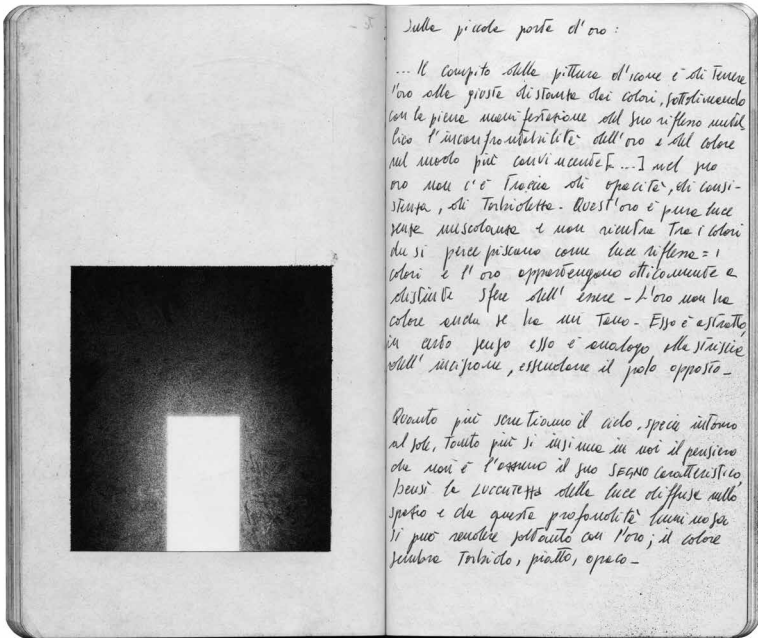


Indagini sullo spazio post-sovietico

a cura di
FEDERICA ROSSI
FEDERICO MARCOMINI
MARTA ZERBINI

Architetture religiose
fra eredità e trasformazioni
in Est Europa, Caucaso
e Asia Centrale

FI
UNIVERSITY
PRESS



saggi | architettura, pianificazione, paesaggio, design

Editor-in-Chief

Gianluca Belli | University of Florence, Italy

Scientific board

Fabrizio Arrigoni | University of Florence, Italy; **Alessandro Brodini** | University of Florence, Italy; **Francesco Cacciatore** | University of Venice Iuav, Italy; **Maurizio De Vita** | University of Florence, Italy; **Fabio Lucchesi** | University of Florence, Italy; **Cecilia Luschi** | University of Florence, Italy; **Emanuela Morelli** | University of Florence, Italy; **Raffaele Nudo** | University of Florence, Italy; **Isabella Patti** | University of Florence, Italy; **Maria Rita Pinto** | University of Naples Federico II; **Leonardo Zaffi** | University of Florence, Italy; **Matteo Zambelli** | University of Florence, Italy; **Joan Lluís Zamora i Mestre** | Universitat Politècnica de Catalunya, Spain

International Scientific Board

Carmen Andriani | University of Genoa, Italy; **Miquel Casals Casanova** | Universitat Politècnica de Catalunya, Spain; **Benjamin Chavardés** | ENSAL, National School of Architecture of Lyon, France; **Yi Chen** | Tongji University, China; **Marco Corradi** | Northumbria University, United Kingdom; **Rosa De Marco** | ENSAPLV, National School of Architecture Paris-La Villette, France; **Luigi Franciosini** | Roma Tre University, Italy; **Patrizia Gabellini** | Politecnico di Milano, Italy; **Lisiane Ilha Librelotto** | University of South Santa Catarina, Brazil; **Luigi Latini** | University of Venice Iuav, Italy; **Carlos Plaza** | University of Seville, Spain; **Vincenzo Riso** | University of Minho, Portugal; **Uwe Schröder** | Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, Germany; **Ambra Trotto** | RISE, Research Institutes of Sweden, Germany

Emeritus Board

Paolo Felli | University of Florence, Italy

Saverio Mecca | University of Florence, Italy

Raffaele Paloscia | University of Florence, Italy

Maria Concetta Zoppi | University of Florence, Italy

Indagini sullo spazio
post-sovietico

Architetture religiose
fra eredità e trasformazioni in
Est Europa, Caucaso e Asia Centrale

a cura di

FEDERICA ROSSI
FEDERICO MARCOMINI
MARTA ZERBINI



Indagini sullo spazio post-sovietico : architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale / a cura di Federica Rossi, Federico Marcomini, Marta Zerbini. - Firenze : Firenze University Press, 2025.

(Saggi. Architettura, Pianificazione, Paesaggio, Design ; 4)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221508154>

ISSN 2975-0369 (print)

ISSN 2975-0202 (online)

ISBN 979-12-215-0814-7 (Print)

ISBN 979-12-215-0815-4 (PDF)

ISBN 979-12-215-0816-1 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0815-4

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI: 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI: 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

G. Bandini (Editor-in-Chief), C. Andreini, R. Bartoli, R. Bianchi, F. Boncinelli, M. Bontempi, F.V. Collotti, A. Cuccoli, D. D'Andrea, A. Dolfi, M. Fagone, M. Garzaniti, C. Giometti, D. Lippi, F. Lucchesi, G. Mari, P.M. Mariano, G. Minutoli, R. Morani, A. Orlandi, B.E. Palladino, L. Re, D. Romano, L. Rovero, S. Scaramuzzi, T. Spignoli, A. Vinciguerra, S. Vuelta Garcia.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI: 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode>) This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Il volume è un prodotto della ricerca interdisciplinare sviluppata nell'ambito del Dottorato di Ricerca in Architettura, progetto, conoscenza e salvaguardia del patrimonio culturale del Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Firenze (a partire dal ciclo XXXV).

in copertina

Fabrizio F.V. Arrigoni, *Quaderni neri (appunti sull'icona)*

© 2025 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

This book is printed on acid-free paper

Printed in Italy

progetto grafico

didacommunicationlab

Dipartimento di Architettura

Università degli Studi di Firenze

Susanna Cerri

Federica Giulivo

Nel flusso	9
Fabrizio F.V. Arrigoni	
Indagini sullo spazio post-sovietico. Architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale	15
Federica Rossi, Federico Marcomini, Marta Zerbini	
Viaggio come trasposizione e progetto	23
Francesco V. Collotti	
<i>Diari di viaggio</i>	
Dialogo con l'architettura	31
Francesco V. Collotti	
Pietre che raccontano storie	35
Andrea Ricci	
<i>Lo spazio post-sovietico: il patrimonio religioso</i>	
Distuggere e ricreare. Architetture sacre a Mosca e nello spazio post-sovietico	41
Federica Rossi	

Studi e ricerche sul patrimonio religioso nello spazio post-sovietico: alcune riflessioni su Kazakistan e Armenia Federico Marcomini, Marta Zerbini	63
<i>Studiare lo spazio sacro</i>	
Tra teologia e architettura: studiare i luoghi di culto consacrati, sconacrati. Metodologie della ricerca Claudio Monge	83
Sulla ricerca dello spazio sacro armeno Cecilia Luschi	95
Spazio sacro e universi simbolici dell'Oriente cristiano e la loro eredità contemporanea Marcello Garzaniti	107
<i>Eredità</i>	
Tumuli funerari della prima età del ferro nel Kazakistan centrale: santuari nel paesaggio della steppa Gian Luca Bonora	121
La chiesa della Trasfigurazione a Garni. Eredità di una storia armena Marta Zerbini	135

Struttura territoriale dell'Armenia medievale e sistema binato fortezza-monastero. Analisi di casi studio nelle regioni di Lori e Vayoc' Jor 147
Novella Lecci

Trasformazioni

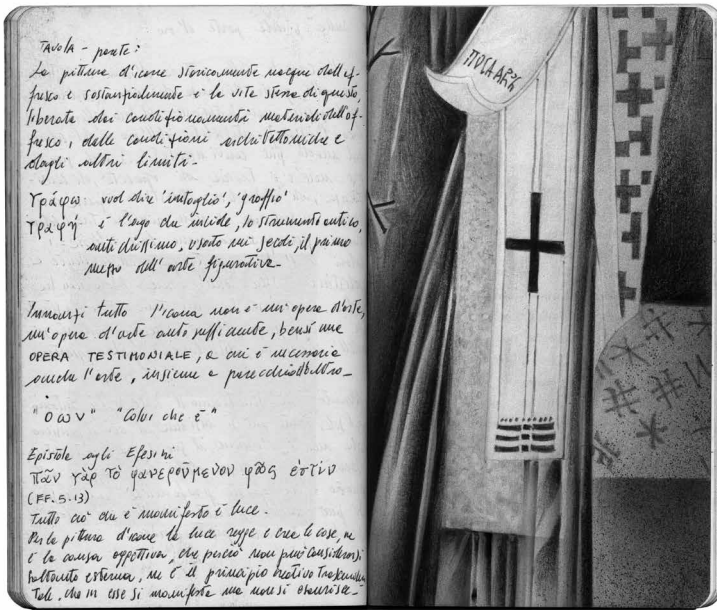
Topos tra legittimazione del sacro e consacrazione dell'uomo nuovo. Il monastero di Sevan e la casa vacanze per scrittori sul lago Sevan 159
Chiara Simoncini

Aratesi vank' - Armenia. Una veste contemporanea di un antico sito 169
Alessandra Vezzi

Piramidi e cupole: identità spirituale e architettura nei primi anni del Kazakistan indipendente 179
Federico Marcomini

Il patrimonio religioso tra passato e attualità nello spazio post-sovietico. Il Complesso della Cattedrale in onore delle Forze Armate di Odencovo nella Federazione Russa 191
Federica Rossi

Riferimenti bibliografici 203



Disegno di Fabrizio F.V. Arrigoni

Fabrizio F.V. Arrigoni

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura
Coordinatore del corso di Dottorato in Architettura, Progetto,
Conoscenza e Salvaguardia del Patrimonio Culturale dal ciclo XL

Il n'y a pas plus de début que de fin. On arrive toujours au milieu de quelque chose, et l'on ne crée qu'au milieu en donnant de nouvelles directions ou bifurcations à des lignes préexistantes.

Gilles Deleuze

Il Dottorato di Ricerca in *Architettura, progetto, conoscenza e salvaguardia del patrimonio culturale* fa parte della Scuola di Dottorato in *Studi e Culture del Progetto* afferente al Dipartimento di Architettura (DIDA) dell'Università degli Studi di Firenze. La presenza all'interno del corso dottorale di più curricula scientifici - Progettazione architettonica e urbana, Storia dell'architettura e della città, Rilievo e rappresentazione dell'architettura e dell'ambiente, Strutture e restauro dell'architettura e del patrimonio culturale - determina il timbro più specifico di tale percorso formativo, ovvero il continuo confronto e incrocio tra rami della ricerca che condividono uno stesso campo di indagine e operatività: la conoscenza, la salvaguardia e la necessaria modificazione di quello sciamano di detriti e tracce che i processi della storia disseminano dietro di loro, nelle fisicità dei territori e delle cose e nelle virtualità delle idee e delle intenzioni che li innervano.

Un lavoro che muove da resti, un lavoro che muove da eredità.

Eredità, ed erede, sono parole complesse; nel latino *hērēs*, l'erede, risuona certamente l'acquisizione, un incremento della

prosperità in ottemperanza alla sua lontana radice indoeuropea *ghar - sanscrito: *grh* vale a dire “prendere”, “afferrare” e *grha* ovvero “casa”, il “luogo che trattiene”. Tuttavia alla regione semantica del sicuro possesso se ne accosta una successiva di segno opposto: il greco *Χῆρος* - “privato di un parente”, femminile *khēra*, vedova – fissa il destino del divenire orfano - latino *orbus*, greco *ὀρψανός* - di colui che subirà l’abbandono, l’ammanco, la pena.

Si profila così un duplice stato, al contempo di arricchimento e di impoverimento, di appropriazione e di alienazione, di gioia e di lutto. La filosofa Donatella Di Cesare ha registrato come nella condizione odierna, ereditare sia divenuta esperienza non agevole – sia sul piano propriamente speculativo che su quello, più ampio, del politico. Sembra opportuno infatti mantenere i molti riflessi presenti nella lingua, non cadendo in ingenua e superficiale posizioni tese a esorcizzare la perdita-separazione e la conseguente “angoscia del vuoto”, rimarcando viceversa come “non si dia eredità senza privazione”. Una più fedele descrizione dell’ereditare sarà dunque quella in grado di non eludere o sopprimere il confronto e lo scontro tra presenza e assenza, tra sopravvivenza – nella duplice accezione francese di *survivance* e *survie* – e dissipazione, tra memoria e oblio ed erede potrà dirsi unicamente colui capace di reggere tale condizione anfibia. Fuori da questa difficile dialettica, da questo conflitto e da questo attrito, si dispiegano o processi di mero accaparramento, sovente responsabili di ulteriori ferite e cancellazioni, o l’arresto ossessivo del melanconico, uno straniato *Stilleben* dirimpetto al cumularsi incessante di rovine. Traguardato da un determinato punto di osservazione il Corso dottorale è al suo fondamento esercizio ermeneutico su quel lascito che, con un sintagma nominale non privo di ambiguità, viene comunemente designato come patrimonio culturale; investigato attraverso strumenti e

apparati concettuali diversi, il multiverso dei beni materiali e immateriali è da intendersi come la prima manifestazione di quella catena, di quel tramandamento, *Überlieferung*, che deve essere adeguatamente riconosciuto e lungamente interrogato. L'eredità chiama e vincola, come ogni dono stabilisce un nesso a cui non è consentito sfuggire – lo stesso suo rifiuto più violento è comunque una postura, una decisione-recisione, che presuppone uno scambio, un'implicazione. Non si tratta di stabilire astratte appartenenze o generici dinieghi, né di arenarsi nella contrapposizione tra il miraggio della perfetta ri-composizione del trascorso o la sua definitiva distruzione e rimozione – un'antinomia che funziona come uno specchio rovesciato.

In architettura operare sulle permanenze – massimamente se vulnerate, amputate, disparite – è innanzitutto attiva interpretazione non certo inerte ripetizione della «stessa cosa»; interpretare non revoca una partecipe ricettività, piuttosto fissa un distacco critico, una non-coincidenza che permette la scelta, il distinguo, la riformulazione semantica non equivalente – secondo orientamenti e risultanze costitutivamente aperte, non terminabili, inesauribili.

Forma fluens, “mutamento e rinnovamento del vivente” ovvero, oltre ogni delimitazione organicista, di ciò che costruisce storia: nella nostra traduzione (tradimento) vale come invito a considerare i tanti prolungamenti, gli sparsi relitti, come suolo e fondamento dell'immaginazione e le loro *vicissitudinēs* quali scaturigini dell'energia anticipatrice.

“E veggonsi queste cose litterarie usurpate da tanti, e in tanti loro scritti adoperate e disseminate, che oggi a chi voglia ragionarne resta altro nulla che solo el raccogliere e assortirle e poi accoppiarle insieme con qualche varietà dagli altri e adattezza dell'opera sua, quasi suo istituto sia imitare in questo chi altrove fece il pavimento”. Sono nel *Profugiorum ab ærumna libri III* che

Leon Battista Alberti torna su “certi ammonimenti generali” che sembrano prefigurare l’azione del comporre non come prassi promossa da un vuoto d’essere piuttosto come frutto di una’ specifica sapienza musiva, una ‘pazientissima’ arte del vedere, del trovare, del raccogliere, del valutare, del presentire e del ri-combinare “que’ minuti rottami rimasi” che il tempo non cessa di consegnarci come sua dote. Un procedere illustrato con impeto visionario dal sogno del *philosophus* nell’Intercenale *Fatum et fortuna* dove il compito e lo sforzo del *bonum artifex* è quello di proteggere e aiutare i miserandi ad “attraversare il duro corso della vita”, *Vios-Bíos*, “il fiume più rapido e vorticoso di tutti”.

Dismessa ogni magniloquenza rimane nelle pagine albertiane l’impronta di un’instancabile operosità operaia, capace di produrre valore, eccedenza, da un insieme di sconnessi e talvolta potentissimi frammenti che “reclama(no) dalla memore ed evocante fantasia dello spettatore quella vita che non riesc(ono) a dispiegare pienamente nella palese pubblicità del segno fisico” (Pareyson). *Aliquid novi* più che esito di astratti furori sembra annunciato da umili e mai del tutto compiute riparazioni, aggiustamenti, redenzioni.

Circondato dai “rimasugli” fracassati dei cronici naufragi che sono *Vita Etasque*, “l’autore” pone rimedio con *prudentiam et industriam* ben sapendo che seppur *omnia mutantur nihil interit*, in essi giace una potenzialità che supera ogni attualizzazione: “Il loro merito è sia di ampliare le tavole con l’aggiunta di rottami, sia di considerare bellissimo raccogliere le tavole dagli scogli e dall’estremità della riva, costruirne di nuove del tutto simili e offrire tutti questi loro lavori agli altri che nuotano in mezzo al fiume”.

Indagini sullo spazio post-sovietico. Architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale trova spazio in un quadro di immagini del pensiero affini a quelle

sopra tratteggiate, secondo un affondo temporale e uno spostamento geografico che nutrono e alimentano la *curiositas* propria dell'ambiente in cui esso ha avuto origine.

Ma, in nuce, si indovina un'ulteriore snodo teorico; incrociando tra loro una prospettiva diacronica e una specifica attenzione ai portati di credi religiosi emerge, tra le trattazioni, il tema della solidificazione del costruito identitario – un esito ineluttabile poiché, come è stato osservato, sacralità, purezza e identità sono ordini del discorso che si richiamano vicendevolmente. Questione assai rilevante nei panorami della contemporaneità – una marca della stessa cognizione de' tempi – possiamo qui solo menzionare come le relazioni tra singolarità concreta e totalità, situato e senza-dove, immerso negli spessori della temporalità ed extratemporale, siano state le vie utilizzate in recenti indagini dottorali per riconsiderare autori e traiettorie poetiche del Novecento, rivelando la natura finzionale di certe monolitiche ipseità, misurando di converso tutti i gradi di diffrazione e instabilità che scuotono le biografie e i tessuti interculturali, o per richiamare la “nuova regione del mondo” ipotizzata da Édouard Glissant “non si tratta più né di esplorazioni né di scoperte, né di conquiste di territorio, ma di condivisione degli immaginari, in virtù della quale oggi diviniamo che le nostre identità non si appellano più all'identico, ma si riferiscono forse, anche qui per la prima volta, a un accordo di differenze”. Sospesa tra modellazione e illusione la nozione di identità ha attraversato negli ultimi decenni le discipline del progetto sovente avvertita come argine e atto di resistenza a fronte dei sempre più pervasivi dispositivi di omologazione e di sottrazione degli altrove; ricondurre ciò che viene categorizzato come identitario a un sapere genealogico – identità sempre intesa come un che di ‘divenuto’ e ‘in transitu’ – e cucirlo a una dimensione di radicale interconnessione con ciò che cade al suo esterno – l'altro da/in sé – sembrano le strategie

più idonee per depotenziarne ogni carattere apodittico e rendere feconda la contraddittorietà del postulato – un sistema inevitabilmente ipostatico, sempre oscillante tra stasi e mutamento, tra mantenimento e alterazione.

Indagini sullo spazio post-sovietico, accolto nella collana Saggi. Architettura, Pianificazione, Paesaggio, Design della Firenze University Press si lega idealmente ai precedenti Quaderni del Dottorato in Composizione Architettonica che hanno visto la pubblicazione dei volumi *Costruire ri-costruire* e *Maestri e luoghi. Maestri e città*, attestandone una loro riuscita evoluzione. Da coordinatore del Collegio docenti desidero infine sottolineare come il saggio qui proposto sia il precipitato di un articolato progetto di ricerca intravisto, sviluppato e condotto da giovani ricercatrici e ricercatori in piena e consapevole autonomia: a loro si deve infatti la messa a punto di un impianto attorno al quale sono stati poi coinvolti eminenti studiosi sì da condividere in una più ampia comunità scientifica – nazionale e internazionale – le suggestioni e le riflessioni maturate all'interno del corso dottorale. Un esperimento di collaborazione e congenialità tra allievi e docenti che ci auguriamo trovi nel futuro prossimo altre occasioni di verifica e di messa alla prova.

