cf. V. Ju. Proskurina, *Ot Afin k Ierusalimu*, cit., p. 498).

nile di Ivan Velikij, cioè con il monumento che a Mosca rappresentava più da vicino la chiesa della Resurrezione di Gerusalemme; nell'icostasi, dove sorge un ciborio, tempio nel tempio, somigliante agli antichi vasi liturgici che erano modelli rappresentanti la Gerusalemme celeste.²⁰

Il tema di Gerusalemme percorre anche la letteratura russa ottocentesca, sia come riferimenti alla città storica e ai luoghi santi, che, quasi allo stesso titolo, come descrizioni o rimandi ai loro più venerati *spiski* (copie) presenti sul territorio patrio.

Caratterizza la letteratura russa, sin dai tempi più lontani, un atteggiamento di venerazione, ma anche di cautela, nei confronti della Terra santa, o meglio del pellegrinaggio in Terra santa. Questo duplice approccio rispecchia la situazione storica per la quale si tendeva a non incoraggiare i molti pellegrini russi desiderosi di intraprendere il viaggio reale a Gerusalemme. Esso era reputato carico di pericoli non tanto fisici, quanto spirituali,²¹ perché accompagnato da innumerevoli e gravi prove e tentazioni. Emblematico, a questo riguardo, l'atteggiamento di Gogol' nei confronti del suo stesso pellegrinaggio in Terra Santa.²²

Di conseguenza si tendeva a privilegiare non tanto la Gerusalemme storica, il suo essere fisico nella lontana Palestina, ma il suo significato simbolico, per cui essa apriva uno squarcio verso quella celeste, Gornij Ierusalim. Ora, poiché la Russia abbondava, in un certo senso, di "Gerusalemmi" che rimandavano all'archetipo (questo era sempre rappresentato dalla città storica e insieme da quella celeste) e erano legate al modello per il tramite dell'*upodoblenie*, si veniva a privilegiare il concetto della Gerusalemme 'russa'.²³

Puškin, Jazykov, Vjazemskij, Glinka, A. K. Tolstoj hanno dedicato versi alla Palestina e alla Città Santa,²⁴ molte opere hanno come sottotesto comune quel *Viaggio ai Luoghi santi nel 1830* (uscito nel

²⁰ E. I. Kiričenko, *Zapečatlenaja istorija Rossija*, cit., 1, pp. 251-253.

²¹ Una celebre rappresentazione di questa duplicità di atteggiamento verso il pellegrinaggio in Palestina si ha nello *Slovo* che narra di come il diavolo trasportò il grande vescovo Ioann di Novgorod a Gerusalemme in una notte.

²² Cf. V. Paperni, *Put' Gogolja v Ierusalim* (Il viaggio di Gogol' a Gerusalemme), in *Oh, Jerusalem!*, Pisa-Jerusalem 1999, pp. 55-82.

²³ A. V. Motorin, *Obraz Ierusalima v russkom romantizme*, cit., p. 67.

²⁴ *Vetka Palestiny. Stichi russkich poetov ob Ierusalime i Palestine* (Palma di Palestina. Versi di poeti russi su Gerusalemme e la Palestina), Moskva 1993.

1832) di Aleksandr N. Murev'ev che ha rappresentato per decenni il più celebrato *spisok* ottocentesco dei luoghi santi palestinesi. Mura- v'ev stesso si premura di mettere a disposizione dei contemporanei l'equivalente russo dei Luoghi Santi, facendo seguire al primo testo- *spisok* il racconto *Putešestvie po svjatym mestam russkim* (Viaggio ai luoghi santi russi), dove è possibile, afferma l'autore, si possa ritro- vare la santità e la grazia proprie degli archetipi; egli stesso infatti ha intrapreso il pellegrinaggio per "confortare il cuore con la sacra somi- glianza".

Delle due componenti di Gerusalemme intesa come potente sim- bolo e archetipo, quella della città storica, antica e contemporanea, e quella del suo prototipo sovraterreno, la Gerusalemme celeste, realiz- zazione del Regno di Dio, si tendeva a privilegiare quest'ultima, inalzandosi ad essa tramite la copia.

Ancora nell'Ottocento, come già ai tempi di Nikon che aveva vo- luto la cattedrale della Resurrezione nel monastero della Nuova Geru- salemme come perfetta riproduzione, nelle sue misure e nella compo- sizione, di quella della Città Santa, sono dunque ricolmi di significato simbolico i disegni, le riproduzioni architettoniche, le narrazioni e de- scrizioni, insomma tutti gli *spiski*, che trasportano e rendono fruibili in Russia i Luoghi santi, li russificano in un certo senso, e, astraendo dalla Gerusalemme terrestre, aprono un varco (*okno*) su quella cele- ste.²⁵ È questo il contesto in cui viene innalzata a Pietroburgo la Cat- tedrale della Resurrezione e nel quale, letterariamente, vanno letti i versi di Fet:

[...] On krest i Svoj venec ternovyj
Zemnomu peredal carju. Bessil'ny kozni farisejstva:
Sto bylo krov', to stalo chram,
I mesto strašnogo zlodejstvija -
svjatynej vekovečnoj nam!²⁶

²⁵ Anche il filosofo N. Fedorov aveva tracciato una geografia sacra russa, centro simbolico della quale era Gerusalemme: Mosca e il Cremlino vi rappresentavano una sorta di Paradiso perduto e una Gerusalemme intesa come luogo dei ricordi. Quanto a Mosca, spazio simbolico per eccellenza, rappresentava una Gerusalemme al cuore del- l'Impero, mentre la Russia tutta era come "terra della Resurrezione" (cf. J.-C Lanne, *Jé- rusalem dans la pensée de Fédorov*, in *Oh, Jerusalem!*, cit., pp. 189-193).

