

NELLA DANZA DI CLIO

2

Direttore

Fabio MARTELLI

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Comitato scientifico

Vincenzo LAVENIA

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Berardo PIO

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Velizar SADOVSKI

Accademia delle Scienze – Vienna

NELLA DANZA DI CLIO



Attraverso un distillato di rumori.

THOMAS CARLYLE

La collana, dedicata agli studi storici, nasce dall'ambizione di prendere atto del percorso tumultuoso che ha segnato questo contesto disciplinare negli ultimi decenni. Si potrebbe infatti quasi affermare che la complessità epifenomenologica e la velocità dinamica impressa dalla geopolitica al frenetico ridisegnarsi di poteri e alleanze, abbiano trovato inopinata rispondenza in una serie di "riforme" della *methodus* storica, con il rapido affermarsi, e con l'altrettanto rapido declinare, di modelli di ermeneutiche olistiche, di fatto più nominalistiche che non epistemologiche.

Mentre il potere politico, a differenza dei secoli precedenti, sembra disinteressarsi del controllo del passato quale strumento di disciplinamento sociale, molti storici, quasi inconsapevoli di questa "inedita" ventata di libertà, sembrano affannarsi a recuperare un "ruolo sociale" inseguendo parole d'ordine, modelli euristici e schemi interpretativi peculiari del trend linguistico e culturale egemone nel tessuto della postmodernità. Il tentativo di partecipare alla "danza di Clio" parte dalla volontà di riconsegnare alla Storia quell'orizzonte lato tutto peculiare, capace di farsi voce critica ed eterodossa rispetto a ogni moda o tendenza sociale prevalente, nonché di un confronto con ogni certezza dottrinale in apparenza indiscutibile. Lo strumento di questo progetto risiede in primo luogo nella volontà di offrire al lettore sia saggi metodici di lunga durata sia analisi di nicchia, recuperando, in forma rinnovata, quel contesto che in anni ormai lontani seppe trarre frutto dalle esperienze delle *Annales*, così come da una brillante generazione di allora ancora giovani studiosi italiani.

Sul piano più direttamente pragmatico, la collana offre una sorta di crasi tra le esigenze divulgative e la forma scientificamente rigorosa delle primizie più innovative della ricerca.

Fabio Martelli

Derzhava

Simboli e percezione del potere
nell'Impero russo (XVI–XVII secolo)





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3477-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2020

Indice

- 9 *Introduzione*
- 19 *Capitolo I*
Ipotesi antagonista allogene in seno alla cultura russa
- 141 *Capitolo II*
La “follia” del primo zar
- 273 *Capitolo III*
Il dialogo interrotto
- 417 *Capitolo IV*
Lo zar dai torbidi alla “deificazione”
- 641 *Capitolo V*
L'icona petrina tra racconto popolare e memorie dell'elite
- 757 *Bibliografia*

Introduzione

Nel rinnovato clima di russofobia che attraversa l'Occidente, molti analisti americani hanno rilevato con allarme come Putin usasse sempre più spesso la parola *derzhava* in riferimento al proprio paese e, soprattutto il sintagma *velikaja derzhava*, prendendosi la briga di contare quante volte in uno stesso discorso Putin aveva utilizzato simili espressioni.

Difficile in realtà comprendere, salvo entrare nei meccanismi dell'attuale ideologia politica statunitense, le motivazioni oggettive di tanto sconcerto.

Che la Russia, con le proprie dimensioni territoriali, il proprio potenziale demografico, la vastità delle proprie risorse naturali e, non da ultimo, con la disponibilità di un arsenale nucleare si consideri una grande potenza non dovrebbe essere tematica inopinata né tanto meno fonte di inquietudine.

È pur vero che nel periodo el'ciniano (per i russi una seconda *Smuta*) il plurisecolare sistema culturale che da secoli chiamiamo Russia sembrava spinto verso una totale implosione, ma, ripresosi, aveva poi ricercato il ruolo da essa ricoperto in tutta la sua tormentata storia, quello per l'appunto di una *velikaja derzhava*.

In russo la tanto "perturbante" parola *derzhava* ha valenze semantiche complesse ed affascinanti, tale da apparire per molti versi strettamente legata all'autoidentità delle evoluzioni ed involuzioni della statualità russa nel corso di molti secoli.