**INDAGINI SULLO SPAZIO POST-SOVIETICO.
ARCHITETTURE RELIGIOSE FRA EREDITÀ E
TRASFORMAZIONI IN EST EUROPA, CAUCASO E
ASIA CENTRALE**

Federica Rossi¹, Federico Marcomini², Marta Zerbini³

¹Università Iuav di Venezia

² Ricercatore indipendente

³Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

Il corso di dottorato in *Architettura, Progetto, Conoscenza e Salvaguardia del Patrimonio Culturale* dell'Università degli Studi di Firenze, in linea con la natura interdisciplinare delle sue ricerche, ha promosso negli ultimi anni un'azione di studio, ricerca e scambio scientifico tra dottorandi e studiosi più maturi per indagare la trasformazione del patrimonio architettonico sovietico e post-sovietico. L'iniziativa, dal titolo *Eredità e trasformazione*, si è formata intorno a due momenti di studio. Il primo, tenuto il 7 luglio 2021 nella forma di seminario dottorale dal titolo *Fra eredità e trasformazione: Una riflessione sull'architettura socialista e post-socialista a trent'anni dalla caduta dell'URSS*, ha abbracciato tematiche ampie, dalla storia dell'architettura, al disegno, alla progettazione, fino alla storia moderna e medievale, raccogliendo contributi di professori, ricercatori e dottorandi che hanno condiviso le loro ricerche sul tema. Il secondo incontro, strutturato in due giornate di convegno internazionale il 30 e 31 maggio 2023, dal titolo *Eredità e Trasformazione: Architetture religiose fra Est Europa, Caucaso e Asia Centrale*, ha voluto porsi in continuazione al primo, circoscrivendo la riflessione sullo spazio ex sovietico all'analisi della sola architettura religiosa, mettendone in luce gli usi, la gestione e le evoluzioni nel corso del tempo.

Alla luce dei due incontri di studio e dei risultati ottenuti, Federica Rossi ha suggerito di continuare la riflessione dedicando

un volume allo spazio ex sovietico visto attraverso la lente del patrimonio religioso. Come ben noto, infatti, i settantaquattro anni di dominazione sovietica (1917-1991) hanno corrisposto, per le sue ex repubbliche costituenti, a una laicizzazione, risultato dell'ateismo di stato imposto dal regime comunista, e a un forte contrasto alle diverse religioni dei territori dell'URSS, che comportò massicce repressioni. L'identità religiosa degli ex territori sovietici, costituita nel corso dei secoli precedenti, è stata largamente intaccata da questa politica: in molti casi i luoghi di culto sono stati demoliti o dedicati ad altre funzioni.

D'altro canto, la dissoluzione dell'Unione Sovietica ha dato un forte impulso alla riscoperta della tradizione religiosa, anche intesa come fattore identitario: si è assistito alla ricostruzione di luoghi di culto demoliti in epoca sovietica, e alla massiccia edificazione di nuovi edifici appartenenti a diverse religioni.

Nelle politiche di autodeterminazione di molti ex paesi sovietici la religione gioca un ruolo centrale. Crediamo quindi che tale angolazione di studio permetta di valutare uno degli aspetti che più caratterizzano l'attualità, in quanto di grande rottura rispetto al periodo precedente, quando gli stati oggi indipendenti erano parte dell'Unione Sovietica. Nel presente volume vengono quindi proposte nuove riflessioni, anche metodologiche, sullo spazio religioso e ricerche inedite su casi studio specifici che spaziano dalla Federazione Russa, all'Armenia al Kazakistan.

Questo libro dà conto del lavoro delle dottorande e dei dottorandi dell'Università di Firenze che, attraverso ricerche individuali o correlate a progetti dell'Ateneo, da tempo si sono occupati dello spazio post-sovietico anche con lavori sul campo. Affiancano i risultati delle loro ricerche saggi di studiosi più maturi. Claudio Monge, teologo, è esperto di dialogo fra le religioni; Gian Luca Bonora conduce ricerche archeologiche sul territorio ex-sovietico; Cecilia Luschi porta avanti attività di studio e rilievo in que-

ste aree, specialmente in Armenia, dove si interessa del rapporto tra mistagogia e architettura religiosa; Marcello Garzaniti e Federica Rossi da tempo si occupano di questi contesti anche dal punto di vista culturale e linguistico. L'approccio, come detto, è multiscalare e multidisciplinare, e anche nel campo dell'architettura si dà spazio ad anime diverse e complementari, ossia a chi si occupa di storia, composizione, restauro, disegno e rilievo architettonico. Il volume raccoglie quindi il lavoro di diverse generazioni di studiosi, con contributi di chi ha conosciuto il periodo sovietico e chi invece, per età, non ne ha avuto modo: crediamo che lo sguardo, necessariamente diverso e complementare, sia molto importante per questo campo di studi. Il volume è diviso in sezioni.

Dopo la riflessione di apertura di Fabrizio Arrigoni, coordinatore del corso di dottorato, e una premessa scritta da Federica Rossi con Federico Marcomini e Marta Zerbini, Francesco Collotti ripercorre le missioni di studio dell'Università che toccano lo spazio post-sovietico, testimoniate dagli estratti qui pubblicati dei diari di viaggio in Armenia dello stesso Collotti e di Andrea Ricci, professori di Progettazione Architettonica dell'ateneo fiorentino. Proprio a partire da questa esperienza e dalle occasioni di studio menzionate in premessa, è iniziata una riflessione più larga di cui nel volume danno conto analisi di casi studio tra Armenia, Kazakistan e Federazione Russa.

Nella prima sezione, *Lo spazio post-sovietico: il patrimonio religioso*, un contributo di Federica Rossi tratta delle distruzioni degli edifici sacri in Unione Sovietica e delle ricostruzioni post-sovietiche prendendo come caso studio il quartiere della Volchonka di Mosca. Segue un saggio congiunto di Federico Marcomini e Marta Zerbini che, prendendo in esame lo stato degli studi sul patrimonio religioso con attenzione particolare al Kazakistan e all'Armenia, fa da cornice alle riflessioni successive. Il ragiona-

mento su metodologie e teorie della ricerca scientifica in campo architettonico con un focus tematico sull'architettura religiosa è l'argomento della seconda sessione del volume dal titolo *Studiare lo spazio sacro*. Ne trattano da angolazioni diverse tre contributi. Claudio Monge parte dal fenomeno delle chiese sconsacrate così tipico dell'Occidente attuale (ma anche del periodo sovietico) per interrogarsi sulla definizione dello spazio sacro cristiano e rileggere in questo senso alcuni passi della Bibbia. Cecilia Luschi si concentra invece sullo spazio sacro armeno e sul suo studio da un punto di vista metodologico. Ripercorrendo il dibattito sul luogo sacro dal Concilio di Nicea del 325, si interroga sulle diverse composizioni architettoniche delle chiese e sui rispettivi significati mistagogici. Nel contesto armeno distingue un uso iniziale dell'aula mono-absidata che celebra la doppia natura di Cristo, da un più tardo e fortunato uso della pianta centrale, che risponde alla descrizione di Gregorio Armeno. La lettura di Marcello Garzaniti sullo spazio sacro nell'Oriente cristiano chiude la seconda sezione. Garzaniti ripercorre la storia e le peculiarità del cristianesimo orientale arrivando all'attualità e alla riappropriazione dei beni ecclesiastici da parte della Chiesa ortodossa: di recente, non senza polemiche per i danni alla conservazione, è stata restituita l'icona della Trinità attribuita a Andrej Rublev, ora collocata nell'iconostasi della Santissima Trinità nella Laura di San Sergio, a Sergiev Posad, sua sede originale.

La terza parte, dal titolo *Eredità*, raccoglie nuovi studi per indagare in che modo oggi restauriamo e interpretiamo l'antico. Inizia con un contributo di Gian Luca Bonora, che testimonia il rinnovato interesse per le testimonianze religiose del passato che ha avuto luogo nel Kazakistan post-sovietico. Bonora tratta delle sepolture delle popolazioni nomadi nel quadro dell'attuale stagione di scavi che vede la partecipazione di studiosi internazionali. L'indagine di Bonora mostra come la costruzione dei

kurgan fosse un rito collettivo, un'architettura che aveva un forte impatto sulla struttura politico-sociale. I nuovi ritrovamenti sono occasione di ripensamento dell'eredità locale, creazione di narrative e nuove proposte museografiche. Seguono due saggi che, grazie a una ricerca d'archivio e sul campo, offrono nuove letture del patrimonio religioso dell'Armenia. Novella Lecci propone un'analisi degli elementi costitutivi del paesaggio armeno, dove chiese, monasteri e fortificazioni venivano costruite secondo logiche e gerarchie precise. Marta Zerbini presenta un rilievo aggiornato, rispetto a quello pubblicato circa quarant'anni fa, della chiesa di fondazione tardo antica della Trasfigurazione a Garni, di cui ne porta alla luce il tracciato di cantiere trovato *in situ*. L'autrice ne approfondisce la riflessione compositiva, avanzando l'ipotesi di una funzione originaria del sito precedente alla sua identificazione come chiesa nel IV secolo. Il rilievo come strumento privilegiato di studio della storia dell'architettura porta a nuove considerazioni e alla constatazione del degrado in atto, problema che purtroppo è comune a una cospicua parte del patrimonio religioso di tutta l'area post-sovietica.

Il quarto nucleo, *Trasformazioni*, è dedicato alle nuove costruzioni, a ciò che dal periodo sovietico a oggi modella lo spazio e lo risemantizza. Si apre con un contributo di Chiara Simoncini che analizza le trasformazioni sovietiche del lago Sevan in Armenia. Si tratta di mutamenti all'insegna del progresso industriale e dell'allestimento di infrastrutture ricettive (casa-vacanza), che relegano il patrimonio religioso a testimonianza storica e mero elemento pittoresco del paesaggio. Segue un saggio di Alessandra Vezzi sulle rovine del monastero di Arates in Armenia. In linea con l'attuale stagione di studio e recupero delle architetture religiose, viene presentato un progetto di restauro e rinnovamento del complesso che mira a dare nuova vita al luogo partendo dalla valorizzazione dell'architettura storica sacra.

Successivamente, un saggio di Federico Marcomini tratta del Kazakistan post-sovietico e analizza l'attitudine alla religione da parte dello Stato in questi ultimi trent'anni e più. L'approccio universalistico e attento alla tutela e espressione congiunta di tutte le religioni caratterizza la prima politica di Nazarbaev per il nuovo Kazakistan. Successivamente si nota un cambiamento di passo, con finanziamenti statali a nuovi edifici religiosi come la Grande Moschea del 2019-2022.

Chiude il volume un contributo di Federica Rossi sul complesso di Odencovo (Mosca) che comprende la Cattedrale delle Forze Armate, eretta nel 2020 in onore della vittoria dell'Unione Sovietica nella Seconda guerra mondiale. Il saggio mette in evidenza le differenze di approccio al tema della commemorazione della vittoria sovietica del 1945 dagli anni Novanta a oggi, analizza inoltre i momenti di continuità con la tradizione zarista presenti a Odencovo. Come emerge dalla lettura del volume, pur nella grande diversità dei paesi indipendenti che fino al 1991 facevano parte dell'Unione Sovietica, vi sono dinamiche comuni, una storia in cui si riconoscono tappe intermedie per arrivare all'oggi: ad esempio, nella Federazione Russa come in Kazakistan la religione è sempre più presente nel dibattito pubblico e sempre più intrecciata con le politiche dello stato.

Il volume *Indagini sullo spazio post-sovietico. Architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale* vuole quindi essere un racconto corale di ricerche multisettoriali, che da diverse aree disciplinari affrontano la trasformazione dello spazio sacro. E per farlo si è scelto un approccio di *longue durée*, per guardare al patrimonio religioso in senso ampio, indagando più momenti significativi. In conclusione preme esprimere la nostra sentita gratitudine a Francesco Collotti e Fabrizio Arrigoni che hanno creduto in questa iniziativa e l'hanno sostenuta. Siamo grati a tutti gli studiosi che hanno

contribuito con le proprie ricerche. Un grazie va inoltre al comitato scientifico, che oltre a Federica Rossi, comprende Mario Bevilacqua, Aldo Ferrari, Cecilia Luschi, Stefano Riccioni e Annalisa Trentin.

Gennaio 2025

Francesco V. Collotti

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura
Coordinatore del corso di Dottorato in Architettura, Progetto, Conoscenza
e Salvaguardia del Patrimonio Culturale dei cicli XXXV-XXXIX

In questi anni il Dottorato in *Architettura, Progetto, Conoscenza e Salvaguardia del Patrimonio Culturale* (DR) ha viaggiato tanto. A cinque anni dalla sua costituzione ha vissuto un'intensa attività scientifica, cresciuta con uno sguardo fortemente indirizzato a un quadro internazionale che volge ad Oriente (e non solo), passando per il Mediterraneo, i Balcani, il Caucaso e l'Asia Centrale.

I numerosi progetti di ricerca di cui i docenti del collegio di dottorato sono stati o sono responsabili, hanno portato avanti missioni nelle aree del bacino Mediterraneo, con accordi con Israele e Marocco, nelle aree balcaniche, Serbia, Macedonia del Nord, Albania, oltre alla Turchia e nelle aree caucasiche dell'Armenia e della Georgia, nelle regioni dell'Asia Centrale, in Kazakistan, fino a spingersi nelle regioni orientali della Cina o, dall'altro capo, fino a Cuba (responsabili per due diverse linee di ricerca i professori Alessandro Merlo e Susanna Caccia Gherardini). Diversi progetti hanno avuto risvolti operativi significativi, dimostrando che il DR non solo contribuisce alla ricerca teorica, ma svolge nel nostro caso una significativa attività sul campo, insieme agli archeologi per esempio, ma anche realizzando progetti pilota che hanno preso corpo sino nel dettaglio, sperimentando vetrine e allestimenti di musei con alto contenuto tecnologico e innovativo.

In questo momento difficile, si cita per tutti l'accordo bilaterale

di collaborazione culturale e scientifica con Bar Ilan University in Israele (responsabile scientifica Cecilia Luschi, 2018-2025) a latere di altri con Western Galilee College (2017-2022) e con l'Ashkelon Academic College nell'ambito del progetto AskGate finanziato dal MAECI AskGate (progetto di scavo e rilievo, direttrice missione archeologica Luschi). Al seguito, in questo quaderno del DR, si approfondisce un tema scomodo e a lungo poco considerato, che parte dalle ricerche sull'Armenia e che poi si è esteso ad alcuni Paesi che un tempo si sarebbero definiti 'oltre-cortina'. Un'eredità preziosa che rischia di andare dimenticata o azzerata in ragione della perdita di memoria o nella deliberata amnesia che ha fatto seguito alla caduta del muro di Berlino. Cerchiamo qui di riprendere fili mai interrotti, talvolta rimasti sottotraccia per decenni. Ora, con un più sereno sguardo capace di superare la logica della contrapposizione, possiamo permetterci di ritornare su questioni apparentemente uscite dall'agenda della comunità scientifica.

Lo scenario di partenza dei ragionamenti che qui portiamo muove dalla missione in Armenia del Dottorato di Ricerca della seconda metà di gennaio del 2020. In Armenia, il Dipartimento ha firmato un accordo quadro bilaterale di collaborazione culturale e scientifica con l'Università statale di Erevan, a partire dal 2018 (scadenza 2025) per effettuare missioni di rilievo e ricognizione collaborando con il progetto *The making of the Silk Road* del dipartimento SAGAS (per il DIDA Prof. Luschi, con Prof. Nucciotti). L'attenzione, nel caso armeno, è rivolta a una particolare architettura sacra che in secoli lontani ha fissato la propria maestria in un'arte del costruire sapientissima, che trova terreno fecondo - all'origine - laddove una cultura locale di tagliapietre incontra una profonda religiosità in terre di confine, poste tra civiltà e mondi antichi differenti.

Che cosa resta del luogo sacro in assenza della comunità di rife-

rimento? Ci affascina quell'archeologia disvelata per strati, dove l'immaginazione è materiale da costruzione? Che cosa queste piante centrali ancora ci insegnano, incastonate come sono nei villaggi tra Areni e Arates, ricostruite forse 'tecnicamente', ma senza comprendere il segreto degli antichi tagliapietre? Visitando la grande sala del museo dell'architettura (contemporanea) di Erevan colpisce la sequenza di disegni indifferentemente posti uno vicino all'altro che, dagli anni Venti del Novecento in poi, raccontano la vicenda degli architetti armeni sia nel lavoro per la loro Repubblica, sia - più in generale - nelle altre Repubbliche Socialiste Sovietiche (tutti tracciati su lucido con grande perizia e disciplina, a china o matita con qualche rara eliocopia prossima all'evanescenza).

Il criterio che sembra tenere insieme la collezione pare essere quello cronologico, un bellissimo ponte sul Volga valga per tutti. Studiando Schinkel ci siamo appassionati alla *Stalinallee* di Henselmann a Berlino cui avevamo dedicato un'intervista all'architetto, una memorabile mostra alla Fondazione Masieri e un quaderno speciale. Ecco che qui invece messe in fila una dopo l'altra, senza commento, persino le architetture del periodo staliniano paiono purificate della loro valenza monumentale e simbolica. Puri fenomeni tecnici sterilizzati nella loro correttezza positivista e tuttavia quasi sgonfiati, privi di quella calda vita che ne fa delle opere ancora oggi in grado di trasmetterci emozioni. L'anatema che vediamo nella sequenza di disegni di Erevan colpisce sia l'architettura religiosa, sia l'architettura del periodo staliniano. Indifferentemente. Qualcosa da cui prendere le distanze per successive scomuniche. Fino agli ultimi disegni che testimoniano povertà e rarefazione di significati.

Nelle poche tavole che hanno per soggetto la ricostruzione (o il presunto restauro) di alcune delle chiese armenie che abbiamo visitato nel corso del viaggio, pare all'architetto/ingegnere di Sta-

to interessare unicamente un aspetto tecnico zelante, il casellario delle pietre, le commisure tra i conci (a volte evidentemente fraintese) l'aspetto più che la faccia, la pelle più che il corpo: quasi che la riduzione a edilizia ne possa sminuire la potente valenza simbolica. Dunque assenza di desiderio di conoscenza e negazione di una comprensione profonda che sola ci fa accedere a un livello superiore di cognizione (comprendere, cioè tener dentro più grande?). E la vera architettura pare però più forte del desiderio di cancellazione o di riduzione a pura forma (ma può poi esistere la pura forma sganciata da un luogo, astratta da un paesaggio culturale?).

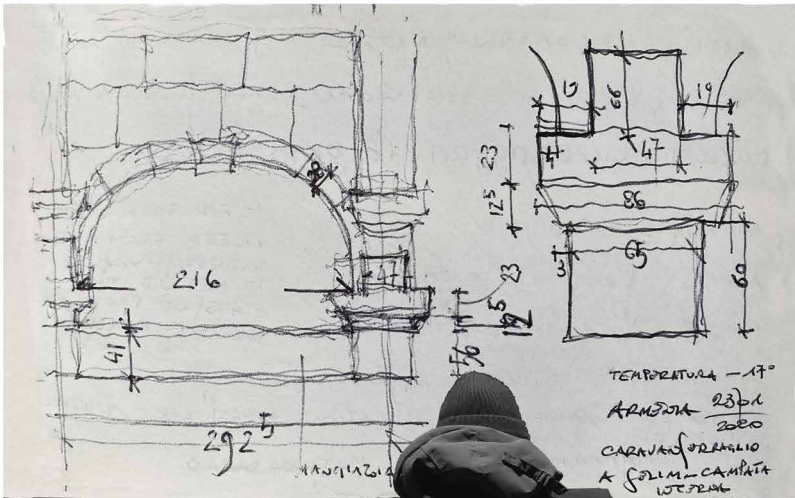
Dicevano i teorici marxisti che "la talpa scava", ma qui sembra che sottotraccia nel secolo per buona parte sovietico, sia stata una religiosità popolare che ha continuato a riconoscere questi luoghi nella loro valenza sacra. Ora lentamente disvelandosi. Come le tradizioni pagane che nella cultura del tardo impero sono state a poco a poco ssumte nella nuova religiosità, così sembrerebbe che il sottotraccia di buona parte del Novecento sia riemerso nel suo significato più profondo. I luoghi più forti del contesto, il loro significato, la loro giacitura, in alcuni casi persino il loro modo di prendere il terreno. Alla monumentalità che voleva restituire al popolo il linguaggio classico delle colonne e dei timpani, ha fatto seguito un'architettura pubblica senza orgoglio.

Sciatta, talvolta relegata a mero esperimento stilistico (come nei più deteriori esempi piccolo-borghesi). Eppure, senza la comprensione dell'aspetto liturgico (rituale direbbero alcuni) non si coglie il significato di Zorac', a Etegis, che sembrerebbe a prima vista un'abside interrotta, e invece - a una analisi più accurata - si scopre che è una chiesa di frontiera per soldati riuniti a cavallo prima della battaglia lungo la navata immaginaria. L'approccio al sacro starebbe piuttosto nella sequenza compositiva che porta

a una valenza capace di recare segni e simboli capaci di generare senso e significato. Capaci cioè con la loro stessa presenza rituale di evocare il racconto o il Libro che li ha generati. Che cos'è in fondo nel nostro mestiere di architetti e di studiosi il senso delle cose, il motivo profondo per cui tanto si ragiona di architettura e non solo la si fa?