²⁶ A. A. Fet, *Polnoe sobranie sočinenij*, 1, SPb. 1912, p. 397: "Allo zar terreno Egli passò / La croce e la corona di spine. Nulla valsero gli inganni dei farisei: / Il sangue si è fatto tempio, / Eterno sacrario è per noi / Il luogo dell'orribile misfatto".

A Pietroburgo, coerentemente con l'associazione di Alessandro II a Cristo, il luogo dell'uccisione diventava una Gerusalemme per il tramite della riproduzione del luogo santo per eccellenza della cristianità, il Santo Sepolcro o Cattedrale della Resurrezione. Come questo tempio, che riunisce il luogo della morte e quello della resurrezione "colpisce innanzitutto per la sua bipolarità",²⁷ così la chiesa pietroburchese della Resurrezione ha l'altare a est (secondo la tradizione ortodossa) diametralmente opposto al luogo dell'attentato, che, quale nuovo Golgota, si trova a Occidente, in questo caso vicino al simbolo della sepoltura, come unione appunto di morte e resurrezione.

La simbologia gerosolimitana della chiesa pietroburchese si doveva cogliere già all'esterno, con la netta disposizione sull'asse Est-Ovest e con la doratura solamente di due cupole: quella dell'abside sull'altare (Oriente) e quella del campanile sul luogo della morte-resurrezione (Occidente).

L'altro grande modello di questa chiesa, comunque anch'esso riconducibile all'archetipo del Santo Sepolcro, era la Cattedrale di San Basilio a Mosca. Il *ruskij stil'* imposto da Alessandro III per la Cattedrale sul sangue (opera dell'architetto A. Parland) rimandava già di per sé all'architettura moscovita del XVI-XVII secolo, mentre San Basilio era noto fra il popolo come "Ierusalim" o "Gornij Ierusalim". Si apriva ancora una volta, tramite una fitta trama dei simboli, un'apertura da Pietroburgo-Gerusalemme storica a quella celeste e comunque sempre per il tramite di Mosca.

Il recupero, quasi la rifondazione di una Pietroburgo "ortodossa", di una santità di Pietroburgo, percorre dunque l'Ottocento e ha la sua realizzazione e spazializzazione esemplare nella chiese e templi in stile russo.

Questo percorso va letto in parallelo con la progressiva decostruzione, nel corso del XIX secolo, del mito della "Palmira del Nord", il mito della sua "severa e splendida magnificenza", della sua solennità neoclassica. A opera dei maggiori scrittori russi, da Puškin in poi, viene elaborato l'altro mito della città condannata, della città di morte. Le considerazioni sulle trasformazioni del volto e dei significati di Pietroburgo nel corso del XIX secolo poggiano quindi l'accento sull'altra denominazione della chiesa della Resurrezione, quella che il popolo le diede subito, d'istinto: "Chiesa del Salvatore sul sangue".

²⁷ M. S. Flyer (M. S. Flajer), *Cerkov' Spasa na krovi*, in *Ierusalim v russkoj kul'ture*, Moskva 1994, p. 188.

Come tale, essa aveva un precedente, la chiesa “sul sangue” di Uglič, eretta sul luogo dell’uccisione del giovane carevič Dmitrij, vittima (si diceva) di Boris Godunov. Come Dmitrij era l’ultimo rappresentante della dinastia precedente ai Romanov,²⁸ così anche il tempio pietroburghese, nonostante l’accento messo programmaticamente sulla resurrezione, poteva sempre evocare l’idea della fine.

Nella duplicità di significato che le era connaturata, la chiesa sorta per celebrare l’avvento di una Nuova Gerusalemme poteva costituire invece un nuovo tassello dell’antimito “Pietroburgo-città senza futuro” che l’intelligencijs ottocentesca andava sviluppando, in contrasto e in opposizione alle ideologie ufficiali. Nel contesto pietroburghese, l’espressione “sul sangue” creava infatti un ulteriore aspetto di quel mito della capitale che parlava di morte, di distruzione e di fine, che presentiva apocalissi future: al di là dell’evocazione di un avvenimento storico, veniva a costituire una delle tante faccettature nell’immagine della città condannata.



Собор Воскресения Христова (Cattedrale della Resurrezione di Cristo o Chiesa del Salvatore sul Sangue)

²⁸ Ibidem, p. 91.