La parola *derzhava* a partire dalla stessa età kieviana assume una particolare significanza all'interno del lessico ecclesiastico pur diventando anche un fattore connotante la nozione di potere politico.

In altri termini il percorso della parola *derzhava* e del suo uso nel corso dei secoli, corrisponde, nella cultura russa, ad una sorta di stratigrafia dell'immagine e dei contenuti del potere della statualità.

Al contrario di quanto è stato spesso scritto *derzhava* non è un lessema prettamente collegato alla conversione della Rus al Cristianesimo; anche in seno ad opere che, pure in un contesto già cristiano, conservano ancora significative tracce dell'ideologia precedente alla conversione, troviamo infatti l'uso di questo termine, collegato significativamente a comportamenti e ad azioni talvolta del tutto disgiunte, per non dire contrarie alla visione cristiana.

Ed è piuttosto il tema del valore bellico e del coraggio che rappresenta una prima evoluzione del termine *derzhava*.

Si noti che esso in funzione primaria sta ad indicare la nozione di forza e perciò ha spesso tradotto il greco *kratos*.

In realtà tali parole, pur avendo un aspetto semantico per molti versi simile tra loro presentano, due fondamentali differenze, pur se anche *kratos* contiene, al pari di *derzhava*, un rinvio al concetto di violenza.

Tuttavia *kratos*, pur indicando un potere che talvolta può essere utilizzato in forma quasi sinonimica rispetto all'autorità di colui che lo detiene (e dunque per estensione al concetto stesso di stato) non perviene mai ad una costante sovrapposibilità compiuta rispetto alla struttura statale.

È presumibile dunque che si possa affermare come prima della conversione di Vladimir la parola *derzhava* fosse presente nell'epica ad indicare per l'appunto il valore fisico, la forza certo ma anche virtù di tipo morale, dal coraggio alla capacità di sacrificarsi per una causa, rimanendo in uso costante anche in piena fase cristiana.

Tale tematica ritorna spesso nell'epoca del dominio dell'Orda d'Oro; ma in questa fase la parola *derzhava* designando la forza è prevalentemente usata ad indicare il sommo apicale della potenza e

dunque rappresenta una caratteristica peculiare, inalienabile ed unica della divinità.

È così che nella tradizione ecclesistica il termine *derzhava* inizia ad avere un ruolo stabile e relevantissimo sia nella traduzione delle Scritture in antico slavone sia nei Commenti a queste ultime.

La parola *derzhava* compare a questo punto in un numero vastissimo di testi perché essa evoca la potenza supera per definizione.

È in questo contesto che *derzhava* comincia ad essere accostata alla generale sfera semantica relativa alla nozione di grandezza, una scelta per molti versi inevitabile dal momento che la Scrittura evoca costantemente, oltre alla potenza, anche la grandezza di ciò che Dio ha fatto per il suo popolo o la grandezza dei misteri che la circondano.

La grandezza come incommensurabilità è dunque un portato teologicamente indisgiungibile dalla nozione della divinità ed esso si collega facilmente all'utilizzo del concetto di *derzhava*.

Le due parole cominciano ad avvicinarsi, anche se il sintagma specifico appare assai raramente, all'espressione da cui sono partite queste riflessioni: quella di Dio inteso come *velikaja derzhava* per antonomasia. Esso poi è riferito spesso al regno di Dio, una realtà egualmente incomparabile ed inconoscibile.

Ecco dunque che un terzo fattore comincia, all'interno dello straordinario laboratorio costituito dalla cultura ecclesiastica russa, a congiungersi alle altre dinamiche semantiche: la potenza, con tutte le sue possibili declinazioni, la grandezza, e, non meno rilevante, la sintesi di ciò che è illuminato e retto da questo insieme di potenza e grandezza cioè il regno di Dio.

E secondo ogni teologia politica si instaura una mimesi tra il Regno e le autorità terrene volute da Dio.

Il passaggio da un originario e quasi esclusivo uso all'interno della cultura ecclesiastica sino ad un ampliamento al contesto secolare della parola *derzhava* avviene attraverso molte vie dalle forme di sperimentazione politica alle scelte espressive di singoli autori.

E tuttavia l'autonomia teologica ovvia del rapporto tra Dio e il concetto di potenza trova proprio in ambito liturgico una espressione inedita e pregnante, quella di *samoderzhets*.