Ben venga dunque questo compendio del DR che cerca di riportare le questioni nel loro più corretto e profondo corso.

DIARI DI VIAGGIO



Francesco V. Collotti

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

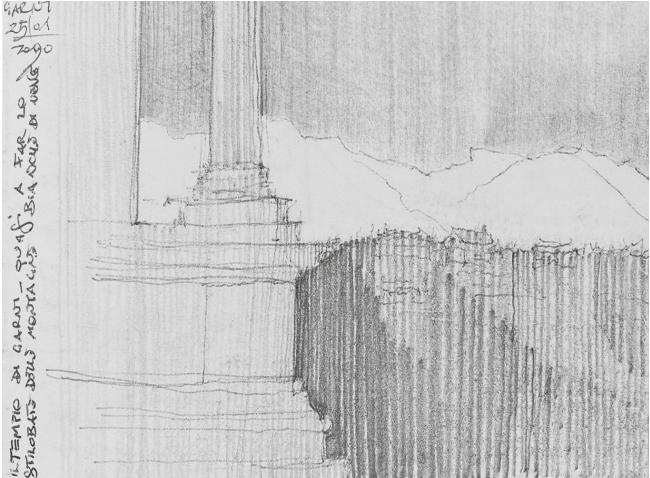
Grazie alle ridotte il vecchio fuoristrada sovietico ha arrancato tra due muri di neve fino alla sagoma del caravanserraglio di Selim, incastonata nel pendio dove siede dal 1332 subito sotto al passo. Ramo secondario della via della seta che taglia il Vayoc' Jor verso il lago Sevan. Come al solito cerco di inseguire le antiche misure con qualche schizzo tracciato a temperature improbabili. Chiara Simoncini mi riprende seduto al centro della navata principale. Dalle aperture quadrate della volta è filtrata una neve compatta che ne ha stampata la forma sulle lastre del pavimento.

Eidotipo con misure di un particolare del caravanserraglio di Selim e fotografia dell'interno, regione Vayoc' Jor, Armenia. Disegno di Francesco V. Collotti, 2022.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federica Rossi, Federico Marcomini, Marta Zerbini (edited by), *Indagini sullo spazio post-sovietico. Architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale*. © 2025 Author(s), CC BY-NC-SA 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0815-4, DOI 10.36253/979-12-215-0815-4

IL TEMPIO DI CARPI. PUNTO A FAR UN
STILIBATO DI TRE MOSTRANZE. 15/01/90



Al nuovo ordine eretico ionico-bizantino-sovietico, per vecchia convinzione e abitudine continuiamo a preferire l'antica solidità delle pietre classiche, ben squadrate e commesse. Il tempio di Garni, sulla via per Gelardavank', è un'apparizione che per un attimo, voltando le spalle al vallone che ritaglia l'acropoli, ci pare far da stilobate alle montagne bianche di neve stagliate sullo sfondo del cielo blu. Sogno antico depositato in terra di confine?

Disegno del particolare dello stilobate del tempio di Garni, regione Kotayk', Armenia. Disegno e fotografia di Francesco V. Collotti, 2022.



Andrea Ricci

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

Lungo la strada che si inerpica verso il passo di Selim, nel paesaggio invernale il caravanserraglio trecentesco degli Ōrbelean mostra soltanto il suo muto portale di pietra scolpita, una buia singolarità nell'onnipresente biancore della neve che rimodella le forme dell'architettura.

Solo abituando gli occhi alla gelida semi oscurità dell'interno, appare veramente il luogo, un luogo ove le pietre raccontano storie... storie antiche di guerrieri e mercanti che intorno ai fuochi, accanto agli animali, parlano di conquiste sanguinose, ricchezze favolose, città e popoli lontani che le parole trasportano dalla memoria alla favola e poi disperdono come le faville del fuoco che corrono incontro al mulinare dei fiocchi di neve tra le muqarnaş dei camini.

Particolare dell'interno del caravanserraglio di Selim, regione Vayoc' Jor, Armenia. Disegno di Andrea Ricci, 2022.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federica Rossi, Federico Marcomini, Marta Zerbini (edited by), *Indagini sullo spazio post-sovietico. Architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale*, © 2025 Author(s), CC BY-NC-SA 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0815-4, DOI 10.36253/979-12-215-0815-4



In ogni luogo, quasi senza eccezione, l'architettura ha caratterizzato il paesaggio fino a diventarne strumento privilegiato di costruzione... d'altra parte questo è il suo ruolo. In pochi altri luoghi, come in Armenia, l'architettura diventa presenza che 'presidia' il territorio.

Talora non sembra nemmeno essere pensata per un utilizzo fatico o anche solo per una mera frequentazione umana: le spesse murature a sacco paiono volte a supportare le geometrie dei volumi esterni, più che a garantire l'abitabilità dello spazio interno. Non nascono infatti per cercare relazioni, per interloquire con un intorno naturale o umano, semplicemente esistono come muta testimonianza di un'identità, affidata alla pietra.

Esterno della chiesa della Santa Madre di Dio (*Surb Astvacacin*) di Areni, regione Vayoc' Jor, Armenia. Disegno di Andrea Ricci, 2022.

LO SPAZIO POST-SOVIETICO:
IL PATRIMONIO RELIGIOSO

Federica Rossi
Università Iuav di Venezia

Edifici di culto spogliati e poi restituiti alla loro originaria funzione; edifici di culto distrutti e poi ricostruiti; edifici di culto la cui traccia è conservata solo in resti archeologici o in un'iscrizione; edifici di culto ormai scomparsi dalla memoria collettiva; edifici costruiti ex-novo: sono questi casi che rendono conto degli enormi cambiamenti impressi sul patrimonio religioso nel periodo sovietico e in quello successivo.

All'architettura è stato dato un ruolo importante nella rigenerazione della vita religiosa e sociale di città e aree rurali dell'immenso spazio post-sovietico. Ovviamente, quando si parla di architettura religiosa e di spazio sacro non ci si riferisce solo alla struttura e alla decorazione di edifici di culto, ma diventa rilevante il tema della loro funzione, dei modi e dei tempi dei riti che vi si svolgono, dunque delle persone che li frequentano, del patrimonio culturale qui ospitato, delle pratiche religiose, ma anche del significato del singolo edificio nell'ambito di una topografia sacra più ampia. Tutto questo diventa più complesso se si guarda a un contesto in cui la cesura del periodo sovietico è stata profonda, con traumatiche trasformazioni del paesaggio sacro delle città e delle campagne. La reazione alla caduta dell'Unione Sovietica, in quell'ampio spazio geopolitico, che qui chiamiamo post-sovietico, ha dato esiti variegati nel recupero nella vita collettiva della sfera sacra.

Sia nella Federazione Russa che negli stati che si sono formati dopo il 1991, il periodo post-sovietico si contraddistingue, in rottura con il precedente, per una progressiva riappropriazione della religione, delle pratiche religiose e, conseguentemente, del patrimonio architettonico che nei secoli ha assunto funzioni di culto. Necessariamente, la riflessione su questo tema è stata anche storiografica: negli ultimi anni vi è stato un proliferare di contributi in più direzioni sull'architettura e lo spazio sacro dell'area ex-sovietica¹. In primo luogo si registra un radicale cambiamento di approccio all'edificio sacro. In epoca sovietica, anche negli studi scientifici, non si dava il dovuto peso ai riti, al culto e all'impatto che questo ha sull'architettura. Al contrario i nuovi studi hanno di nuovo intrecciato culto, ritualità e architettura. Per il culto cristiano, nuovo spessore ha acquisito la dedicazione degli edifici, come la storia delle istituzioni religiose. Parallelamente vi è stata una riappropriazione della topografia sacra delle città. Emblematico di questo nuovo corso è stato lo studio di Andrej Batalov e Leonid Beljaev sullo spazio sacro della Mosca medievale, uscito nel 2010 (Batalov, Bejaev 2010). Questo è stato possibile grazie ad un grande numero di nuove ricerche d'archivio che hanno interessato la storia degli edifici, come il destino dell'architettura e dei religiosi che abitavano tali strutture. Importante in questo senso è stato anche il fatto che alcuni archivi prima chiusi al pubblico, hanno reso accessibile la loro documentazione solo in epoca post-sovietica. Mi riferisco soprattutto agli archivi dei gulag, dei campi di detenzione, che danno notizia dei religiosi perseguitati dallo stato sovietico. Un altro filone, che si basa sempre sulle nuove ricerche archivistiche, è rappresentato dagli studi sugli edifici che sono stati

¹ Si veda il contributo di Federico Marcomini e Marta Zerbinì in questo volume.

interessati da restauri in questi ultimi venti, trent'anni². Un terzo nucleo di contributi, sempre correlato a questo, riguarda le ricerche archivistiche sugli edifici religiosi che sono stati ricostruiti di recente, un tema, quello della ricostruzione, cruciale, come vedremo³. Parallelamente è stata avviata una riflessione su come debbano essere i nuovi edifici di culto. Nella Federazione Russa, ed esempio, l'apertura del 2016 di un dipartimento di architettura religiosa al MARCHI, l'università più importante di Mosca nell'ambito dell'architettura, riflette questa esigenza di ripensamento dell'edificio sacro. Oltre alle prove pratiche dei futuri architetti, si è riflettuto sulle nuove costruzioni post-sovietiche in Russia e all'estero, sia in volumi di carattere più generale, sia con riflessioni mirate⁴.

Nonostante il fiorire di studi, questi temi rimangono di cocente attualità e necessità di nuove trattazioni sistematiche, che consentano di analizzare fenomeni significativi in campo architettonico (ma anche politico e antropologico) e forniscano una lente importante attraverso la quale cogliere le trasformazioni più che trentennali che hanno interessato gli stati formati dopo la caduta dell'URSS nel 1991, nonché lo scenario geopolitico attuale in continua evoluzione. Gli studi raccolti in questo volume, incentrati sullo spazio sacro nei territori che fecero parte dell'Unione Sovietica fino agli inizi degli anni Novanta del XX secolo, intendono portare avanti questa riflessione. Che cosa caratterizza lo spazio sacro post-sovietico? Qual è il ruolo dell'architettura? Quali sono i modelli di riferimento dei nuovi

² Tra i vari titoli possibili si veda a titolo esemplificativo Palamarčuk 2007; Batalov 2007.

³ Tra i primi studi sull'argomento: Beljaev, Pavlovič 1993.

⁴ Tra i vari studi: Kesler 2003; Švidkovskij 2009; Revzin 2013; Köllner 2013; Cherkes, Hernik 2022. Vedi anche: Steinberg, Wanner 2008; Zigon 2012; Bačurina 2016; Blagovidova, Baranceva 2016.

edifici di culto? Come si guarda al passato? Quale peso ha la tradizione? Come si può studiare e documentare questo patrimonio oggi?

Nel volume si vuole, da una parte, dare spazio a riflessioni sulla tradizione ortodossa, la religione più praticata nell'impero zarista; dall'altra, ci si concentra soprattutto sulle ex-repubbliche sovietiche, in particolare Armenia e Kazakistan, due stati dalla tradizione religiosa molto diversa. Quest'approccio corrisponde al tentativo di evocare le mille sfaccettature e diversità dello spazio post-sovietico da una parte, ma anche il passato sovietico comune dal quale gli stati indipendenti, nati nel 1991 dopo il crollo dell'Unione Sovietica, si stanno progressivamente allontanando, in un processo di molteplici trasformazioni.

Per introdurre la complessità delle tematiche trattate nel volume vorrei trattare il caso di quella che era la capitale dell'URSS, ossia la città di Mosca, e nello specifico quello dell'importante zona della Volchonka. Questa analisi prende le mosse da una ricerca d'archivio condotta per diversi anni su questo luogo assieme a Dmitrij Švidkovkij e Tatjana Dudina⁵. In questa sede propongo una nuova analisi sul multiforme rapporto tra architettura e religione che ha segnato profondamente la topografia dei quartieri della Volchonka nel corso dei secoli, sconvolta da complesse vicende storiche⁶.

Cesura

La Mosca di epoca zarista era costellata di cupole dorate, segnali dei tanti edifici religiosi della città che era - per dirla con Tolstoj - una *“ville sacrée [...] avec ses innombrables églises en forme*

⁵ Rossi, Švidkovkij, Dudina 2019. Su questo territorio si veda Careva, Ol'sanskaja 2015; Vas'kin 2015.

⁶ Per l'estensione della zona indagata si veda la cartina a illustrazione del testo.

*de pagodes chinoises!*⁷. Questa è l'immagine che si aveva della città anche a ridosso della Rivoluzione Russa. Un'artista esule come Natalia Gončarova⁸, che non tornò mai in patria dopo il 1913, ha nei suoi occhi ancora quel paesaggio caratterizzato da architetture sacre quando disegna la scena finale de *L'uccello di fuoco* (1926, replica nel 1955-56) ed evoca l'immagine di una città con innumerevoli chiese.

Non facevano eccezione i quartieri della Volchonka, abitati ancora prima del 1147, quando per la prima volta apparve il nome stesso di Mosca. In questa zona compresa fra il lungofiume, la via Znamenka e il boulevard Gogol' all'inizio del Novecento vi erano sette chiese di grandi, medie e piccole dimensioni (vedi fig. 1)⁹. Di queste solo quella di Sant'Antipio (fig. 2) è sopravvissuta al periodo sovietico: si tratta di un edificio di grande valore storico-architettonico, uno dei rarissimi esempi di chiesa parrocchiale cinquecentesca di tutta la città. Questo edificio in laterizio è menzionato per la prima volta nel 1547, il suo lotto aveva dimensioni simili a quelle attuali già nel XVII secolo (secondo il *Libro delle costruzioni* [*Stroel'naja kniga*] del 1657). Sant'Antipio fu ampliata successivamente sia nel XVII che nel XVIII secolo¹⁰.

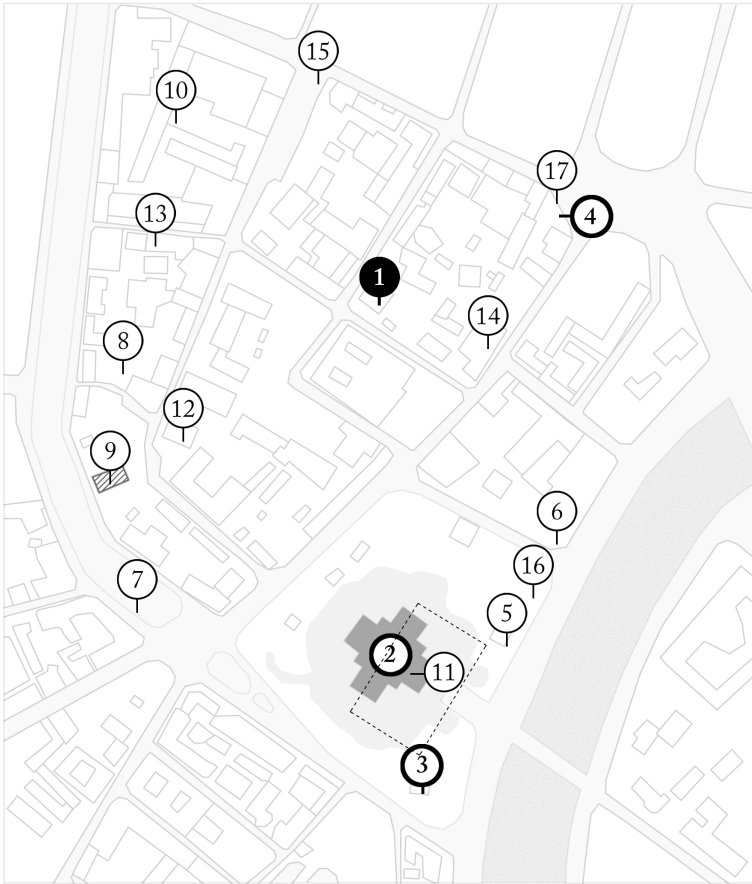
In epoca sovietica, nel 1929, ebbe un destino simile a tante altre

⁷ Tolstoj a cura di Chertkov 1940, p. 132

⁸ Scena III. Il regno del principe Ivan. La scenografia eseguita nel 1954 è conservata al Victoria and Albert Museum di Londra. Vedi: Pritchard 2019, pp. 128, 154-155; Crespi Morbio 2009, pp. 42-47, 89-90.

⁹ Se si escludono le cosiddette chiese di casa (*domovye cerkvy*). Delle undici chiese *domovye* all'interno di edifici della zona di cui si ha notizia, due si sono parzialmente conservate e sono sconstate. Vedi Rossi, Švidkovkij, Dudina 2019, pp. 1310-1330.

¹⁰ Cappella laterale Nikols'kij costruita nel XVII secolo e ricostruita nel 1739-1741; cappella laterale in onore della Grande Martire Caterina (1773); cappella laterale di Giovanni Battista, eretta, così come il refettorio e il campanile, nel 1798. Sull'edificio si veda: Rossi, Švidkovkij, Dudina 2019, pp. 1015-1052.



- | | | | |
|----|------------------------------|---|---|
| 1 | Conservate | ■ | Ricostruite |
| 4 | Costruite negli anni 90-2000 | ▨ | Conservato parzialmente (fondazioni, cripta) |
| 15 | Non conservate | □ | Posto dove si trovava il monastero di Aleksej |

Fig. 1 Cartina dei quartieri della Volchonka con segnate le chiese distrutte, conservate e ricostruite nel corso del tempo. Rielaborazione di Marta Zerbini della cartina presente nel volume Rossi, Dudina, Švidkovij 2019, pp. 1332-1333.

Conservate in periodo sovietico

- 1 Chiesa di Sant'Antipio al Kolimažnij dvor. Costruita nel 1547. Conservata

Chiese costruite e ricostruite negli anni Novanta del Novecento-Duemila

- 2 Chiesa di Cristo Salvatore. Costruita nel 1839-1883. Distrutta nel 1931. Ricostruita nel 1994-2000.
- 3 Tempio-cappella della Icona della "Potenza" della Madre di Dio. Costruita in legno nel 1995.
- 4 Cappella memoriale di San Nicola Taumaturgo sulla piazza Borovitskaja nel luogo dove si trovava la chiesa di San Nicola del quartiere militare (*Streletskaja sloboda*). Costruita nel 2006.

Chiese non conservate

- 5 Chiesa di Ognissanti al baluardo degli Ognissanti a Čertol'e. Costruita nel 1365 in legno, in laterizio dal 1514. Distrutta nel 1838 per far posto alla chiesa di Cristo Salvatore.
- 6 Chiesa delle Lodi alla Madre di Dio a Bašmakov. Notizie sulla costruzione in legno dal 1475, in laterizio dal 1656. Distrutta nel 1932.
- 7 Chiesa della Venuta dello Spirito Santo alle porte Prečistenkie. Notizie sulla costruzione in legno dal 1493, in laterizio dal 1699. Distrutta nel 1933.
- 8 Chiesa della Beata Paraskeva di Ržev. Costruita nel 1531 in legno, il laterizio nel 1657. Distrutta dopo il 1814.
- 9 Chiesa della Icona della Madre di Dio di Ržev alle porte Prečistenskije. Costruita in legno nel 1549, il laterizio dal 1686. Distrutta nel 1929.
- 10 Chiesa del Terzo Ritrovamento della testa di San Giovanni il Precursore sulla Znamenka. Notizie dal 1551, costruita il laterizio nel 1649. Distrutta a seguito dell'incendio del 1812.
- 11 Cattedrale del Monastero di Sant'Alessio. Costruita in legno nel 1625, in laterizio nel 1634. Distrutta nel 1838 per far posto al tempio di Cristo Salvatore.
- 12 Chiesa di San Nicola il Taumaturgo a Turygin. Notizie dal 1625, costruita in laterizio nel 1629. Distrutta nel 1775.
- 13 Chiesa di San Luca Evangelista alla Poljanka. Distrutta nel 1816 a seguito dell'occupazione napoleonica.
- 14 Chiesa del Concepimento di San Giovanni il Precursore al Lenivij toržok (mercato). Prime testimonianze nel 1589, in laterizio dal 1657. Distrutta nel 1792.
- 15 Chiesa del Vessillo della Santissima Madre di Dio sulla Znamenka. Testimonianze della chiesa in legno dal 1600, in laterizio dalla metà del XVII secolo. Distrutta nel 1931.
- 16 Chiesa del Beato Macario del Lago Žoltij. Costruita in legno nel 1619. Distrutta nel 1838 per far posto al tempio di Cristo Salvatore.
- 17 Chiesa di San Nicola il Taumaturgo del quartiere militare, sulla Znamenka. Costruita in legno nel XVII secolo, in laterizio nel 1657. Distrutta nel 1932.

chiese: fu chiusa, venne sconsacrata, cambiò destinazione d'uso. Dapprima fu utilizzata come abitazione, poi come sede ausiliaria del Museo Statale di Belle Arti Puškin, e così si salvò dalla distruzione completa¹¹.

Si tratta di un caso emblematico in quanto il riuso, il cambio di funzione, è quello che ha permesso la sopravvivenza di Sant'Antipio come di molti altri edifici sacri dell'Unione Sovietica.

Questo fenomeno non stupisce: nel corso dei secoli anche in altre parti del mondo, proprio grazie al riuso edifici sacri sono sopravvissuti in concomitanza di cambiamenti epocali, in mutati contesti religiosi, sociali e politici¹².

Per i sovietici era interessante recuperare tutto ciò che vi era di prezioso nell'arredo sacro e riusarlo. Questo accadde anche nei quartieri della Volchonka, dove negli anni Trenta venne organizzato un forno per bruciare gli arredi sacri e le icone delle chiese del circondario dopo che erano state rimosse le parti dorate e quant'altro vi era di prezioso¹³. Se il riuso ha consentito la sopravvivenza delle architetture, lo stesso riuso e cambio di funzione hanno fatto sì che raramente si siano conservati gli arredi. A Sant'Antipio, caso esemplare, nulla rimane.

In epoca post-sovietica, Sant'Antipio come molti altri edifici sacri, fu restituito alla Chiesa ortodossa, restaurato, e nel 2005 fu celebrata la prima liturgia. Il desiderio di riallacciarsi al passato zarista emerge chiaramente attraverso la ricostruzione 'in stile':

¹¹ Fu oggetto negli anni Cinquanta di un restauro di Lev Arturovič David (Leon-André David), che per ripristinare l'aspetto del tempio nel XVI secolo distrusse le superfetazioni più tarde.

¹² Settis con Anguissola 2022. Sull'ateismo di stato, tra altro, Codevilla 2019.

¹³ Si trovava nel cortile dalla casa d'angolo fra le vie Prečistenka e Ostoženka, dove ora sorge un monumento a Engels. Vedi Rossi, Švidkovkij, Dudina 2019, p. 1307.



Fig. 2 Chiesa di Sant'Antipio. Fotografia prima dei restauri della metà del Novecento

gli interni e gli arredi liturgici sono stati realizzati sulla base della documentazione fotografica disponibile escludendo soluzioni in chiave contemporanea con materiali dell'oggi.

Destino diverso da Sant'Antipio ebbe un'altra delle chiese della zona del periodo zarista, la chiesa della Icona della Madre di Dio Rževskaja alle porte Prečistenskije: edificata in legno negli anni Quaranta del Cinquecento e in laterizio nel 1686, fu una delle prime chiese ad essere distrutta dai sovietici nel 1929. La sua distruzione non fu però totale, si sono salvate le fondamenta

e parte della cripta, che venne usata come locale di servizio per l'edificio che venne costruito su questo lotto, ossia la casa Comune sul boulevard Gogol' n. 6. Anche in questo caso abbiamo a che fare con il fenomeno del riuso, un riuso funzionale al risparmio di materiale edilizio. Questa pratica si riallaccia in realtà ad una consuetudine del periodo zarista. Nell'impero russo vi era infatti una buona disponibilità di legno e una carenza cronica di pietra e mattone, e per questo motivo il riuso a scopo soprattutto utilitaristico era praticato per l'architettura in pietra e laterizio. Ad esempio, dopo l'incendio di Mosca del 1812 la rapida ricostruzione della città avvenne riusando tutti i mattoni e le pietre possibili.

Vi è, credo, un altro aspetto da sottolineare sulla distruzione degli edifici sacri di Mosca: la topografia della città e la configurazione dei lotti erano molto più soggetti a cambiamenti rispetto alle città dell'Europa occidentale. I punti fissi della topografia urbana erano proprio i monasteri, le chiese e i pochi palazzi in pietra e laterizio, il resto del fabbricato, essendo in legno, aveva una durata non paragonabile all'edificato in pietra e cambiava configurazione con relativa rapidità. Eliminare le chiese (molte delle quali in laterizio) significava quindi eliminare anche i tradizionali punti di riferimento della topografia urbana.

La distruzione mirata delle chiese a Mosca iniziò circa 10 anni dopo la presa al potere dei Bolscevichi del 1917, quando la città fu teatro di distruzioni dovute alla guerra civile in atto. Uno storico dell'arte, Aleksej Greč, che visse in quegli anni scrisse:

La rivoluzione russa, eccitando gli istinti di branco di una folla che ragiona in modo rozzo e primitivo, permette uno studio psicosociale completo della distruzione e del vandalismo. La passione per la distruzione, in un certo senso, non è altro che la creazione in chiave negativa, cioè il negativo della grandezza della creazione. Si vede, come in ogni atto creativo, il desiderio di essere in mostra, con lo stesso grande impatto ma con pochissimo sforzo. Tipico di questo tipo di

creazione è essere al di fuori dell'influenza di motivazioni materiali. La 'distruzione per amore della distruzione' corrisponde all'idea di 'arte per amore dell'arte'. Le forze, lo sforzo esercitato per distruggere sono spesso piuttosto significativi¹⁴.

Va distinta, da questa prima ondata legata alla Rivoluzione e alla guerra civile, la distruzione sistematica delle architetture sacre, che nella Volchonka riguardò la chiesa della Icona della Madre di Dio di Ržev (1929), la chiesa di Cristo Salvatore (1931), la chiesa del Vessillo della Santissima Madre di Dio sulla Znamenka (1931), la chiesa delle Lodi alla Madre di Dio (1932), la chiesa di San Nicola il Taumaturgo (1932), la chiesa della Venuta dello Spirito Santo (1933), tutte e sei distrutte fra il 1929 e il 1933. Fu quindi soprattutto sotto Stalin che questo fenomeno ebbe luogo. Le distruzioni erano atti dimostrativi, simbolici: distruggere voleva dire cancellare per lasciare spazio al nuovo. Oltre alla distruzione in sé, importantissima era anche la retorica e la memoria della distruzione: fotografie, giornali, cartoline, cartellonistica, testi, filmati hanno ricordato gli eventi dopo che si erano verificati¹⁵. Tutti questi media assunsero la funzione di potenti strumenti di propaganda e, alla fine, opportunamente archiviati e quindi conservati, divennero portatori della memoria collettiva. Il governo comunista riponeva molta fiducia nel cinema e non a caso la distruzione degli edifici più importanti veniva filmata. Oggi è cosa comune: i filmati con le distruzioni

¹⁴ Greč 2006, p. 49. Aleksej Zalemann, noto anche come Greč (1899 - 1938), storico dell'arte e archeologo, scrisse questo testo nella prigione di Solovki nel 1932. Il testo rimase manoscritto fino al 1994. Di nobile origine, Greč fu il fondatore della Società per lo Studio della villa (*usad'ba*) russa. Ucciso nel 1938, fu riabilitato nel 1993.

¹⁵ Questo fenomeno non riguarda solo il contesto sovietico: tra altro, Freedberg 1989; Gamboni 1997; Gamboni 2005; Settis 2018, pp.9-20; Minor, Manly 2024.

dei monumenti in Siria ad opera dell'ISIS, le performance di distruzione di artisti contemporanei come Ai Weiwei ci hanno abituato alla visione di questi gesti distruttivi (Thorsen 2023).

Nondimeno negli anni Venti-Trenta del Novecento questo fenomeno era una vera novità. Il processo di distruzione era stato particolarmente enfatizzato e spiegato al pubblico in concomitanza della distruzione del tempio di Cristo Salvatore (figg. 3-4) sul quale poi torneremo. Fu stampato il libro *Kogo spasal Chram Christa Spasitelja* [Chi è stato salvato dalla Chiesa di Cristo Salvatore] e filmati, articoli e fotografie documentarono la distruzione. È interessante notare che l'estetica di alcune fotografie che ritraevano la demolizione della cupola della chiesa era la stessa di quelle che esaltavano la costruzione di grattacieli negli Stati Uniti e quindi il lavoro degli operai edili in alta quota.

Emerge quindi, all'interno di questo processo di distruzione, una retorica del progresso e delle nuove possibilità tecnologiche, che costituiva parte degli strumenti di propaganda dei sovietici. Distruggere era complicato, dispendioso, si cercava quindi di enfatizzare quanto fatto e di riusare tutto il possibile: ad esempio materiali edilizi del tempio di Cristo Salvatore furono riciclati per la stazione del metro che venne costruita di fronte al lotto dell'edificio distrutto. In sostanza, siamo di fronte ad un nuovo regime che ha cercato di cancellare o quanto meno di reinterpretare il passato per rieducare il popolo. È stata proposta - secondo un processo dall'alto verso il basso - una nuova 'memoria collettiva' nata dalla distruzione simbolica dei monumenti identitari della Russia zarista, in primo luogo le chiese¹⁶.

¹⁶ Sulla memoria collettiva si veda Assmann, Conrad 2010 e in particolare gli lavori di Jan e Aleida Assman.

Riappropriazione

A fronte della distruzione da parte del regime sovietico, una reazione frequente in epoca post-sovietica è stata la ricostruzione, secondo modalità diverse a seconda dei casi. A Mosca la memoria collettiva è stata rimodellata attraverso l'aggiunta di monumenti ed edifici sacri piuttosto che grazie alla distruzione di edifici sovietici. Salvo alcuni casi si è infatti preferito cambiare la topografia della città per addizione e non per sottrazione. Questo ovviamente è avvenuto dove possibile. Ad esempio, all'inizio degli anni Duemila l'architetto e restauratore O.I. Žurin propose la ricostruzione della chiesa di San Nicola Taumaturgo del quartiere militare che sorgeva all'angolo delle vie Volchonka e Znamenka, tuttavia gli organi di governo negarono questa possibilità: si tratta di una zona dove nel frattempo, sotto terra, è stato costruito il metrò – orgoglio del periodo sovietico - che proprio qui ha uno snodo importante, a diversi livelli. Dunque, nel 2006, venne eretta sulla piazza Borovitskaja una cappella “in memoria della chiesa di San Nicola Taumaturgo del quartiere militare”, ma dal punto di vista stilistico poco ha a che vedere con l'edificio distrutto. In questo modo si rendono tangibili le assenze, la collettività ne prende coscienza, l'evocazione del perduto assume un peso equivalente alle nuove presenze.

L'esempio più eclatante di ricostruzione ‘in stile’, più rispondente al modello dell'edificio originario, è la cattedrale del Cristo Salvatore, eretta in uno dei luoghi più antichi e significativi della città per volere dell'imperatore Nicola I. I lavori durarono quarantaquattro anni e la cattedrale fu consacrata il 26 maggio 1883. Sorta su un'area di oltre 6.800 mq divenne subito una delle architetture dominanti della città: coronata da una cupola centrale dal diametro di 25,5 metri, svettava grazie a un'altezza

complessiva di 103,3 metri¹⁷. Fu un edificio che superava in altezza il campanile di Ivan il Grande, eretto all'interno del Cremlino. Tutt'attorno vi era una piazza, da cui una scala portava alla riva del fiume Moscovia, creando uno enorme spazio unitario, che ospitava anche un importante monumento bronzeo allo zar Alessandro III¹⁸.

Questo luogo, dopo la Rivoluzione d'Ottobre, sarebbe dovuto diventare il cuore di una Mosca rinnovata: qui si pensava infatti di innalzare il grandioso Palazzo dei Soviet, incarnazione architettonica della 'grande utopia' del comunismo¹⁹. Per questo motivo il 5 dicembre 1931, come ben noto, per decisione del Governo sovietico la cattedrale di Cristo Salvatore fu smantellata e fatta saltare in aria (fig. 3); analogamente, fu demolita anche la chiesa delle Lodi alla Madre di Dio a Bašmakov del XV secolo, che sorgeva accanto alla casa al n. 45 del Lungofiume Prečistenka.

E proprio sul sito originario, dopo il crollo dell'URSS, fu ricostruito il tempio di Cristo Salvatore, quello visibile oggi, nel quale la vecchia e la nuova Russia si sono per così dire fuse in un tutt'uno, quasi si potesse obliterare d'un colpo il passato sovietico. L'edificio attuale, a uno sguardo distratto, pare poco diverso

¹⁷ 1839-1883 (architetti K.A. Ton, A.S. Kaminskij, A.I. Rezanov); 1994-2000 (architetti della cattedrale ripristinata di Cristo Salvatore: M.M. Posochin, A.M. Denisov, ingegnere V.I. Fadeev; scultori dei bassorilievi sulle facciate della vecchia cattedrale A.V. Loganovskij, P. K. Klodt, N. A. Ramazanov; scultori dei bassorilievi sulla facciata della nuova cattedrale: collettivo sotto la guida di Ju. G. Orechov). Vedi: Vitberg 1912, p. 6 (citazione); Kiričenko 1992; Rossi 2021, pp. 181-197.

¹⁸ La risoluzione architettonica delle scale e del basamento del monumento a Alessandro III (scultore A.M. Opekušin) che vi si trovava si devono all'architetto A.N. Pomerancev, costruttore di Verchnie torgovyje rady, il mercato coperto, sulla Piazza Rossa.

¹⁹ Lanini, in corso di stampa.



Fig. 3 Cattedrale di Cristo Salvatore a Mosca. Processo di smantellamento. Fotografia degli anni Trenta del Novecento.

dal primo, tuttavia vi sono sostanziali differenze: innanzitutto, fu inserita un'imponente parte basamentale trattata a bugnato, in cui oggi si trovano la chiesa della Trasfigurazione del Signore, la grande Sala delle riunioni del Sinodo, le stanze del Patriarca e la Galleria per le processioni. Infatti, negli anni Trenta del Novecento, durante la preparazione del cantiere per il Palazzo dei Soviet, vennero scavate profonde fondamenta che modificarono la conformazione del terreno. Questa enorme fossa nel dopoguerra, quando si rinunciò a costruire il Palazzo dei Soviet, divenne una piscina all'aperto. Pertanto, con la ricostruzione della cattedrale, fu necessario smantellare la piscina e riportare l'edificio sacro alla quota della via Volchonka. Un'altra differenza riguarda il rivestimento della cattedrale, che è in marmo e non in pietra calcarea come nel XIX secolo; viceversa, per le sculture delle facciate non si è fatto uso del marmo, come nell'Ottocento, ma si è preferito il bronzo. Inoltre, come parte portante della costruzio-

ne, per la prima volta nell'edilizia religiosa russa, si è utilizzato il cemento armato. Il salto temporale fra l'originale e il suo doppio mette allo scoperto la diversità del contesto storico, in altre parole il dichiarato rigore della ricostruzione palesa la sua impraticabilità nella realtà odierna. È dunque evidente che in questo caso la ricostruzione architettonica non è in realtà totalmente aderente al modello in quanto sia l'evoluzione della pratica architettonica che le vicende legate alla demolizione della cattedrale ottocentesca hanno imposto determinate scelte nella riedificazione della fine del XX secolo. All'interno, sulla base della documentazione disponibile, sono state riproposte nel modo più fedele possibile le pitture murali e molte delle icone. Questa ricostruzione in un certo senso può essere vista in parallelo, anche se remoto e arbitrario, con la tradizione di rinnovamento che riguardava l'arredo sacro: come ben noto in Russia era pratica usuale ridipingere le icone quando annerite dalle candele o rovinate dal tempo²⁰. Le icone, epifania del divino, per mantenere la loro potenza e funzione, devono infatti essere leggibili. Tale consuetudine può avere avuto un impatto sulla ricezione della ricostruzione, focalizzata sul risultato della ricreazione, simile ma non uguale all'originale.

In ogni caso il significato principale della nuova cattedrale di Cristo Salvatore va visto non tanto nel suo valore artistico (sul quale si è discusso molto già nell'Ottocento), né nella sua fedeltà storica all'edificio originale, quanto nello stesso atto della ricostruzione. La nuova cattedrale è infatti diventata la testimonianza materiale più tangibile del ritorno alle radici e alle tradizioni che si erano perse in epoca sovietica. Consacrata nel 2000, la

²⁰ Questa pratica, solo nel Settecento, venne condannata per le icone di grande rilevanza storico-artistica. Venne infatti emessa una legge a questo proposito.

cattedrale ha segnato l'inizio del nuovo millennio e incarna il simbolo più importante della risorta cultura spirituale ortodossa russa, cruciale per l'ideologia dello stato russo di oggi.

La riproposizione di questo tempio legato ad una ricorrenza militare (la vittoria su Napoleone), all'ideologia di Nicola I riassumibile nel motto *Pravoslavie, Samoderzavie, Narodnost'* [Ortodossia, Autocrazia, Sentimento nazional-popolare], ha reso nuovamente tangibile il legame Stato-Chiesa²¹, l'importanza della figura dello Zar e ha enfatizzato questa specifica tradizione che pone l'accento su un'architettura nazionale, storicistica, neo-russa. La cattedrale fortemente voluta dalla casa imperiale dei Romanov, nell'Ottocento aveva rappresentato la prima importante riproposizione di stilemi bizantini e dell'architettura russa pre-petrina. Con la ricostruzione di questo tempio, portatore di queste caratteristiche e valori, si è dettata una linea, che ha impattato notevolmente sulle chiese costruite in epoca post-sovietica. In altre parole questa ricostruzione ha assunto il ruolo di modello per le creazioni più recenti e proprio lo stile neo-russo è quello più usato per i nuovi edifici di culto²².

La cattedrale sulla Volchonka è anche diventata oggetto di una nuova icona creata nel 2000 dal titolo *Assemblea dei nuovi martiri e testimoni della Chiesa russa [Sobor novomučenikov i ispovednikov Cerkvi russoj]*: una nuova iconografia creata *ad hoc* vede infatti il tempio di Cristo Salvatore che fa da sfondo alla famiglia imperiale, che la Chiesa russa venera come santi, e ad altri martiri perseguitati dai sovietici. In un certo senso anche l'architettura è 'martire' assieme alle persone (fig. 4). Il culto della famiglia imperiale uccisa dai comunisti e dei religiosi e i

²¹ Il tema è oggetto di numerose indagini, tra altro Köllner 2020.

²² Si veda l'altro mio contributo in questo volume e le nuove chiese costruite di cui si tratta in *Moskva pravoslavnaja* 2020.

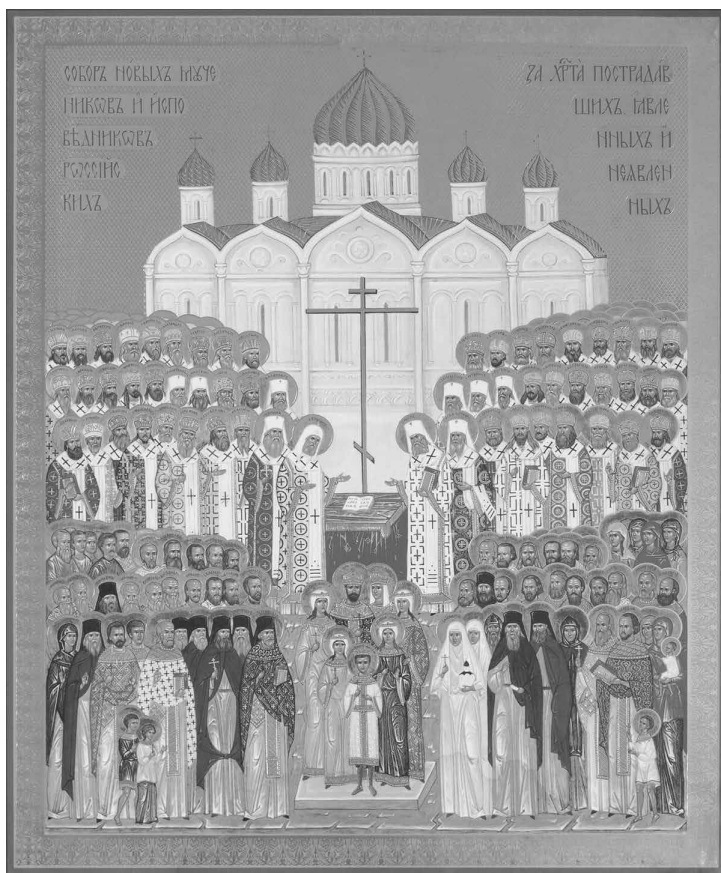


Fig.4 Assemblée dei nuovi martiri e testimoni della Chiesa russa (*Sobor novomuččnikov i ispovednikov Cerkvi russkoj*). Icona, 2000

civili oppressi dai sovietici sono parte importante della odierna vita religiosa ortodossa e questa icona vuole trattare proprio questo tema.