A prima vista essa potrebbe apparire quasi come un mero calco della titolatura bizantina, ma in realtà, ogni uso squisitamente secolare della parola, è preceduto da un'interpretazione di tipo teologico: Dio è l'*autocrator* per eccellenza, l'unico in realtà pienamente legittimato ad usare questo titolo anche se nella cultura greca ha un'autonoma peculiarità dal momento che traduce il latino *imperator*.

Nelle tradizioni russe occorre rilevare che, indipendentemente dal complesso e tormentato processo di *imitatio* dell'impero romeo, il termine *samoderzhets* appare già nella tradizione ecclesiastica: Dio, per l'appunto, è l'unico legittimo *autocrator* che domina sul tempo e sulla storia.

Questa nozione poi descrive la volontà di Dio di conferire una titolatura simile per valenza a quanti agiscono come suoi vicari nei regni della terra, il *basileus* bizantino ma successivamente anche in *velik knjaz* di Kiev.

Il titolo di *samoderzhets* ha fundamentalmente un primaria valenza politica di tipo tutto interno alla società kieviana, sottolineando infatti come il Gran Principe non tragga da altri, si tratti del popolo o di un'assemblea nobiliare e cioè da un'elezione di carattere umano, la legittimazione del proprio potere; egli riceve la potenza che gli consente di "governare da se stesso".

Con ciò, oltre ad evocare l'intervento divino, si esclude la possibilità che vi siano istituzioni collegiali o individuali che possano conferire il potere e che dunque siano legittimate in qualche modo a valutarne la congruità.

Per la cultura russa questo passaggio è di straordinaria importanza dal momento che collega, in maniera strutturale ed estranea sostanzialmente ad un'interpretazione ecclesiastica, un composto derivante dal radicale di *derzhava* alla nozione di potere statale.

La storia della parola risulterà poi particolarmente interessante ed ambigua poichè continuerà per secoli ad indicare la natura autocratica del potere degli zar gli “autonominati” ma anche in accezione negativa gli usurpatori che, dal 1606 in poi diventeranno una costante della storia russa.

Essa indica infatti la natura autocratica in termini anche fenomenologici.

Intorno a questa concezione si instaura dunque quella tradizione di impronta dualistica che farà sì che gli scrittori russi possano riscontrare nell'autocraticità una caratteristica imprescindibile del potere, ma al tempo stesso anche una fonte di indiscutibile contraddittorietà in termini di legittimità.

È indubbiamente all'interno di questo contesto che la parola *derzhava* compie un ulteriore sviluppo semantico.

Nell'età di Ivan IV e poi sempre più frequentemente nell'uso dei decenni successivi il termine comincia infatti a diventare sinonimo della nozione di statualità.

Il modello di slittamento è abbastanza semplice a spiegarsi: una volta che la nozione di *samoderzhets* si è distaccata da un uso esclusivamente ecclesiastico (e dunque dal riferimento esclusivo alla divinità) ecco che questa parola entra come fattore sostanziale della definizione del potere e fonte autoreferenziale della legittimità di esso.

Con Ivan IV il collegamento tra stato e potenza, soprattutto nelle lettere indirizzate al principe Kurbski, appare estremamente esplicito ed è in questa prospettiva che si espande tale collegamento.

Mosca è una *velikaja derzhava* a fronte degli altri regni se la sua nuova identità si segnala innanzi tutto per la propria potenza, quella potenza le consente di difendere, quale ultimo *zarstvo* ortodosso rimasto, la vera fede e solo in virtù della *derzhava* essa può imporre ai propri vicini la restituzione (così almeno nell'ottica russa) di quanto costoro hanno indebitamente acquisito.

L'uso della *derzhava* concessa da Dio è presentata come peculiarità tra i doveri del monarca ma al tempo stesso incarna anche la funzione primaria della struttura statale, concepita come funzionale

a porre nelle mani del governante uno strumento coattivo con cui conculcare l'iniquità ed imporre la propria legittima *volja*.

È in questa fase che l'equiparazione della *derzhava* al concetto di stato *tout court*, partendo indubbiamente dalla propaganda ivaniana, si afferma con maggiore frequenza.