Nel tentativo di ricostruire lo spazio sacro della Volchonka e di perpetuare la memoria di quanto successo va menzionata la costruzione di un altro edificio di culto, il tempio-cappella della Icona della Potenza della Madre di Dio, realizzata in legno nel 1995 su progetto dell'architetto A.N. Obolenskij. L'edificio

in legno anticipa la costruzione della cattedrale in laterizio, ossia ripropone la tradizionale pratica russa di edificare la chiesa prima in legno e poi in laterizio²³. Come recita un'iscrizione: "...precorre la Cattedrale di Cristo Salvatore, che rinascerà su questo luogo sacro". Durante la posa nella zona dell'altare sono state poste reliquie provenienti dalla Terra Santa, nonché materiale edilizio dalla casa distrutta di I.I. Ipatiev a Ekaterinburg, dove furono uccisi i membri della Casa Imperiale dei Romanov, che, come detto, la Chiesa ortodossa russa venera come santi. Vi sono poi pietre provenienti dalle Isole Solovki nel mar Bianco, dove dal 1923 al 1933 fu allestito un campo di detenzione in cui molti trovarono la morte. Anche qui l'enfasi maggiore è data alla memoria dei martiri del regime sovietico e in primis alla famiglia imperiale.

Memorie di persone perseguitate e uccise, memorie di edifici distrutti che vengono attivate tramite edifici nuovi, materiali tradizionali e nuovi, ma con stilemi pre-sovietici: l'architettura 'in stile' gioca un ruolo chiave, anche se non esclusivo, nel rievocare il passato zarista.

Dall'analisi dell'architettura sacra attuale nel quartiere della Volchonka di Mosca emerge con forza la volontà di ridare visibilità e forza al sacro nella topografia urbana della capitale tramite il mezzo del restauro, della ricostruzione, della creazione. Si ricreano simboli che pongono l'accento sul passato, sulla memoria, ma che assumono anche nuovi significati per dare vita a una società rinnovata. Non vanno intesi solo come gesti nostalgici, sono infatti pilastri della società che si vuole costruire oggi.

Concludendo, la storia delle chiese della Volchonka è un caso emblematico del centro della città, che ha però avuto un impat-

²³ Vedi a questo proposito la legenda della cartina allegata delle chiese della zona.

to su tutto il contesto urbano della capitale: i quartieri periferici, infatti, hanno visto la costruzione di un alto numero di nuovi edifici di culto.

Tenendo conto che la città di Mosca si è ingrandita in modo molto significativo in epoca sovietica e post-sovietica e considerando il fatto che in nessun quartiere residenziale sovietico vennero eretti edifici di culto, la mancanza di chiese nei quartieri oltre il centro storico era significativa. Nonostante le distruzioni sovietiche di edifici di culto del centro, come abbiamo visto con il caso della Volchonka, in epoca post-sovietica la mancanza di chiese parrocchiali si sentiva particolarmente in periferia e soprattutto nel territorio della città oltre il terzo anello (circonvallazione). Per questo motivo, accanto all'edilizia residenziale, spesso in stile modernista o post-modernista, le 260 chiese, costruite dal 2010 a oggi, hanno completamente trasformato la topografia sacra di Mosca e l'aspetto dei quartieri dormitorio. Queste chiese sono state edificate nell'ambito del Programma "Chramy 200", finanziato esclusivamente tramite donazioni: a capo del Consiglio dei Donatori del Fondo per favorire la costruzione di chiese ortodosse (*Popečitel'skij sovet fonda sodejstvija stroitel'stvu pravoslavyx chramov*) sono il sindaco di Mosca Sergej Sobjanin e il patriarca Kirill. Alcuni dei principali architetti che lavorano al progetto sono professori del MARCHI, che insegnano presso il dipartimento di "Architettura sacra" con lo scopo di approfondire lo studio della storia dell'architettura religiosa e creare un laboratorio di nuove idee, coinvolgendo anche gli studenti nella progettazione delle nuove chiese del Programma.

Nel 2016 Natalia Blagovidova e Elena Baranceva scrivevano: "la concentrazione di chiese a Mosca aumenta quanto più si raggiunge il centro città. Nel centro (*Central'nij administrativnij okrug*) il numero delle chiese rispetto al numero di abitanti è circa di 10 volte superiore rispetto alle altre parti della città" (Blago-

vidova, Baranceva 2016, p.102). Nel 2020, a dieci anni dall'inizio, il progetto viene così definito in un volume edito dal Patriarcato di Mosca: "Il programma di costruzione di chiese ortodosse nella città di Mosca è il progetto più ambizioso della Chiesa e dello Stato nella storia della Russia. Il suo obiettivo principale è preservare e accrescere la ricchezza spirituale e culturale del Paese, nonché far rinascere i valori tradizionali nella società moderna. Il promotore del progetto è Sua Santità il Patriarca di Mosca e di tutte le Russie Kirill. Nel XXI secolo Mosca si è trovata all'ultimo posto tra le altre città della Russia per numero di chiese in rapporto alla popolazione. Se nei centri urbani delle regioni c'è una chiesa ortodossa ogni 10-15 mila persone, a Mosca a volte ci sono solo una o due parrocchie ortodosse ogni 100-150 mila abitanti" (*Moskva pravoslavnaja* 2020, p. 11). Il programma ha l'obiettivo "di rendere il tempio accessibile a tutti. Considerando la densità dell'edilizia urbana e il costo elevato dei lavori, si decide di fermarsi inizialmente alla cifra di 200 [nuove chiese]: calcolando 25-30 mila abitanti per ogni tempio, situato a breve distanza dalle abitazioni (circa 1 km)" (*Moskva pravoslavnaja* 2020, p. 11).

Lo scopo è quindi quello di dotare la città di Mosca di chiese ortodosse raggiungibili a piedi da tutti gli abitanti in ogni parte della città (il raggio per la raggiungibilità delle chiese parrocchiali è calcolato di 1,5 km). Oltre al principio dell'accessibilità, questo programma è stato importante anche per la definizione dei principi estetici e costruttivi delle nuove chiese, che usano tecnologie moderne guardando agli stili del passato, spesso con un approccio eclettico che trae ispirazione soprattutto dall'architettura ortodossa medievale e del XIX-inizio XX secolo. In questo senso, come si diceva, la ricostruzione di Cristo Salvatore ha fatto scuola.

Ho proceduto evocando un solo caso studio, un frammento, con

la speranza che quest'analisi parziale, serva tuttavia a intendere la complessità odierna e come sia cambiato il tessuto religioso urbano fra XX e XXI secolo in quella che fu la capitale dello spazio sovietico. Questo caso moscovita pone domande e apre riflessioni valide non solo a Mosca, ma anche in tutto il vastissimo spazio post-sovietico, domande che riguardano lo stato di conservazione, così come le trasformazioni subite e la percezione della società, rintracciabile anche dagli interventi contemporanei che hanno dato una propria interpretazione all'antichità, alla tradizione, al patrimonio da tramandare.

Federico Marcomini¹, Marta Zerbini²

¹Ricercatore indipendente

²Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

Le vicende progettuali e costruttive, così come le dinamiche legate alla committenza, al contesto socio-culturale, e allo stesso modo le operazioni di restauro, rinnovamento e riutilizzo, sono intimamente connesse alla complessa e differenziata storia religiosa dello spazio oggi chiamato post-sovietico. Allo stesso modo, in ogni periodo storico vi è un'influenza significativa della natura degli spazi religiosi e dei luoghi di culto, il loro significato e la loro concezione. La diffusione delle religioni maggiori – in particolare Islam e cristianesimo – tra il IV e il IX secolo, ha tracciato percorsi diversi e specifici per ciascuna regione. Se, in diverse aree, la Russia zarista tra XVIII e XIX secolo ha portato significative trasformazioni, l'accorpamento di territori così diversi all'interno dell'Unione Sovietica – entità che, nella teoria, puntava a mitigare le differenze socio-economiche e culturali tra i territori – ha segnato un fondamentale punto di svolta. L'ateismo di stato

* Il testo è frutto del lavoro congiunto degli autori, che vi hanno lavorato in egual misura in particolar modo per quanto riguarda le note introduttive. La redazione del paragrafo *Asia Centrale e Kazakistan: coesistenza e pluralità* si deve a Federico Marcomini, mentre il paragrafo *Caucaso e Armenia: nuovi confini e antiche culture* è stato redatto da Marta Zerbini. Per le traslitterazioni dirette dal russo all'italiano è stato adottato il sistema scientifico, mentre nel caso di riferimenti a nomi russi pubblicati in testi in altre lingue si è mantenuta la traslitterazione già adottata. Per le traslitterazioni dall'armeno all'italiano è stato adottato il sistema scientifico Hübschmann-Meillet-Benveniste; per riferimenti a nomi armeni pubblicati in altri testi si è mantenuta la traslitterazione già adottata.

imposto dall'URSS tra 1922 e 1991 ha corrisposto alla trasformazione o alla soppressione dei luoghi di culto. In risposta a questo può ascriversi il fervore religioso che, negli ultimi anni, sembra caratterizzare diversi territori dello spazio post-sovietico. Al di là di configurarsi come semplice 'riscoperta', dopo la dissoluzione dell'URSS la questione religiosa è stata spesso interpretata come aspetto costitutivo della storia 'nazionale' delle neonate repubbliche indipendenti, un modo per codificare la propria specificità storico-culturale e marcare la distanza dal recente passato.

In questo quadro va detto che nell'Impero russo e poi in Unione Sovietica vi erano molteplici confessioni religiose, conseguentemente molte erano le persone appartenenti a religioni diverse e non tutte le religioni furono perseguitate allo stesso modo e nello stesso periodo. Secondo un questionario del 1937 dei 55,3 milioni di abitanti dell'URSS di età pari o superiore a 16 anni che si dichiaravano credenti le diverse confessioni religiose erano distribuite per numero di fedeli come segue: ortodossi (41,6 milioni), musulmani (8,3 milioni), cattolici (0,5 milioni), protestanti (0,5 milioni), "cristiani di altre confessioni" (0,4 milioni); ebrei (0,3 milioni), buddisti e lamaisti (0,1 milioni), "altri e coloro che non hanno specificato la propria religione" (3,5 milioni)¹.

Asia Centrale e Kazakistan: coesistenza e pluralità

La storia religiosa delle ex repubbliche sovietiche in Asia Centrale – oggi corrispondenti a Kazakistan, Kirghizistan, Tagikistan, Turkmenistan e Uzbekistan – è emblematica della complessità tratteggiata in apertura, e ha un riflesso diretto nella storia architettonica dei luoghi di culto. Parte della regione è stata storicamente attraversata da popolazioni nomadi e seminomadi, aspet-

¹ Si veda V.N. Starovskij, *O čislennosti verujuščich v SSSR i ich raspredelenii po religiam po perepisi 1937 goda* in RGAE, f.1562, op.33, d.2990, l.71-74.

to che ha contribuito alla formazione di un carattere religioso genericamente sincretico e multiculturale. La diffusione dell'Islam tra VIII e IX secolo è riuscita a portare una almeno parziale omogeneizzazione, soprattutto nelle regioni a carattere maggiormente stanziale come l'attuale Uzbekistan. In territori prevalentemente nomadi come il Kazakistan, l'espansione dell'Islam ha portato ad una sua ibridazione con pratiche spirituali legate a specifici gruppi etnici. In epoca zarista, la diffusione del cristianesimo ortodosso importato dalla Russia ha ulteriormente contribuito alla definizione di un quadro religioso frammentato e complesso. Lo studio di questo tema, indipendentemente dallo specifico settore disciplinare da cui viene affrontato, ha frequentemente come oggetto d'indagine i luoghi di culto, e pertanto l'architettura religiosa.

Il caso specifico del Kazakistan è particolarmente significativo perché la coesistenza di pratiche spirituali eterogenee ha rappresentato uno dei punti salienti della costruzione nazionale dopo l'indipendenza. Il primo presidente del paese indipendente, Nursultan Nazarbaev, ha spesso enfatizzato questo aspetto per promuovere l'immagine di un paese aperto e multiculturale: un aspetto che viene approfondito anche all'interno di questo volume (Marcomini). Come ripercorso nello stesso saggio, gli scorsi anni hanno visto un incremento nell'importanza data alla religione islamica, riflessa anche in recenti operazioni architettoniche. I paragrafi seguenti propongono una selezione di titoli significativi per la storia religiosa centrasiatica e kazaka e i suoi luoghi di culto, dando particolare rilievo alle due religioni maggiormente praticate: l'Islam e il cristianesimo ortodosso.

La selezione è necessaria a fronte di un territorio estremamente vasto e diversificato, a maggior ragione considerando un arco cronologico ampio. Va tuttavia segnalato che una significativa

mole di studi è stata prodotta anche relativamente ai temi dello sciamanesimo e delle pratiche spirituali precedenti alla conquista zarista (ad esempio, Price, 2001, che nel suo volume fa riferimento anche al Kazakistan e a questioni architettoniche). Lo sciamanesimo in Siberia e Asia Centrale è stato un importante oggetto di studi anche in epoca sovietica (si vedano i saggi raccolti in Maldestam Balzer, 1990), e l'immaginario 'orientale' sovietico ha giocato un ruolo determinante nello sviluppo dell'arte delle avanguardie. La mostra *L'Avanguardia russa, la Siberia e l'Oriente*, tenutasi a Firenze (Palazzo Strozzi, 27 settembre 2013-19 gennaio 2014), affronta proprio questo tema, e i saggi contenuti nel catalogo affrontano i rapporti tra queste due realtà (Bowl, Mislér, Petrova, 2013). I testi citati in seguito intendono offrire una panoramica sugli studi relativi alle due religioni maggiori, senza pretese di esaustività ma rispecchiando i temi che hanno portato alla definizione di questo volume.

Il volume *Kazakhstan: Religions and Society in the History of Central Eurasia*, curato da Gian Luca Bonora, Niccolò Pianciola e Paolo Sartori (2009) è un punto di partenza fondamentale per completezza e trasversalità. Il testo affronta un arco cronologico ambiziosamente ampio, e offre una panoramica completa sulle vicissitudini che hanno attraversato la storia religiosa del territorio. In linea con gli ambiti di ricerca dei curatori, la prima parte del volume si concentra sull'epoca preistorica e antica, adottando una prospettiva storico-archeologica e approfondendo il ruolo dello sciamanesimo e le prime tracce della presenza del cristianesimo nella regione. La seconda parte, dedicata prevalentemente all'espansione dell'Islam, dà conto anche della diffusione del Buddhismo, significativa seppur generalmente meno considerata, concentrandosi in particolare sul periodo del XVII-XIX secolo. I contributi della terza parte, che raggruppa sia l'epoca zarista che quella sovietica, analizza gli intrecci tra religione

e società, con un focus privilegiato sul cristianesimo ortodosso e l'Islam ma indagando anche le migrazioni e le deportazioni di cattolici e protestanti, così come l'Ebraismo. Il testo rimane imprescindibile per lo studio del tema, e i curatori hanno portato avanti questi studi in pubblicazioni successive (Pianciola, Sartori, 2013), dando anche maggior rilievo alla componente architettonica (Bonora, 2011). Se il volume di Bonora, Pianciola e Sartori ha il pregio di fornire un quadro ampio ed esaustivo, studi più focalizzati consentono di affrontare con maggior profondità questioni specifiche, legandosi più significativamente allo spazio sacro e ai luoghi di culto. Ad esempio, per quanto riguarda il Buddhismo, è emblematico il caso del monastero di Ablai-kit e dei resti di costruzioni simili nel Kazakistan orientale, che hanno attirato l'attenzione degli studiosi già nel XVIII e nel XIX secolo (ad esempio: Müller, 1747; Ritter, 1860). Il caso del monastero è stato utilizzato recentemente (2020) da Nikolaj Cyrempilov, studioso di Buddhismo in Asia Centrale, per analizzare le dinamiche di potere tra gli Zungari e il clan Chošut nel XVII secolo nella regione dell'Irtyš.

La mole di lavori più significativa, come anticipato, è però dedicata alle maggiori religioni praticate nell'area: l'Islam e il cristianesimo ortodosso. Il tema dell'architettura religiosa islamica, in particolar modo relativamente a santuari e mausolei, è particolarmente fiorente in quanto legato ad un patrimonio che, come si ribadirà, viene oggi valorizzato come il più significativo e rappresentativo della storia architettonica della regione, soprattutto in territori tradizionalmente nomadi come quello kazako. Lo storico Robert W. McChesney è, ad oggi, una delle autorità nel settore, grazie sia a recenti volumi di carattere 'antologico' (2021) sia a studi concentrati su singoli casi studio in Asia Centrale, non necessariamente nell'area ex-sovietica (1991). Lo studio del tema, sia nei suoi aspetti più ampi, sia riguardo casi specifici co-

me il mausoleo di Khoja Ahmed Yasawi nella regione kazaka del Turkestan, hanno però una storia più longeva; per questo monumento, gli studi moderni si possono far risalire almeno agli anni Venti del Novecento (Semenov, 1926). Le ricerche sul tema dei santuari sono continuate per tutta l'epoca sovietica, sia in lingua russa (ad esempio: Čechovič, 1965; Čechovič, 1974; Arends, Chalidov, Čechovič, 1979) sia in lingue europee (ad esempio: Castagné, 1951).

Partendo da una prospettiva storica e archeologica, alcuni studi sui santuari musulmani, soprattutto tra gli anni Ottanta e il Duemila, adottano un taglio maggiormente architettonico, guardando ai monumenti in questione come manufatti dalle caratteristiche costruttive e decorative identificabili e analizzabili. Si collocano in questa analisi sia studi dedicati a singole strutture (Man'kovskaia, 1985) sia a città e complessi monumentali (Petrucchioli, 1999).

Lo storico dell'arte Robert Hillenbrand, specializzato in arte islamica e persiana, ha dato un contributo alla conoscenza del patrimonio architettonico dell'Asia Centrale di epoca timuride, attraverso studi atti a codificarne i caratteri generali (1987) o, ancora, concentrandosi su casi specifici (1994).

Anche il cristianesimo ortodosso e i luoghi di culto ad esso dedicati rappresenta un ricco ambito di studi, seppur non equiparabile, per le ragioni spiegate sopra, a quello islamico. Soprattutto negli ultimi anni, gli studi sul tema si sono concentrati prevalentemente sulla diffusione di questa religione e sugli spesso fallimentari tentativi dei missionari russi di cristianizzare le popolazioni kazake. Contributi significativi su questo tema possono essere reperiti, ad esempio, nei volumi citati in apertura (Pianciola in Bonora, Pianciola, Sartori, 2009; Malikov in Pianciola, Sartori, 2013). Un testo recente dedicato alla diffusione del cristianesimo in Siberia, includendo le aree settentrionali del Kazakistan, è *Coloniz-*

ing Russia's Promised Land: Orthodoxy and Community on the Siberian Steppe di Aileen Friesen (2020). Per i temi qui trattati, è particolarmente significativo il volume in lingua russa *K istorii christianstva v Srednej Azii (XIX-XX vv.)* curato da L. I. Žukova (1998), in quanto dedica spazio a questioni architettoniche.

In questa riflessione, un recente contributo è stato dato dallo storico Daniel Scarborough (2024), che ha analizzato il ruolo degli 'oggetti sacri' nel cristianesimo ortodosso nel Turkestan (regione corrispondente a parte dell'attuale Asia Centrale secondo la topografia zarista). L'autore utilizza l'espressione 'oggetti sacri' per tradurre il termine russo *sviatyinia*, inteso come oggetto di qualsiasi dimensione, dalle reliquie ai santuari, caricato di valore sacrale. L'articolo, apparentemente più dedicato alla cultura materiale in generale, risulta essere significativo ai fini dello studio dell'architettura religiosa, menzionando casi di grande interesse come, in apertura, quello della chiesa dell'Icona della Madre di Dio, costruita nel 2008 a Kosmos, nei pressi di Almaty (Kazakistan), sul sito di una sorgente considerata sacra per il cristianesimo ortodosso. Come il caso di Kosmos lascia presagire, e come precedentemente anticipato, l'epoca post-sovietica è quella in cui la religione, e l'Islam in particolare, ha assunto un più profondo significato politico e socio-culturale di codificazione dell'identità nazionale. Il retaggio islamico dell'Asia Centrale è stato oggetto di un importante volume dello storico Adeeb Khalid (2007). Nel testo, l'autore analizza il ruolo dell'Islam in epoca sovietica, e discute come il potere centrale abbia praticato una 'secolarizzazione' della componente religiosa ascrivendola al più ampio spettro della tradizione a partire dalla quale le singole identità nazionali dell'URSS sono state codificate. Khalid argomenta che la visione 'secolarizzata' dell'Islam promossa in epoca sovietica è giunta sino all'epoca contemporanea, in cui per buona parte della popolazione il ritorno all'Islam rappresenta un recupero delle tradizioni censurate dall'URSS.

L'uso strumentale della religione da parte dei governi post-sovietici è un fenomeno che richiama interesse da più prospettive, anche per quanto riguarda lo spazio sacro e i luoghi di culto. Particolarmente significativa in questo senso è l'operazione di mappatura della 'geografia sacra' del Kazakistan, promossa dal governo nel 2017 come parte dell'agenda *Ruchani Žangyru*, finalizzata – riecheggiando le riflessioni di Khalid – a promuovere un senso di patriottismo nei cittadini partendo dalla riscoperta di valori spirituali. Il programma ha ricevuto critiche dalla comunità accademica: Nikolaj Cyrempilov, Ulan Bigožin, Batyrchan žumabaev hanno pubblicato uno studio (2022) in cui argomentano come i fini del progetto governativo siano in realtà il consolidamento di una specifica identità nazionale e la marginalizzazione di altre culture e gruppi etnici presenti sul territorio: la 'geografia sacra' promossa dal programma è, infatti, composta soprattutto di luoghi di culto islamici.

I rapporti tra Islam e architettura nella contemporaneità sono stati affrontati nel volume *Cities and Islamisms: On the Politics and Production of the Built Environment*, curato da Bülent Batuman con un ampio target geografico (2021); sebbene il curatore provenga dal settore disciplinare dell'architettura, il volume adotta comunque una prospettiva multidisciplinare e offre anche contributi legati all'Asia Centrale. In particolare, il capitolo della geografa Natalie Koch offre un confronto tra le moschee monumentali costruite in Kazakistan e in Qatar, discutendo il ruolo dell'Islam e dell'architettura religiosa come strumento geopolitico e di spettacolarizzazione. Koch è una delle autrici più prolifiche per quanto concerne l'architettura religiosa in Asia Centrale: adottando spesso un approccio comparativo, l'autrice ha discusso in diverse occasioni il ruolo dell'erezione di moschee in quanto operazioni politiche e di costruzione nazionale anche in altri territori post-sovietici, come il Turkmenistan (2016; Ko-

ch, Valiyev, Zaini 2018). Anche l'antropologa Alima Bissenova ha adottato un approccio simile per discutere il ruolo della Moschea centrale di Astana (Kazakistan), trattata anche da Koch, nell'ambito della costruzione nazionale kazaka (2016). Il volume in cui è pubblicato il contributo, *Kazakhstan in the Making: Legitimacy, Symbols, and Social Changes*, curato dalla sociologa Marlène Laurelle, include anche un ulteriore contributo sul patrimonio religioso della nazione focalizzato sul già discusso tema dei santuari islamici, la loro patrimonializzazione nella contemporaneità, e la relazione intrattenuta con essi dalla popolazione (Schwab, Bigožin in Laurelle 2016).

Indipendentemente dal tema di analisi, il periodo cronologico considerato e la specifica prospettiva disciplinare adottata, si comprende come lo studio dell'architettura religiosa in Asia Centrale sia un tema fortemente sfaccettato, che non può prescindere dalla conoscenza di altri temi collaterali e da una consapevolezza approfondita del contesto socio-culturale in cui tale architettura si manifesta. La ragione d'essere di questi edifici, la loro concezione e progettazione, ma anche la loro distruzione, è spesso legata a questioni che si espandono ben oltre la sfera sia architettonica sia religiosa, e abbraccia la complessità che ha caratterizzato la storia di questa regione.

Caucaso e Armenia: nuovi confini e antiche culture

Spiega Aldo Ferrari in *Breve storia del Caucaso* (2007) come con la caduta dell'URSS l'area caucasica abbia dovuto rinunciare ad una unicità statale, che aveva invece raggiunto sotto l'impero russo e mantenuto con il regime sovietico, tornando a rappresentare quel confine tra le culture nomadi delle steppe eurasiatiche e gli imperi del Vicino Oriente. Dopo il crollo dell'Unione Sovietica, infatti, le tre repubbliche del Caucaso meridionale – Georgia, Armenia, Azerbaigian – ottennero la loro indipendenza,

mentre le popolazioni del Caucaso settentrionale diventarono parte dei territori della Federazione Russa (Ferrari 2009). Anche per il Caucaso, così come per le altre repubbliche post-sovietiche dell'Asia Centrale, la dissoluzione dell'Unione Sovietica ha determinato un definitivo cambiamento politico e riassetto dei confini amministrativi, implicando conseguenze anche sul patrimonio culturale, come quello architettonico, che è stato così tagliato fuori dai vecchi confini e inglobato in nuovi. Questo, ad esempio, è quanto avvenuto al patrimonio architettonico religioso della Repubblica di Armenia, territorio già eroso da precedenti riassetto politici.

Consultando la grande mappa del Caucaso meridionale allegata nel II tomo di *Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo* di Paolo Cuneo (1988), il censimento territoriale delle chiese e dei monasteri operato dal gruppo romano all'interno dei confini dell'Armenia storica mostra quanti di questi si trovino oggi nei territori dell'attuale Turchia, dell'Iran e dell'Azerbaijan, dando conto di quando accaduto più volte con la ridefinizione dei confini politici. La catalogazione di tutte le chiese e i monasteri cosiddetti 'armeni' rappresenta un documento di estrema importanza, una delle poche e complete testimonianze esistenti di tale ricchezza architettonica, oggi messa in pericolo da più o meno recenti fenomeni di censura o di negligenza nelle opere di conservazione e valorizzazione dei siti. Il grande rischio di cancellazione a cui tali siti sono esposti è dovuto alla loro natura e ciò che essi rappresentano, anche in relazione all'intricata questione sulla religione e sull'identità territoriale. La ridefinizione dei confini e la perdita di parte del territorio, in aggiunta ad una memoria storica ciclicamente segnata da invasioni, conflitti e occupazioni ha, come in controcanto, visto un crescente sentimento di nazionalismo e di rivendicazione di esistenza. In questo senso sono particolarmente significative le testimonianze

religiose di tipo architettonico che, proprio per il fatto di esistere, indicano silenziosamente la presenza di una cultura e di una religione in un dato territorio, soprattutto laddove i confini sono cambiati e vi sono molteplici realtà sia religiose che culturali e intrecci più che secolari. Come noto, oggi nel Caucaso meridionale incontriamo sia la religione islamica dell'Azerbaijan che la fede cristiana armena di rito apostolico e quella georgiana di rito ortodosso.

Sul confine armeno-azero la situazione geopolitica è difficile: i conflitti armati intercorsi tra i due paesi negli ultimi decenni hanno di fatto portato a evidenti danneggiamenti del patrimonio architettonico religioso, che molto spesso è stato compromesso. A tal proposito la pubblicazione di Aldo Ferrari e Antonia Arslan: *Un genocidio culturale dei nostri giorni. Nakhichevan: la distruzione della cultura e della storia armena* (2023) e quella di Samuel Karapetian *Azerbaijan Out of Civilization* (2017) descrivono quanto successo alla millenaria produzione architettonica della Repubblica autonoma del Nakhichevan, a monito del rischio tutt'ora in corso che fronteggia tutto il restante patrimonio culturale armeno. Si tratta di perdite recenti che si vanno a sommare con quanto distrutto a seguito degli attacchi turchi degli anni Quaranta del Novecento.

La storia del patrimonio religioso dell'Armenia allarma sulla fragilità e precarietà dei siti. Il lavoro di documentazione acquista quindi una duplice valenza: da un lato costituisce una testimonianza dell'esistenza architettonica, e dall'altro contribuisce ad accrescere la conoscenza verso questa espressività architettonica. L'interesse scientifico in merito prende forma con Josef Strzygowski, quando pubblica *Die Baukunst der Armenier und Europa* (1918), che pur nelle sue posizioni estremiste e con una spiccata angolazione politica ha il merito di portare all'attenzione del mondo occidentale un patrimonio architettonico armeno

ai più sconosciuto, mostrando i rilievi eseguiti da uno dei più importanti storici armeni, Toros Toramanian (1942-48). Il lavoro di Strzygowski, a cui Christina Maranci dedica un intero capitolo della sua ricerca dottorale *Medieval Armenian Architecture in historiography: Josef Strzygowski and his legacy* (1998), è stato uno dei primi ad aver compiuto studi di merito, ed attraverso le operazioni di rilievo dei siti ne ha dato testimonianza circa lo stato conservativo. Il materiale prodotto da Toramanian è oggi conservato nell'omonimo fondo presso l'archivio a Erevan. A quarant'anni dagli studi di Strzygowski e delle teorie di Rivoira, le dibattute questioni sulla primigenia dell'architettura tra quella armena e quella occidentale si sono affievolite di fronte a un riscoperto interesse verso il tema, che negli anni Sessanta e Settanta del Novecento si concretizza nella letteratura con un sistematico aggiornamento sulla documentazione dei monumenti e sulla relativa produzione grafica. Il tema dell'architettura armena e dell'area sub caucasica viene poi affrontato da storici ed architetti che si attivano nella realizzazione di vere e proprie campagne di rilievo dei siti già nell'ambito della Repubblica Socialista Sovietica Armena. I lavori di studiosi russi come Tokarskij (1961), e armeni come Sahinian (1964), Khatchatrian (1971) e Hasratian (1975) testimoniano la realizzazione nell'allora Armenia sovietica di una sistematica campagna di documentazione e monitoraggio dei siti, financo al restauro, attraverso fotografie, relazioni sullo stato di fatto e rilievi. I risultati ancora inediti di queste campagne sono oggi conservati a Erevan presso gli archivi del Servizio per la tutela del Patrimonio storico culturale ambientale e museale² di Erevan.

² La denominazione ufficiale, qui tradotta in italiano dagli autori del saggio, è in armeno: *Patmamšakut'ayin argeloc '-t'angaranneri ev patmakan mijavayri pahpanut'yan carayut'yun - petakan oç' arevtrayin kazmaker-*

Ai lavori condotti in questi anni, che hanno trovato posto tra gli scaffali degli studi sull'architettura armena in lingua russa e armena (per evidenti logiche dettate dal periodo storico) si affianca, a partire dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento, un filone di studi nel mondo occidentale. Vorrei qui soffermarmi sugli studi italiani. A lato delle attività di ricerca dell'Università La Sapienza di Roma, sotto la direzione scientifica di Géza De Francovich³ prima e di Fernanda De Maffei dopo (Bevilacqua, Gasbarri 2020), si sviluppa il lavoro dell'Istituto di Umanistica della Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano che nel 1968 attiva il progetto sperimentale *Ricerche sull'architettura medievale armena e georgiana* con l'appoggio di Ernesto Nathan Rogers, Paolo Portoghesi e Carlo Perogalli (Spampinato 2020). Le attività svolte quasi in parallelo dai due gruppi hanno contribuito alla conoscenza e al monitoraggio dell'architettura armena con missioni di rilevamento e documentazione.

In questo parallelismo italiano, i due gruppi si sono differenziati per l'approccio adottato. Se da un lato il lavoro romano, apprezzabile nel libro di Paolo Cuneo del 1988, tratta i monumenti secondo catalogazione sistematica tipologica, dall'altro, quello milanese di Alpaго Novello, preferisce una visione d'insieme del contesto culturale in cui sono immersi i siti. Dopo aver realizzato ciascun gruppo una mostra e pubblicato i relativi cataloghi⁴,

put 'yun, e in russo: *Služba po ohrane istoričeskoj sredy i istoriko-kulturnykh muzeev zapovednikov, gosudarstvennaja nekommerčeskaja organizacija*.

³ Géza De Francovich è stato Referente scientifico del progetto dell'Università di Roma La Sapienza fino al 1972; i componenti del gruppo erano Paolo Cuneo, Tommaso Breccia Fratadocchi, Fernanda De Maffei, Francesco Gandolfo e Mario D'Onofrio (Riccioni 2020).

⁴ La mostra sull'Architettura armena organizzata dal gruppo di Roma e intitolata *Architettura medievale armena* si è tenuta nella Sala Barbo a Palazzo Venezia a Roma, dal 10 al 30 giugno 1968 e nel Palazzo Ducale di Venezia dal 26 luglio al 10 agosto 1968, pubblicando l'omonimo catalogo

entrambi mettono in ordine il materiale prodotto attraverso una serie di pubblicazioni. Roma propone una collana monografica di sei volumi⁵ prima di ‘riassumere’ il grande lavoro nella pubblicazione di Paolo Cuneo del 1988; Milano concede spazio ai monumenti più importanti nei *Documenti di Architettura Armena*⁶, pubblica i risultati scientifici delle missioni in *Ricerche sull’Architettura Armena*⁷ e riassume il lavoro pubblicando *Gli Armeni* nel 1986, parallelamente ad una intensa attività seminariale di simposi internazionali di arte armena (Riccioni 2020). Il lavoro dei due gruppi ed i relativi risultati confluiscono in due importanti sedi all’interno di cui il materiale raccolto durante l’intera durata dei progetti viene custodito. Una di queste è la fondazione del 1996, voluta da Mara Bonfioli, del Centro di Documentazione di Storia dell’Arte Bizantina ad oggi ospitato all’interno del Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte e Spettacolo della Sapienza (Bevilacqua, Gasparri 2020, pp. 43-44); l’altra, vent’anni prima, nel 1976, è la fondazione del Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena a Milano per opera di Alpago Novello, affiancato da B. Levon Zekiyan, Giulio Ieni, Armen Zarian e Gabriella Uluhogian. Nel 1992 il Centro viene trasferito a Venezia, presso la sede della Congregazione armena

(Bevilacqua, Gasparri 2020). La mostra del gruppo milanese, con il titolo *Architettura armena dal IV al XVIII* ha carattere itinerante e viene inaugurata il 27 ottobre 1968, presso la Sala Napoleonica dell’Accademia di Brera di Milano, e si conclude nelle sale del Tamanyan Architecture Museum-Institute di Erevan nel 1996 (Spampinato 2020).

⁵ Collana monografica *Studi di architettura medievale armena*, Editore De Luca, Roma.

⁶ Pubblicazione periodica *Documenti di architettura armena*, pubblicata dalla Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano e dall’Accademia delle Scienze dell’Armenia Sovietica dal 1968 al 1998.

⁷ Pubblicazione periodica *Ricerca sull’architettura armena*, pubblicata dalla Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano con il patrocinio dell’Accademia delle Scienze della RSS armena dal 1970 al 1986.

mechitarista nella Loggia del Temanza a Corte Zappa, portando con sé l'intera biblioteca e il materiale archivistico raccolto nel corso degli anni (Riccioni 2020, pp. 214-219). Questo passaggio non rappresenta soltanto uno spostamento fisico dei documenti, ma anche un significativo trasferimento del baricentro scientifico dell'attività di ricerca. Attualmente, l'archivio costituito dal gruppo di Milano è al centro del progetto OSCOP (*Observing South Caucasus' Historical Landscape: An Open Photo Archive*), sviluppato attraverso la collaborazione tra l'Università Ca' Foscari di Venezia, il Kunsthistorisches Institut di Firenze e il Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena, collaborazione che si è recentemente estesa anche all'Università di Pisa. Il progetto include la creazione di un database dell'archivio fotografico, già in parte accessibile online⁸.

Quella che oggi può a pieno titolo essere considerata una consolidata tradizione di studi rappresenta un contributo significativo che l'Italia, attraverso le proprie istituzioni universitarie, ha offerto alla ricerca scientifica nel campo dell'architettura armena. In continuità con tale eredità, l'Italia continua ancora oggi a svolgere un ruolo di rilievo negli studi armeni: nelle sedi sopra menzionate (Ca' Foscari e Università La Sapienza), così come all'Alma Mater Studiorum di Bologna, all'Università Orientale di Napoli, e all'Università di Pisa si approfondiscono studi di armenistica, linguistica, storia e filologia armena, mentre l'Università di Firenze contribuisce promuovendo ricerche in campo archeologico, con il dipartimento SAGAS⁹, e in campo

⁸ <https://pric.unive.it/projects/oscop/home>

⁹ Si segnala la missione archeologica italiana MAECI, *The Making of the Silk Road*, con direttore di missione il prof. Michele Nucciotti (Dipartimento SAGAS dell'Università di Firenze), e il progetto ERC *Armenia Entangled: Connectivity and Cultural Encounters in Medieval Eurasia 9th - 14th Centuries* di cui è responsabile la prof.ssa Zaroui Pogossian.

architettonico con il dipartimento DIDA. Quest'ultimo, sulla base di un accordo con l'Università statale di Erevan¹⁰, lavora in Armenia approfondendo studi e ricerche sulle architetture medievali, indagando gli aspetti compositivi, geometrici e strutturali a partire dalla fase di rilevamento sul campo, diventando un vero e proprio filone di ricerca affrontato anche dalla comunità scientifica dottorale. Sempre in ambito toscano, merita attenzione il contributo degli studi storico-artistici promossi dal Kunsthistorisches Institut di Firenze e Max-Planck-Institut, che hanno rivolto l'interesse verso l'arte e l'architettura dei contesti sovietici e post-sovietici. In questo quadro, l'istituto tedesco ha avviato una campagna fotografica finalizzata alla documentazione del patrimonio artistico della Georgia, i cui risultati sono attualmente accessibili online¹¹. Tra le ricerche dedicate al patrimonio architettonico religioso in territorio georgiano, merita particolare menzione gli studi condotti da Tania Velmans in collaborazione con Adriano Alpago Novello, il quale, dopo le indagini svolte in Armenia, orienta la propria attenzione verso i complessi culturali della Georgia. Tali ricerche confluiscono nel volume *L'arte della Georgia. Affreschi e architetture*, pubblicato da Jaca Book nel 1996, a dieci anni di distanza dal precedente *Gli Armeni*. Qui, in Georgia, convivono insieme comunità della Chiesa ortodossa e i relativi luoghi di culto, che hanno caratteristiche compositive simili alle chiese armene, e comunità minori musulmane, a cui si deve l'esistenza di tre moschee: la Moschea centrale di Batumi del 1866, la Moschea Akho a Sud-Ovest della Georgia, 1818, e la Moschea Kvirike del 1861. La pubblicazio-

¹⁰ Accordo di cooperazione internazionale tra l'Università statale di Erevan con responsabile prof. Hamlet Petrosyan ed il Dipartimento di Architettura dell'Università di Firenze con responsabile prof.ssa Cecilia Luschi.

¹¹ <https://www.khi.fi.it/it/forschung/abteilung-wolf/georgia-project.php>

ne di Patrick Donabédian, dal titolo *Armenia – Georgia – Islam. A Need to Break Taboos in the Study of Medieval Architecture* (2020) sottolinea l'importanza – e allo stesso tempo la necessità – di indagare il tema della coesistenza delle due realtà religiose, cristiana e musulmana, nei territori del Caucaso meridionale. Esistono indizi di produzione artistica ed elementi architettonici di periodo selgiuchide e mongolo non ancora sufficientemente esplorati dagli studiosi di settore che meriterebbero un approfondimento, senza, citando l'autore, “*free of any national passion and prejudices*” (Donabédian 2020, p. 64). Donabédian, infatti, lista e confronta una serie di elementi artistici presenti nell'arte georgiana-armena e in quella islamica che ne testimoniano una mutuale influenza culturale e di esperienza tecnologica-edilizia. Anche in queste aree il Dipartimento di Architettura di Firenze ha un ruolo attivo e vanta un accordo di ricerca con l'Accademia statale di Belle Arti di Tbilisi¹². Per quanto riguarda ciò che accade in Azerbaigian, il lavoro di Giovanni Bensi dal titolo *Le religioni dell'Azerbaigian* (2012) descrive la grande ricchezza religiosa presente nel territorio e le diverse religioni che si sono susseguite, dallo Zoroastrismo, al cristianesimo della Chiesa albanica, l'Ebraismo, e l'Islam, fino alle due nuove religioni nate nel IX secolo nel contesto islamico persiano e le piccole comunità ortodosse russe, cattoliche e protestanti. Le varie dominazioni e comunità dominanti hanno quindi trovato spazi per compiere i loro riti, e l'area si connota da un fortissimo carattere economico-commerciale, raccontato attraverso la diversità e pluralità dell'architettura. D'altronde, quest'area rappresenta uno dei più

¹² Accordo di cooperazione internazionale tra l'Accademia statale di Belle Arti di Tbilisi con responsabile Nana Iashvili e il Dipartimento di Architettura dell'Università di Firenze con responsabile prof.ssa Paola Puma.

grandi collettori dell'area della Via della Seta di cui l'intero Caucaso meridionale è protagonista. La ricchezza culturale dell'area è studiata dalle missioni archeologiche italiane¹³ che attivamente si svolgono in Azerbaigian, tra cui *Garkap: Ganja Region Kurgan Archaeological Project* promossa dal centro degli studi CAMNES sul Mediterraneo Antico e Vicino Oriente, con direttore Giovanni Nicola Laneri, che indaga tradizioni funerarie nell'Età del Bronzo e del Ferro; e la missione *Origine, sviluppo e dispersione dell'arte Preistorica in Asia occidentale: Gobustan* dell'Università di Ferrara, di cui il direttore è Dario Sigari, dove il sito di arte rupestre preistorica è studiato per indagare i processi culturali e diffusivi, confermando la millenaria natura di transito e di insediamenti della regione su cui si innestano fino ai più moderni modelli di comunicazione.