Con il procedere dei decenni questo uso si sistematicizza sino a diventare una forma sinonimica ancora in uso ai tempi nostri; ad esempio la Repubblica Ucraina si è autodenominata all'atto dell'indipendenza appunto come *Derzhava* ucraina, a conclusione di un percorso semantico ben comprensibile.

Ma lo stato è anche multiformità del potere e se esso può essere espresso e sintetizzato dalla parola *derzhava*, quest'ultima, poi, risulta in qualche modo frammentabile all'interno di tutto ciò che deve evocare l'autorità sovrana.

Troviamo così la parola *derzhava* utilizzata in ogni contesto per indicare molte attività che sottolineano la presenza dello stato, ad esempio all'interno di quella flotta che era tanto cara proprio allo stesso Pietro, o più tardi nel lento processo di industrializzazione troveremo industrie e imprese commerciali che usano tale parola ad indicare forza finanziaria, ma anche una sorta di protezione della struttura statale.

La simbologia connessa alla parola *derzhava* tuttavia si è nel frattempo arricchita di una componente simbolica cui spesso non si fa riferimento. Con tale espressione infatti progressivamente si finirà per designare il globo sormontato da una croce, simbolo antichissimo, già dell'impero cristiano tardo antico, ripreso costantemente poi nell'Europa occidentale, oltre che nello stesso mondo bizantino, a significare la vocazione o la velleità di un dominio universale.

Tale iconografia era ovviamente ben nota attraverso la cultura romea anche in ambito russo ma presto diventa costante e accompagna quasi sempre l'effigie del monarca.

Non deve dunque sorprendere se nella lingua russa il globo sormontato dalla croce si traduce presto con la parola *derzhava*. Esso in fondo è riassuntivo dell'autorità somma dell'autocrate e della reite-

rata aspirazione ad essere guida perlomeno del mondo ortodosso tutto.

Derzhava sembra una parola onnivora che riproduce la pervasività che il concetto di stato–potere ha all’interno di tutta la società russa.

Nel XIX secolo poi la gran parte dei regnanti europei sarà legata da vincoli di parentela e costoro si renderanno visita tra loro con queste imbarcazioni superbe, elegantissime centro di momenti diplomatici e cerimoniali, ma anche di vere e proprie “riunioni familiari”.

La Russia non poteva essere seconda ad alcuno anche in questo settore e così Alessandro II fa costruire, sul modello dell’inglese Britannia, uno yacht capace di rivaleggiare con ogni imbarcazione reggia: è una vera e propria fastosa corte galleggiante con un equipaggio di circa 200 uomini cui si aggiungono musicisti, attori ed altri personaggi deputati ad intrattenere i regali ospiti.

Il battello porta il nome di *Derzhava* e continuò ad essere utilizzata sino al 1898.

Imbarcazione non armata, essa ha anche un uso frivolo, remoto ad ogni concetto di potenza militare e tuttavia la *Derzhava* rappresenta una delle multiformi identità dello stato e del monarca e dunque merita quel nome.

Se il periodo stalinista vide una sorta di inflazione di tale termine, nella fase post–sovietica la parola *derzhava* in tempi più recenti non è certo stata prerogativa esclusiva dello stesso Putin.

Derzhava è il nome del partito nazionalista retto da Rutzkoi, un tempo alleato e poi avversario dello stesso El’cin, ma d’altronde è anche il titolo del massimo *pamphlet* redatto da Zuganov, leader di ciò che resta dell’antico partito comunista.

E ancora una volta il termine *derzhava* in tutte le sue implicanze compare e ricorre in tutta quella vasta e discutibile letteratura che fonde obiettivi nazionalistici russi a tematiche definite eurasiste.

Senza dimenticare l’utilizzo che ne viene fatto nel mondo economico: fondi di investimento, banche e soprattutto assicurazioni hanno come nome societario la parola *derzhava* e con ciò si evoca

l'altro aspetto della nozione di statualità nel mondo russo, cioè una funzione protettrice e rassicurante, in cui la forza (potenzialmente repressiva) è intesa come usbergo di diritti, privilegi e aspirazioni di coloro che ne sono ad essa "affidati".

Il che ci aiuta a comprendere ulteriormente come la nozione del potere conservi, ancora attraverso questa parola, una visibile ambiguità all'interno della cultura russa.

Il testo che segue si propone come una ricostruzione di talune dinamiche in cui lo stato russo, come *derzhava*, prese progressivamente forma, stabilendo una frequente soluzione di continuità cronologica tra le esemplificazioni proposte.

Molta parte è stata dedicata al rapporto complesso ed ambiguo con il mondo islamico ed in particolare con quello ottomano.

Non si è inteso seguire in questo senso né la dinamica delle teorie eurasiste né tanto meno le complesse elaborazioni che ormai da secoli cercano di stabilire il ruolo (non certo esclusivamente negativo) dell'Orda d'Oro nella successiva evoluzione russa.

Più semplicemente si è tentato di vedere come nella cultura ottomana una parte dell'*intelligentia* dei politici russi abbia riconosciuto (e proposto come tale) un modello di autocrazia necessario per la crescita del potere moscovita.

In particolare si è sottolineata come una sorta di percorso parallelo ci avvicini ad un archetipo ottomano spesso idealizzato e del pari si allontanano da quello che fu per secoli lo schema bizantino, altre volte riproposto ed esaltato.

Questa in realtà non è una "fuga da Bisanzio": la valenza culturale romea, con modificazioni inevitabili nel corso dei secoli, ricompare costantemente sin quasi ai giorni nostri, ma piuttosto si tratta di una intensa fase polemica tutta interna alla società russa ed alla funzione statale in seno ad essa.

In questo senso allora anche la polemica anticostantiniana sviluppata nel mondo islamico viene in qualche modo sussunta all'interno della cultura russa, così come le stesse forme di antagonismo politico elaborate nella letteratura romea vengono proposte quali

schemi attraverso cui ribadire la condanna delle condotte sociali e politiche dei *basileis* bizantini che non seppero usare la *derzhava* che Dio aveva loro affidata.

Pur soffermandosi sull'ideologia degli ultimi Rjurikidi, il tema della dissoluzione della Moscovia non verrà analizzato se non per evidenziare come ciò che emerse successivamente era ormai, sotto i Romanov, un mondo che aveva preso le distanze da quelle vicende per necessità fenomenologica, ma non certo in assenza di un dibattito profondo e non certo solo per il concorrere di fattori allogeni quali la carestia, l'invasione straniera o l'esplosione del fenomeno dei tanti usurpatori.

In verità nel corso di questa tormentata fase vi furono almeno tre significative proposte di nuove tipologie di governo.

Per un breve tempo si cercò, pur sotto l'impatto della dominazione polacca, di avviare un governo oligarchico, quello dei cosiddetti "sette traditori".

Si profilò poi l'ipotesi, che sembrò per un certo tempo trovare ampia credibilità, di una forma di "papo-centrismo" ipotesi legata in gran parte alla personalità straordinaria di alcuni patriarchi, almeno fino all'età di Ermogene.

Da ultimo va ricordata anche il senso dell'evocazione che, a cominciare da Ivan IV, fu fatta circa un ruolo attivo della popolazione a sostegno dello zar contro il potere nobiliare.

Pur con la fine della dinastia dei Rjurikidi l'appello a questo nuovo attore ricomparve, mantenne la sua rilevanza, si affermò nell'effimero regno di tanti usurpatori che occuparono aree più o meno vaste del territorio russo, ma soprattutto prese corpo da quando Minin ed i suoi compagni si posero alla guida di un vero e proprio esercito di "liberazione nazionale" che riuscì a ricacciare da Mosca (e da una significativa parte del territorio) le forze polacche.

In questo senso una sorta di "opzione popolare" (o meglio legata ad una imprecisabile forma di *derzhava* nelle mani di molteplici componenti popolari a cominciare dai cosacchi stessi) sembrò per un breve tempo palesarsi quale concreta ipotesi.

Furono queste esperienze che cancellarono, ancor più degli altri grandi drammi collettivi ogni prospettiva di un mero ritorno alla tradizione moscovita.

Nasceva allora la necessità di un impero russo che i Romanov seppero con straordinaria abilità (un'abilità incarnata non certo dai singoli zar, ma piuttosto dai parenti o consiglieri) accrescere e far evolvere sino a consegnare a Pietro una sintesi statuale già rinnovata.

E proprio con Pietro la nostra analisi si concentrerà sulle peculiarità antiche ed inedite che egli introdusse nella nuova struttura dello stato che per secoli avrebbe esercitato una funzione performante sull'intera autoidentità russa.