Il quadro che si delinea della storia religiosa delle repubbliche post-sovietiche dell'area caucasica rispecchia la complessa frammentazione del territorio e, proprio per questo, andrebbe affron-

¹³ Per completezza, si riportano anche le missioni archeologiche italiane attive in Armenia e in Georgia. In Armenia se ne contano quattro: *Missione Archeologica di Aruch e dell'Incastellamento della Via della Seta (Repubblica di Armenia)* condotta dall'ISMEO - Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente e coordinata da Sergio Ferdinandi; *Missione archeologica nel Caucaso Meridionale*, sempre dell'ISMEO e coordinata da Roberto Dan; *Armenian Dragon Stones Archaeological Project* dell'Università Ca' Foscari di Venezia, coordinata da Alessandra Gilibert, e *The Making of the Silk Road in Armenia: A Light Archaeology of Eurasian Connectivity in the Middle Ages (cc. 7-14)* dell'Università di Firenze con direttore Michele Nucciotti. In Georgia si contano quattro missioni: *Mt. Chikiani Obsidian Sources (Lesser Caucasus, Georgia)* dell'ISMEO, con direttore Paolo Biagi; *Missione archeologica in Georgia: Ricerche sulle antiche culture del Caucaso Meridionale* dell'Università Ca' Foscari di Venezia con direttrice Elena Rova; *Missione archeologica ad Apsaros (Georgia)* dell'Università di Ferrara coordinata da Livio Zerbin, e la *Missione di Paleoecologia dei primi popoli europei a Dmanisi (Georgia)* dell'Università di Firenze, con direttore Lorenzo Rook.

tata nella singolarità di ogni regione che ne fa parte per la loro non così comune eredità storica. Si intuisce una complessità fra le culture che hanno abitato questi territori nel corso dei secoli e le manifestazioni architettoniche che sono derivate dall'espressione dei rispettivi culti, spesso creando intrecciate relazioni di scambio e di contaminazione tutt'ora visibili nelle diverse forme artistiche e decorative. La forza nazionalista, tuttavia, tende a non leggere i punti di contatto, ma piuttosto ne evidenzia le differenze, per quelle evidenti e forti volontà di distinzione da ciò che, in quanto 'altro', minaccia la propria esistenza. Ai fini del presente lavoro si vuole dare una *overview* del panorama esistente e della grande ricchezza architettonica in ambito religioso che permea tutti questi luoghi e offrire una lettura più incline a vedere una connessione culturale che l'architettura evidenzia proprio nelle similitudini e nelle contaminazioni reciproche.

STUDIARE LO SPAZIO SACRO

Claudio Monge

Centro domenicano per il Dialogo interreligioso e culturale
DoSt-I - Istanbul

Esistono oggi, in particolare in Occidente, numerosi luoghi di culto che, pur essendo poco utilizzati o già destinati a scopi diversi dal culto, come concerti, conferenze, o spazi museali, mantengono ancora la loro consacrazione (talvolta si opera semplicemente una rimozione provvisoria delle specie eucaristiche dal Tabernacolo). Là dove sono abbandonate e lasciate andare in rovina, convertite per ragioni storiche e sociali, le chiese definite ‘sconsacrate’, presentano spesso caratteristiche che le rendono particolarmente attraenti per altri utilizzi, talvolta i più lontani rispetto alla destinazione originaria. Insomma, rappresentano un patrimonio di edifici unici nel loro genere che meritano una nuova destinazione, e alimentano un dibattito appassionato, con posizioni molto spesso divergenti. Le chiese sconsacrate sono edifici di culto cristiani che hanno letteralmente perso la loro sacralità, ovvero non sono più considerati luoghi sacri dalla Chiesa cattolica o da altre confessioni cristiane.

Il processo di sconsacrazione avviene per diverse ragioni, che vanno dal calo demografico a più vaste motivazioni storiche e politiche. Insomma, la sconsacrazione può essere il risultato di accordi tra la Chiesa e lo Stato o di cambiamenti socio-politici, ma anche la conseguenza di una riorganizzazione della presenza sul territorio delle diverse comunità confessionali.

La sconsacrazione di una chiesa è, infine, in casi più rari, l’effetto di un grave danneggiamento (un terremoto, un incendio,

o atti di vandalismo)¹. Ora, tecnicamente parlando, il processo di sconsecrazione di una chiesa richiede alcuni passaggi e una serie di atti amministrativi. In primis, è necessario un decreto di sconsecrazione emesso dall'autorità religiosa (l'ordinario locale o vescovo, nell'ambito della Chiesa cattolica), dopo il quale non è più permesso celebrare funzioni religiose nell'edificio. Tra gli atti cosiddetti amministrativi, è prevista anche la rimozione di tutti gli oggetti sacri e delle eventuali reliquie.

La terminologia fa riferimento al particolare contesto cristiano cattolico, dove per oggetti sacri si intende l'altare consacrato, tutti gli arredi sacri (ambone, acquasantiera, fonte battesimale, pulpito, leggio e, soprattutto, il Tabernacolo e la lampada del Santissimo), ma anche gli oggetti liturgici (come i calici, la pisside, l'ostensorio e i paramenti sacri).

Evidentemente, questi oggetti possono essere trasferiti in altre chiese o conservati in modo appropriato in attesa di nuovo utilizzo. Ma com'è che un luogo è sacro? Per definire i contorni del luogo sacro occorrerebbe, prima di tutto, definire che cosa sia un 'luogo'. Potremmo molto genericamente indicarlo come una realtà viva di carattere sociale e di evidente creazione collettiva. Come l'idea di luogo è sempre saldata a un nome, quella di sacro è sempre connessa a un dove. Secondo la definizione di Rudolf Otto, il sacro coincide con il "totalmente altro"; ma questo 'altro' non è per nulla qualcosa di etereo, di impalpabile; al contrario ha bisogno di incarnarsi, o meglio di farsi terra, pietra, vegeta-

¹ Il tema è stato recentemente al centro di un convegno internazionale presso l'Università Gregoriana di Roma da titolo *Dio non abita più qui? Dismissione di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici / Doesn't God Dwell Here Anymore? Decommissioning Places of Worship and Integrated Management of Ecclesiastical Cultural Heritage*, i cui atti sono a cura di F. Capanni (2020). Si segnala in particolare Pedone, 2020, pp. 235-245.

zione, di farsi insomma luogo². Il problema è come ciò avvenga. Ora, non esiste, in genere, una sacralità connaturata ai siti, insita in essi, una sacralità che viene scoperta e rivelata dalle diverse religioni³. In altre parole, i luoghi non sono sacri ma, per lo più, lo diventano: vengono resi sacri. Bisogna qui notare la propensione dell'uomo all'estensione quasi illimitata dei luoghi sacri e degli oggetti sacri: dai mausolei alle pietre, dalle sorgenti all'alfabeto sacro⁴, passando per le icone⁵. Ciò che fa diventare oggetto di

² Se la 'comprensione della realtà' e la visione del mondo sono il frutto, prima di tutto, dell'esperienza, è chiaro che una società stanziale ha bisogno di definire e avere 'spazi sacri' fissi mentre una società nomade, come quella pastorale, dovrà definire in modo diverso, più fluido, il suo rapporto alla sacralità. In questo caso, lo 'spazio sacro' non è il luogo fisso racchiuso e delimitato dalle mura del santuario, ma è mobile e 'sacralizzato' di volta in volta da una statua, da un semplice palo, da un qualsiasi oggetto mobile che costituisce, per così dire 'il centro del mondo', lo 'spazio salvifico', che segue, la migrazione stagionale (Eliade, 1967).

³ È vero che, secondo i romani, in ogni luogo abitava uno spirito che caratterizzava la società in cui viveva. Gli abitanti con le loro storie, le loro azioni e i pensieri creavano una sorta di aura magica che si fondeva con il paesaggio, gli odori e la natura. Si originava così il *Genius Loci*, lo spirito del luogo, che di contro dava atteggiamenti e personalità simili a chi ci viveva. In realtà è difficile parlare di una caratterizzazione innata, che non sia già frutto di una elaborazione, anche inconsapevole, di chi frequenta un determinato luogo.

⁴ Di recente in Marocco, dei musulmani proibivano di camminare su un giornale in lingua araba perché conteneva le lettere con cui sono scritti i nomi di Allah. È un classico esempio di sacralizzazione della lingua araba in quanto portatrice del messaggio divino.

⁵ Sarebbe interessante qui tentare di rispondere alla domanda sul perché l'uomo senta il bisogno di riferire la sua esperienza a realtà invisibili, che riti e miti cercano di rendere parzialmente visibili. Bisognerebbe anche approfondire il fatto che la nozione di santità, nel pensiero religioso, essendo legata alla purezza di uno spazio, di un tempo o di un oggetto, contenga indubbiamente violenza ed esclusione. La sacralità dei luoghi è molto spesso legata alla coppia inclusione/esclusione; puro/impuro; lecito/illecito; permesso/proibito, e può dare origine a una visione polarizzata del mondo (questo indipendentemente dal fatto che non pochi luoghi sacri, siano

devozione un monte, una sorgente, un fiume, un edificio, è dunque un atto di sacralizzazione, non importa se esplicitamente eseguito dagli uomini o attribuito in seguito a un fatto straordinario, un evento naturale, un'epifania. Potremmo ulteriormente precisare che l'esperienza del sacro si presenta, nelle sue diverse modalità, come percezione diversa del mondo e degli esseri, percezione che rappresenta una vera e propria rottura ontologica, attraverso la quale l'uomo si rende presente all'Assoluto.

La ragione di tutto questo è che la creatura ha bisogno di dare un senso alla sua esistenza, di situarsi in rapporto al mondo che lo circonda, ha bisogno di spiegarsi l'inesplicabile. Il sacro risponde a questa attesa, diventando una dimensione permanente e non solo momentanea o accidentale, del nostro rapporto al mondo. Questa esperienza del sacro può essere quindi condivisa con la comunità. Per preservarla e trasmetterla sarà necessario codificarla. Si creano dei miti e dei riti: un'organizzazione del tempo e dello spazio che fa appello alle strutture simboliche dell'immaginazione umana.

Il rito è, più precisamente, la teatralizzazione del mito (Sabatucci 1978). Tornando quindi ai riflessi sui 'luoghi sacri' di quanto affermato, è importante constatare che la sacralità di un luogo non è un fatto puramente esteriore o convenzionale, ma l'esito di una tradizione: quella che da decenni, eventualmente da secoli, riconosce la presenza della santità nelle persone che hanno vissuto in quello spazio e lo hanno in qualche modo non solo nobilitato ma anche modificato⁶. Nella misura in cui uno spazio è rico-

anche luoghi di condivisione interreligiosa). Evidentemente, non possiamo dimenticare che l'intolleranza, l'esclusione e la determinazione stessa di spazi esclusivi, non siano appannaggio solamente delle religioni: le ideologie del XX secolo sono un'illustrazione emblematica di questo fatto.

⁶ Per la memoria religiosa, il luogo santo è un luogo che incarna un atto fon-

nosciuto come sacro, in esso si può concretizzare una ricerca dell'assoluto, una ricerca della presenza divina, l'aspirazione alla comunicazione tra semplici credenti e il Dio Onnipotente. In questo spazio riconosciuto, ciò che permette l'esperienza della trascendenza non è necessariamente una architettura particolare o elementi, oggetti, pratiche determinate. Quando parliamo di spazio sacro, intendiamo prima di tutto riferirci a un contesto che raduna delle condizioni particolari d'esperienza, impossibili nell'ambito profano (letteralmente ciò che resta 'davanti al *fanum*', al tempio, al luogo sacro e cioè 'che sta fuori del sacro recinto'): quell'attraversamento di una soglia che immette in un ambito unico di silenzio e di luce. Il silenzio, l'incommensurabile, il desiderio di essere, il desiderio di esprimere, la fonte di un nuovo bisogno, incontra la luce, il misurabile, il donatore di ogni presenza (Pallasmaa, 2015). In sostanza, uno spazio sacro proietta esperienze in cui le caratteristiche fisiche si trasformano in sentimenti metafisicamente carichi di significati spirituali. Certo, fin dalle culture antiche, l'architettura, in particolare, ha mediato tra il macrocosmo dell'universo e il microcosmo della vita umana; ha separato simultaneamente gli dei dai mortali e mediato tra queste categorie fondamentali. Più precisamente, si

dativo: rende conto dell'origine del mondo e della comunità. La Ka'bah per i musulmani, il Monte Sion per gli ebrei, sono l'ombelico del mondo. Dio ha creato il mondo attraverso l'ombelico e, da lì, si è diffuso in tutte le direzioni, come per il primo uomo plasmato nello stesso luogo. Nel Nuovo Testamento, lo spazio sacro ha il suo vertice in Cristo, che è il nuovo Tempio e che chiede di essere adorato in 'Spirito e verità', essendo Colui che non ha 'un luogo' dove posare, maestro itinerante che chiede la sequela. Qui sarebbe interessante soffermarci sulla distinzione tra i concetti di 'spazio' e di 'luogo'. Roberto Tagliaferri (1995, p. 53) opera questa distinzione sostenendo che lo spazio esiste prima del luogo, è qualcosa compreso dentro dei limiti. Lo spazio isola, mentre il luogo ha dei limiti (un confine) che non sbarrano la strada, ma che gettano un ponte verso l'altra riva, tra spazi isolati.

intende per architettura sacra, la rappresentazione e riduzione dimensionale di un *locus* intrinsecamente sacro, da intendersi come il cosmo⁷. Anche gli edifici delle culture tribali e vernacolari senza tempo esprimono credenze cosmologiche e dirigono la consapevolezza del peregrinante verso un'altra realtà.

Ora, l'esperienza artistica e architettonica della spiritualità, distaccata da deliberati scopi devozionali, sembra sorgere da un'origine mentale senza nome e spesso involontaria: l'esperienza esistenziale individuale, che è iniziata da un incontro sensibilizzato tra sé e il mondo, attraverso l'opera artistica. Questa esperienza nasce dalla santità esperienziale della vita stessa e da un profondo riconoscimento esistenziale del proprio essere. In questo senso, anche scene o paesaggi naturali possono evocare un'esperienza sacra attraverso la loro eccezionale scala, bellezza, atmosfera o illuminazione.

Ecco che l'architettura, più che circoscrivere uno spazio sacro, orienta lo sguardo al di là di uno spazio delimitato, limitandosi ad incorniciare un orizzonte più lontano, offrendolo ad uno sguardo rinnovato.

In questo caso, potremmo dire che l'architettura o altre forme di arte, invece di mediare e comunicare attraverso la simbolizzazione, hanno un impatto diretto sul nostro senso esistenziale attraverso l'associazione incarnata, l'identificazione, la simulazione e l'empatia, in diretto riferimento con l'esistente.

Da quanto affermato comprendiamo il perché la sconsecrazione

⁷ Che si tratti intenzionalmente di una rappresentazione spaziale del cosmo lo dimostra la forma del tempio classico: un quadrilungo orientato, che prende come riferimento centrale il sole e come punto di osservazione l'uomo che si ponga con le spalle al Nord, da Ponente ad Oriente da Settentrione a Meridione, e la cui estensione ideale va dallo zenit al nadir. Altri elementi che lo riducono a rappresentazione geografica sono il parallelo e il meridiano che lo intersecano e le dodici colonne zodiacali che ne reggono la volta.

di un luogo non lo rende, per questo, automaticamente irrilevante dal punto di vista del sacro; questo significa, tra l'altro, che il carattere eventualmente irrispettoso (per non dire blasfemo) delle sue trasformazioni e dell'utilizzo successivo, non è scongiurato.

Il discorso vale anche, in misura diversa, per le sovrapposizioni di culti in determinati luoghi e spazi: culti pagani che vengono sostituiti da quello cristiano e poi da quello musulmano, o anche metamorfosi nell'uso intra-cristiano, secondo le esigenze rituali di confessioni diverse. Qui la finalizzazione d'uso degli spazi è sostanzialmente la stessa, ma fa riferimento a contesti ben diversi. Nel IV secolo, è risaputo, con una serie di decreti diretti alla graduale cessazione dei culti e alla soppressione dei santuari pagani, si consumò lo strappo ufficiale tra l'Impero romano, ormai divenuto cristiano, e il paganesimo.

È la legislazione dei Teodosi che precisa, con maggiori particolari, l'interdizione contro le persone e le cose di culto pagano, con un'evoluzione per altro graduale.

È prima fatto divieto di avvicinarsi ai templi, si abrogano i fondi per il culto che sono devoluti all'esercito, si proibisce anche il culto domestico e, da ultimo, Teodosio II dispone che tutti i magistrati distruggano, se ancora ne rimangono, templi e santuari e purifichino i luoghi mettendovi l'emblema cristiano della croce (Valenti 2002-2003, soprattutto cap. IV)⁸. Il fatto che gli stessi

⁸ L'attacco che il paganesimo della tarda antichità avrebbe subito ad opera del cristianesimo resta un punto controverso: da più parti si continua a discutere su ciò che può essere considerato sopravvivenza di elementi pagani nel mondo cristiano, se l'assorbimento dei primi nel secondo sia una effettiva sopravvivenza o un mero formalismo opportunistico, se e come sia avvenuta una persecuzione dei pagani ad opera dei cristiani. Sinteticamente, nei confronti dei templi si notano da parte del cristianesimo, nel periodo che va dalla tarda antichità al medioevo, due atteggiamenti distinti: il primo, che dura fino al V secolo circa, è di distruzione e demonizzazione; nel secondo, che parte all'incirca dal tardo V secolo, quando ormai il cristiane-

Padri della Chiesa riconoscessero nella religione pagana l'opera demoniaca, non impedì tuttavia che, con il declinare delle pratiche pagane, i luoghi un tempo adibiti a culti politeisti, dopo essere stati purificati, potessero accogliere successivamente un edificio cristiano.

Senso di opportunità, salvaguardia di beni artistici, costi, necessità di un approccio meno violento e polarizzante alle diverse sensibilità religiose: sono tutti fattori che spiegano questa progressiva metamorfosi. È interessante, a questo proposito, la lettera del 18 luglio del 601 (XI, 56.15, in Recchia 2000, pp. 162-163), che Gregorio Magno (pontefice tra il 590 e il 604), dopo attenta ponderazione, invia all'abate Mellito pregandolo di ricordare ad Agostino, responsabile della missione in Inghilterra, di non sopprimere i templi pagani ma, eliminati gli idoli, di convertirli, previa aspersione con acqua santa e con la sistemazione delle reliquie, in chiese cristiane perché il popolo si rechi di buon grado ai luoghi che gli furono già cari per adorare ora il Signore⁹.

Anche in questa pragmatica intuizione pastorale di Gregorio Magno, emerge chiara la dimensione liminare del luogo sacro: luogo sacro come soglia che permette di ridurre la distanza tra l'universo profano e un 'modo altro' (più che un 'mondo altro') di concepire il presente come abitato da Colui che nessun spazio sacro può contenere.

È quanto conferma una delle più antiche teologie narrative sullo

simo si è stabilmente affermato, predomina il riutilizzo, parziale o completo, delle strutture dei templi antichi.