Anche in questo caso, come si vedrà, la nozione di *derzhava* fu rielaborata e riconcettualizzata dal "grande rivoluzionario" a sancire il passaggio irreversibile dall'embrione dell'impero russo dei primi Romanov alla realtà coerentemente "imperiale" voluta da Pietro.

Ipotesi antagonista allogene in seno alla cultura russa

Costantino il Grande, già durante il suo lungo regno, assurse ad elemento simbolico di contraddizione dividendo, sulla valutazione delle sue scelte, le élite del mondo romano; ancor più, dopo la sua scomparsa, la sua opera di governo divenne il paradigma intorno al quale si scontrarono i fautori di opposte tendenze in merito a quasi tutti i contesti della vita dell'impero: sulla scia del dibattito e della lotta tra pagani e cristiani Costantino si trasformò nell'emblema di inconciliabili filosofie di governo.

La sua figura storica sembra infatti perdere ben presto di pregnanza per trasformarsi in metafora politica e, poiché il punto di partenza di ogni interpretazione del suo regno s'incentra sulla sua conversione al Cristianesimo, tutte queste analisi, ostili o apologetiche, si fondano su di una rilettura psicologica delle sue scelte secondo un topos che, del resto, era assai diffuso nella storiografia greco-latina.

Perciò, per i cristiani (fatte salve importanti e significative eccezioni) egli è "l'amico di Dio", carismaticamente chiamato alla porpora per divenire nuovo apostolo dei suoi sudditi ed è dunque inevitabile che tutta la sua condotta, compresi gli episodi più oscuri del suo governo, sia improntata ad una inappuntabile moralità; il ruolo stesso che l'imperatore assunse poi, in seno alle controversie dogmatiche, rendeva necessario esaltarne anche lo spessore culturale, le sottigliezze dialettiche e la sua stessa attività di scrittore di materia teologica.

Subito la reazione pagana individua invece nella sua conversione la prova di una mente contorta, incline al vizio ed alla crudeltà, ma che, squassata dal senso di colpa, finisce per approdare nell'alveo rassicurante di una religione che, in quanto priva di rigore etico, garantisce anche la assoluzione da qualsiasi colpa; in questa prospettiva diventa allora più che logico confutare lo spessore culturale di Costantino, presentandolo come uomo rozzo e superstizioso e, dunque, capace di cadere vittima dei più ovvii raggiri.

Da tale impostazione nasce presto una variante, quella che pone l'accento sul cinismo del monarca: indifferente ad ogni istanza morale, egli avrebbe riconosciuto nel Cristianesimo uno strumento profittevole per battere i suoi nemici e, in seguito, avrebbe identificato in questa religione il supporto politico ed ideologico per trasformare l'impero in autocrazia.

Ogni aspetto della politica costantiniana viene reinterpretato in questa chiave: mentre gli apologeti cristiani parlano di un Costantino protettore dei poveri (concetto quasi scontato in una progressiva definizione della funzione imperiale come istituzione mimetica dell'operare divino, la cui azione dunque riproduce sulla terra tutti i dettati del messaggio del Cristo), i pagani non mancano di riconoscere nella sua presunta avidità di ricchezze l'origine del tracollo del sistema sociale: inizialmente basato sulla polemica relativa alle confische di alcuni templi pagani e dei loro tesori che l'imperatore trasferisce ai cristiani, questo dibattito acquisisce presto ben altro spessore, trasformandosi in denuncia di un fiscalismo aggressivo che rovina i ceti medi urbani, politica di cui proprio Costantino sarebbe stato l'ideatore.

Anche in ambito militare i suoi successi vengono presto ridimensionati: per i suoi avversari, le sue campagne contro i barbari sarebbero state inefficaci e comunque proprio da lui avrebbe tratto origine quel sovvertimento delle carriere militari che avrebbe condotto poi alla barbarizzazione dell'esercito.

In altre parole, il nuovo assetto militare voluto da Costantino, congiunto ad una insostenibile pressione fiscale, avrebbe allontanato

to i romani dalle carriere militari, aprendole invece agli inaffidabili *foederati* germanici.

In tal modo il lungimirante imperatore, che sembrava avere aperto una nuova stagione di perenne prosperità, almeno secondo i suoi apologeti cristiani, si trasforma in un monarca miope che, per incapacità e per ambizione, avvia una politica che in breve tempo metterà in crisi le forze stesse dello Stato.

Molti altri esempi potrebbero essere citati per dimostrare la funzione paradigmatica che il governo di Costantino finì per assumere rispetto ad ogni dibattito o polemica interna alla vita dello Stato romano.

Altrettanto inevitabile era il coinvolgimento di Costantino o, meglio, della sua metaforizzazione, all'interno delle sempre nuove controversie teologiche che dividono il mondo cristiano: gli interventi dell'imperatore si sintetizzano, all'interno di una memoria storica cristiana ormai non più condivisa, in due principali fattori di polemica, di cui il primo è relativo al ruolo stesso assunto da Costantino in materia teologica: a tal proposito il contrasto è particolarmente radicale dal momento che un imperatore (e, dunque, un laico) che interviene nei Sinodi e presiede Concilii, rappresenta una innovazione difficilmente riconducibile alla tradizione scritturale. Già lo stesso Eusebio aveva elaborato una sottile interpretazione che, pur legittimando l'azione di Costantino, di fatto ne riduceva ogni valenza istituzionale. Per il vescovo di Cesarea, Costantino è una figura eccezionale, un uomo chiamato direttamente da Dio attraverso apparizioni ed epifanie ad imprimere una svolta alla *Historia Salutis*, portando finalmente il potere universale di Roma a farsi strumento di evangelizzazione; perciò quanto più egli sottolinea la natura carismatica del ruolo di Costantino nella Storia, tanto più, di fatto, egli limita la possibilità di istituzionalizzare le funzioni assolute, in materia ecclesiale, da questo imperatore. Eusebio cerca di risolvere perciò l'antichissimo interrogativo relativo al nesso tra regalità e volontà divina: attingendo abbondantemente alla cultura ermetica, egli organizza una sintesi in cui il macrocosmo si riproduce con le sue gerarchie,

attraverso vari gradi, sin nel microcosmo degli uomini. Legato ad una impostazione subordinazionista, Eusebio fa del Logos l'*hyparkos* del "Gran Re": l'imperatore, come istituzione, se "amico di Dio", è l'*hyparkos* del microcosmo, ma questa sua ambigua superiorità su tutti gli altri uomini (si ricordi che per Eusebio l'essere umano ha in sé il *karakter* della regalità in quanto, solo nel Creato, «è in grado di regnare ed essere regnato») non discende esplicitamente dagli archetipi neopitagorici.

Eusebio infatti, pur di fatto impostando un rapporto mimetico tra il Logos e l'imperatore, doveva prendere le distanze dai modelli pagani della regalità finendo per approdare, però, ad una soluzione dialetticamente efficace, ma concretamente incompleta: ascendere al trono significa infatti fare a Dio sacrificio della propria anima e ricavarne in contraccambio "lunghi periodi di regno"; l'evocazione del principio paolino sul sacrificio dell'anima, non dissipa però le ambiguità di tale formulazione, dal momento che ogni cristiano dovrebbe compiere questo, che è l'unico sacrificio accetto a Dio e, dunque, riappare l'idea, di matrice ermetica, che, assegnando all'anima regia un'intima superiorità qualitativa, eleva anche il sacrificio di essa al di sopra di quello degli altri uomini.

Ma se Eusebio non riuscì a risolvere in termini pienamente soddisfacenti il tema del diritto al regno, come prerogativa naturale del monarca cristiano, trovò invece in Abramo l'archetipo di un pastore di popoli legittimato dai messaggi divini a essere anche guida spirituale del "popolo eletto"¹. Questo riferimento scritturale giustifica, per il Vescovo di Cesarea, l'intervento di Costantino nella vita della Chiesa e tuttavia egli stesso ne chiarisce i limiti. Pur definendo il primo monarca cristiano con l'appellativo di "vescovo" o di "apostolo", egli ha cura di premettere alcune clausole dialettiche dalle quali ben si evince che Costantino operò per il bene della Chiesa "come se fosse" vescovo o apostolo, il che, per un lettore attento, equivaleva a riconoscere che, in senso pregnante, l'imperatore non ricoprì né l'una né l'altra funzione.

1. EUS, Hor. Tric., passim.