⁹ Il Pantheon, di tutti gli edifici antichi esistenti a Roma, costituisce forse quello che ci è pervenuto nelle migliori condizioni, proprio grazie alla sua fortunata trasformazione da tempio pagano in chiesa cristiana. Nel primo decennio del VII secolo, infatti, è attestato che Bonifacio IV (608-615), per concessione dell'imperatore Foca, lo trasformò in basilica con dedica alla Vergine e ai martiri.

spazio sacro, il racconto dell'esperienza del rovetto ardente, da parte di Mosè:

³Mosè pensò: Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il rovetto non brucia?. ⁴Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal rovetto e disse: "Mosè, Mosè!". Rispose: "Eccomi!". ⁵Riprese: "Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!"(Es 3,3-5)

Mosè si avvicina 'un po' per caso', mentre sta pascolando il gregge. Il testo descrive uno spazio sacro che irrompe nel quotidiano, nel lavoro del pastore, nella geografia raggiungibile. Nel testo dell'Esodo è lo spazio sacro che irrompe e Mosè si ritrova improvvisamente al cuore del sacro. Per Mosè la scoperta dello spazio sacro coincide con la scoperta che lo spazio è sacro, che il suo stesso spazio è sacro: "Il luogo sul quale tu stai è una terra santa" (Es 3,5). Dall'interno dell'edificio religioso, l'uomo riconosce che tutto è religioso e dunque che lui stesso è religioso.

Come giustamente fa notare Jean Paul Hernandez (2014), nella tradizione biblica i racconti della creazione sono stati avvicinati ai racconti della costruzione del tempio perché l'intera creazione è il tempio di Dio. Così nella città medievale l'edificio religioso centrale è concepito come il *sancta sanctorum* di un tempio che coincide con l'intera città, come nella descrizione di Apocalisse, 21(Hernandez 2014). In realtà, è pur vero che l'irrompere dello spazio sacro nel vissuto di Mosè, è preparato da un lungo attraversamento del deserto, luogo del combattimento, dell'affinamento della pazienza per accordarsi ai ritmi di Dio che sanno d'eternità. La soglia del sacro rappresenta sempre l'intersezione tra la trasformazione del rapporto al tempo, oltre che allo spazio. Anche per questo, il rapporto al sacro è spesso e volentieri una ricerca, fuori dal quotidiano, di qualcosa che aiuti a vivere il quotidiano. Percorso tutt'altro che lineare come ricorda ancora Hernandez (2014, p. 165):

La costruzione dello spazio sacro è così la più formidabile ‘metafora viva’ della costruzione di quello spazio sacro che è l’uomo stesso. Come ribadiva Giovanni Paolo II nella sua *Lettera agli artisti*, l’arte rivela la vita dell’uomo come il principale capolavoro dove l’uomo stesso è chiamato a collaborare con il Creatore. Nel Libro dell’Esodo Dio dona all’uomo l’arte per un solo scopo: la costruzione del santuario, cioè di se stesso come spazio sacro. Ma la prima cosa che l’uomo fa appena ha ricevuto questa abilità tecnica è l’opposto del santuario, l’idolo, il vitello d’oro (Es 32).

L’idolo è negazione del sacro in quanto attira solo su se stesso e si esaurisce in se stesso.

È, invece, la dimensione iconica del sacro che noi cerchiamo. L’icona è quella difficile arte della *kenosi*, dello svuotamento, dell’oblio di sé, che rimanda alla relazione e che ci permette di dire che il vero sacro è “cornice di un incontro”, riprendendo una felice definizione dell’icona di Pavel Florenskij.

Ma non c’è incontro con l’altro (fino ad immaginare *l’Alter* per eccellenza) senza la possibilità di ritrovare, anche se stessi. Queste considerazioni, permettono di gestire, in modo più fecondo, le radicali differenze che caratterizzano l’approccio multi-confessionale e multi-religioso ai luoghi sacri, di cui siamo testimoni quotidiani in una megalopoli come Istanbul, dove si incontrano cristiani appartenenti alle chiese più diverse, in un contesto caratterizzato dal riferimento culturale islamico, anch’esso espressione di diversità interne profonde e spesso in conflitto. Resta pur vero però, che alcuni elementi di architettura cristiana quali l’orientazione dell’edificio (verso Oriente, come dice lo stesso termine) e le cupole, come espressione della dimensione cosmica, si ritrovano in qualche modo anche nella dimensione architettonica mussulmana, mentre l’iconografia, come irruzione dell’eternità nel tempo, è un *proprium* dell’arte cattolica e ortodossa, più che protestante e, evidentemente, islamica.

Nell'accoglienza reciproca nei propri luoghi di culto di riferimento, bisognerà sempre avere l'accortezza di non fagocitare l'altro nel proprio universo simbolico e interpretativo, facendo in modo che anche lei o lui eviti di limitarsi alla ricerca di elementi rassicuranti che sembrano rimandare a caratteristiche artistico-architettoniche familiari al suo mondo, per osare la scoperta di orizzonti nuovi, richiamo a quell'ulteriorità propria del 'divino', oggetto della comune ricerca.

Cecilia Luschi

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

È un dato di fatto che l'architettura travalichi la dimensione pragmatico-evolutiva e riverberi nelle scelte una necessità 'altra' che le determina e le cristallizza nella composizione a tal punto da far pensare ad una standardizzazione di un piano unitario precostituito. A tal proposito molti sono gli aspetti da valutare e ampie le discussioni.

La prima questione che si pone è fra concetto di spazio e concetto di luogo (Debuyst 1999, pp. 23-33; 72-75), e il dirimerla sembra essere decisivo. La seconda riguarda il concetto di bello che, nella sua accezione greca di *kalokagathia*, in architettura vuol dire riuscire a rappresentare il 'buono' ed il 'vero'¹. Lo spazio sacro non è né un luogo né un concetto totalmente privo di fisicità. La sacralità è un mistero, che si esprime nella storia dell'uomo secondo la consapevolezza che egli stesso ha del mondo sensibile; ma rimane, tuttavia, una realtà inaccessibile.

La questione, se è concesso dire, si complica nell'accezione della dimensione sacra e del concetto di Santo che sono il cuore del mondo cristiano, almeno secondo quanto ci dice San Paolo, nella seconda lettera ai Filippesi (Fil 2,5-11) riguardo alla doppia natura del Cristo, umana e divina insieme, delineando una dualità che è una singolarità. La doppia natura del Risorto è il *casus*

¹ Categorie dell'Estetica. Per una più ampia trattazione, cfr Luschi 2015, p. 14.

teologico che ha portato alla spaccatura nell'ecumene Cristiano, riverbera nel rito e di conseguenza nella liturgia celebrante ed in ultimo in quella architettura che ospita la liturgia (Elberti 2013). Il tema è sicuramente abitato da pericolosi fraintendimenti e da inevitabili inconsapevolezze per le sottili ma determinanti sfumature teologiche che si incontrano sulla via del concepire lo spazio sacro secondo il rito cristiano. Si può comprendere che l'esigenza del rito espresso dalla liturgia sia cosa totalizzante riguardo al concepimento di un ambiente che in esso possa trovare completa attuazione.

Non vi è precipuamente un metodo di ricerca che riesca a catturare la dimensione dell'architettura per la liturgia, tanto meno a rispondere ad una logica scientifica per come modernamente noi la concepiamo². Tuttavia, è essenziale comprendere che non tutti gli ambiti architettonici possono definirsi spazi liturgici e quindi strutture chiesastiche solo perché vi è l'intenzione di svolgere al loro interno la liturgia.

Riuscire nel tentativo di realizzare un edificio per la liturgia è cosa rara e spesso si scontra con limiti fisici e inadeguate scelte tematiche. Di questo si parlava al concilio di Nicea (325), presieduto dall'imperatore Costantino, che fu la sede di discussione riguardo alla natura del Cristo, che si protrarrà sino a Calcedonia³,

² Sul metodo, vedi anche Scirocco, De Blaauw 2023, pp. 7-18

³[...] Dopo il Concilio di Calcedonia, alcuni fecero della natura umana di Cristo una sorta di soggetto personale. Contro costoro, il quinto Concilio Ecumenico, a Costantinopoli, nel 553, ha confessato riguardo a Cristo: vi è “una sola ipostasi [o Persona]..., cioè il Signore (nostro) Gesù Cristo, uno della Trinità”. Tutto, quindi, nell'umanità di Cristo deve essere attribuito alla sua Persona divina come al suo soggetto proprio, non soltanto i miracoli ma anche le sofferenze e così pure la morte: “Il Signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria e uno della Santa Trinità”. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, parte I, sez. II, cap. 2, art. 3, paragrafo 1, 468.

riguardo alla codifica dei Vangeli canonici realizzata da Eusebio di Cesarea, e alla liceità di poter o non poter raffigurare il volto di Dio, nell'icona del Cristo.

Direi che in modo molto sommario questi sono i punti da cui poter partire per affrontare il metodo di ricerca riguardo lo spazio sacro legandoci alle decisioni prese a Nicea dal popolo cristiano, un popolo che parlava greco, ma che proveniva da tutto il bacino del Mediterraneo, con un bagaglio di tradizioni e culture sempre in continua tensione fra Occidente ed Oriente ma che, in questa sede aveva intenzione di cercare una unità in nome di quell'ecumenismo che muoveva i primi passi.

Una dimensione ecumenica, dunque, che dà il nome ai vari concili, sino a Nicea II, ultimo vero concilio ecumenico (797) prima dello scisma fra Oriente ed Occidente (1054).

Ma perché prendere a riferimento quanto sopra per realizzare uno spazio architettonico per il rito cristiano, se basta utilizzare stilemi e dispositivi architettonici ampiamente sperimentati e comporli secondo principi funzionali?

La questione è semplice e decisiva allo stesso tempo, lo sforzo per leggere lo spazio sacro cristiano deve passare dall'essenza del rito e dal mistero in esso celebrato e posto in essere. La chiesa è un edificio che in sé ha una dualità profonda fra presenza fisica e essenza spirituale.

La struttura dello spazio sacro 'è' in atto, come le forze che la rendono stabile lavorano istante dopo istante, contrapponendosi, e bilanciandosi in un continuo fluire fra sopra e sotto, fra destro e sinistro, per poter mantenere una stabilità rassicurante. Lo spazio sacro è in tensione, una strategia intellettuale che plasma la materia in una geometria vibrante e narrante.

Per essere più concreti ed esemplificativi dei concetti sopra menzionati, possiamo chiedere aiuto ai Padri della Chiesa, a quel *corpus* di testi mistagogici esegetici delle Scritture, che ci porgono

immagini concrete e spesso di tipo architettonico per rendere comprensibile la realtà del *Logos*. *Logos* che San Giovanni ci dice essere il principio attuativo, il pensiero e l'azione insieme, ancora una volta una dualità (Benedetto XVI, 2010).

Quindi torniamo agli esordi del cristianesimo, senza dimenticare che i concili sono presieduti dall'imperatore, e interessano perciò un'area geografica per noi oggi eterogenea, ma che all'epoca si riferiva a solide leggi e si esprimeva con una sola lingua, il greco. Da una parte quindi abbiamo un irraggiamento religioso che da Oriente spinge verso occidente, e dall'altra abbiamo una sapienza costruttiva che si è irraggiata in tutto il bacino del Mediterraneo raggiungendo i confini dell'Impero romano, prima e bizantino poi. Secoli di esperienze architettoniche, sviluppi tecnologici e soluzioni vincenti che determinano il volto di città e di paesaggi, in cui viene impresso un segno ad oggi riconoscibile. Nel dialogo fra questi due grandi sistemi, l'architettura e la spiritualità, si compone una trama compositiva fatta di proporzioni e armonie nuove con soluzioni architettoniche comuni. Attraverso un'opera di risemantizzazione dell'espressività architettonica in chiave cristiana, stilemi costruttivi e dispositivi architettonici noti vengono usati in un ambito di neologismi spaziali, creando una dimensione immateriale dell'architettura che oggi sembra essere scomparsa e non più oggetto di attenzione (Luschi 2015, p. 65). Quindi come capire questo ineffabile soggiacere dell'architettura alla liturgia celebrante, con il popolo e il suo Pastore? Dovremmo spogliarci del materialismo positivista, estraneo al periodo degli esordi e ignoto sino al Barocco, per poter individuare il coro espressivo a cui tendevano i costruttori delle antiche chiese.

Allora, come detto, facciamoci condurre dai mistagoghi, e leggiamo che la Chiesa, intesa come popolo di Dio, è una torre di pietre lucenti e ben squadrate, come ci narra il pastore di Erma, oppure

che il Cristo è la pietra che prima scartata diviene Pietra Angolare per il fatto che, come commenta Sant'Agostino (discorso 258 sul simbolo rivolto ai catecumeni), ogni angolo congiunge - mettendole in pace - due pareti provenienti da direzioni opposte.

Non sfuggirà che le metafore sono di tipo architettonico. Ponendo che il tempio di Dio è il corpo, si può facilmente intuire che erigere un tempio a Dio diviene attività complessa dove l'edificare passa per atti significanti che devono condurre ad un unico significato. Si ereditano dal mondo classico greco e latino geometrie assolute, di cui disquisiscono filosofi e matematici⁴ e su cui si impernano le forme architettoniche a cui sono associati significati assoluti.

La sfera. Struttura geometrica perfetta in cui si iscrivono i solidi platonici; nella sua incommensurabilità aritmetica mostra una nettezza geometrica, una realtà intellettuale che la fa assurgere a metafora compiuta del divino e del mistero di cui gli uomini hanno timore e a cui gli uomini si rivolgono per essere protetti da ciò che l'uomo non può controllare: la natura e la morte. Il contraltare di questa è il cubo, struttura commensurabile che al suo interno custodisce quelle distanze incommensurabili dei suoi assi ternari. Essi sono la traccia di quella sfera che lo contiene e che lo regola intimamente. Una struttura che si definisce commensurabile contenendo l'incommensurabile. Il cubo rappresenta la terra, la finitezza immersa nella sfera della volta celeste.

Quindi pare abbastanza immediato catturare il significato della composizione dell'arcosolio: scavato nella roccia si presenta come un quadrato sormontato da un semicerchio. Una struttura che ci narra l'appartenenza a due mondi reali ma uno accessibile e l'al-

⁴ Si rimanda ai solidi platonici, forme geometriche rappresentano la più alta espressione del mondo intelligibile, alle relazioni matematiche di Pitagora e gli Elementi di Euclide.

tro non accessibile nelle condizioni di finitezza. Un passo avanti su questo schema lo dobbiamo eseguire osservando la struttura dell'arco di trionfo della classicità romana, architettura celebrativa che segna il trionfo sui nemici e dunque una supremazia voluta dal pantheon degli dei (Giuliani 1995, pp. 71-85). La solita struttura la ritroviamo nella bocca del catino absidale; sarebbe estremamente complesso riassumere in poche righe come si arriva alla struttura dell'edera, ma il filo rosso che si sta cercando di dipanare per punti, segue un nesso logico che lega l'uomo al divino in senso assoluto. Il catino absidale è il punto di congiunzione dell'aula della chiesa, abitata dagli uomini, con il presbiterio abitato da Dio; è il luogo dove viene posizionata la croce ma in una particolare posizione, essa infatti abita sia la porzione quadrata sottostante che quella arcata soprastante, anzi occupa il centro invisibile della geometria della composizione. La struttura sottolinea l'appartenenza del Cristo in croce sia alla realtà visibile ed accessibile, il Santo, sia alla realtà invisibile e non accessibile del Sacro. Ma il significato va oltre, e definisce il cuore del cristianesimo in modo preciso e chiaro. Cristo come 'tipo', cioè come Soglia, come Via, come Porta (Luschi 2015, p. 67; p. 210).

La soglia della realtà al cospetto della verità assoluta, che si disloca in una posizione altra, in una dimensione di profano, nel catino absidale si spoglia del suo antico funzionalismo, e viene abitata ora da un concetto puro modulato dalla luce, e da quello spazio curvo avvolgente e impossibile da condividere (Panofsky 1986).

La tematica quindi dell'aula mono absidata, appena menzionata, ci fornisce un esempio tangibile di come le strutture teorico-geometriche abbiano preso corpo secondo il senso religioso di una cultura di stampo platonico-aristotelico. Si è parlato di solidi platonici: questi hanno infatti veicolato contenuti culturali secondo una visione non autoreferenziale dell'uomo. Successivamente i Padri della Chiesa hanno adottato queste geo-

metrie eloquenti e le hanno trasformate in paradigmi visibili di strutture invisibili. Lo sforzo non è arduo, in fondo, nessuno di noi ha mai incontrato né una sfera né un cubo, ma sa benissimo distinguerli e capirne le differenze. Si può quindi ulteriormente arguire che questa espressività architettonica sia riuscita con estremo successo ad aderire a quanto stabilito in seno alla comunità cristiana degli esordi, e la sua diffusione sia stata ampia e veloce per distinguersi dai templi pagani, e per accogliere come in una *domus* tutta la famiglia cristiana con un padre presente, non remoto, avvicicabile, contemplabile anche se appartenente al Sacro (De Blaauw 1994). Ecco che la doppia natura del Cristo, quella dualità che ha diviso nei concili di Calcedonia molti cristiani, permea determinate strutture architettoniche e le fa diventare celebranti della dualità del Figlio che è Padre (De Blaauw 2009).

Volendo ora affrontare il tema specifico dell'area culturale armena, non possiamo che suggerire di approfondire il testo di un Padre della Chiesa, vissuto quando ancora Oriente ed Occidente cercavano di interpretare correttamente le Scritture e quindi condurre i cristiani ad una celebrazione del rito il più fedele possibile a quello che Cristo ci aveva consegnato nell'Ultima Cena (Walker 2014). Si tratta di Gregorio l'Illuminatore (Agatangelo), o il Battezzatore o conosciuto anche come Gregorio Armeno, che nel suo sogno riportato da Agatangelo, attua una esegesi delle scritture realizzando aforismi architettonici. Pare ineludibile in questo caso citare una parte della ricerca svolta da Marta Zerbini nella sua tesi dottorale dal titolo *Chiese armene della prima cristianità: Sapienza e Forma*⁵. Zerbini, indagando il tema della

⁵ La tesi di ricerca in oggetto è stata discussa dalla dottoressa Marta Zerbini nel giugno 2023 presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Firenze. La tesi concludeva il percorso di dottorato in *Architet-*

composizione architettonica delle chiese armene degli esordi, affronta la lettura del testo di Agatangelo nel passaggio dedicato alla visione teofanica di San Gregorio, il quale, a seguito di una rivelazione divina, edificherà nella città di Vałaršapat la sua chiesa (Agatangelo II, IV, pp. 125-127). Agatangelo riporta la descrizione dell'edificio nei suoi elementi, ai quali poi abbina per ciascuno di essi la spiegazione del significato mistagogico (Agatangelo II, IV, pp. 130-135).

La narrazione del testo è sufficientemente descrittiva da riuscire ad individuare quegli elementi che definiscono la genesi architettonica della chiesa per come vista da Gregorio. Partendo da questa descrizione testuale, Zerbini ne propone la traduzione in disegno, visualizzando la costruzione di una struttura a pianta centrale formata da colonne ed archi come elementi di sostegno, capitelli come apparati decorativi e calotta e lanterna come strutture di copertura (Zerbini 2023, p. 46). La figura individuata rientra all'interno di una impostazione 'tipica' dell'architettura armena, incentrata sul tipo della pianta centrale, caratterizzata da aula di piccole dimensioni e di accentuato sviluppo verticale, segnato da tamburo e calotta⁶. Questa configurazione si contrappone invece all'impianto non cupolato, detto basilicale, che l'Armenia produce principalmente nei primi secoli di Cristianizzazione⁷.

Quanto individuato, e che ci trova in totale sintonia, esplora le forme dell'architettura sacra armena e evidenzia due vie preci-

tura, Progetto, Conoscenza e Salvaguardia del Patrimonio Culturale, curriculum di Rilievo e Rappresentazione dell'Architettura e dell'Ambiente, del ciclo dottorale XXXV.

⁶ Si faccia riferimento al più ampio tipo delle cosiddette 'chiese a cupola' e delle loro varie sotto categorie.

⁷ Per un approfondimento sul tema, cfr. Thierry, Donabédian 1987, pp. 50-53; Donabédian 2007, pp. 54-56

se: un'aula mono absidata celebrante la dualità del Cristo e una pianta centrale celebrante il martirio di un popolo. Calcedonia, nel 451, dividerà la Chiesa armena nella parte di accettazione del concilio e nella parte che rifiuterà le istanze a cui il concilio era approdato, riguardo proprio alla natura duale del Cristo.

Il metodo per poter affrontare uno studio sullo spazio sacro in ogni caso, non può eludere il guardare al significato delle architetture, a come la loro composizione obbedisca ai dettami mistagogici dell'esegesi delle scritture e a come l'apparato decorativo e scultoreo segua o meno i significati teologici fissati nei diversi concili. Una via che è in grado di coadiuvare la ricerca del linguaggio risemantizzato dell'architettura è senza dubbio quella dello studio della struttura geometrica che riesce a piegare i muri secondo una dualità fisico-statica e compositivo-espressiva. In questo senso, i lavori di ricerca condotti negli ultimi anni sui monumenti architettonici in Armenia dal nostro gruppo di ricerca dipartimentale⁸ con specifiche missioni di rilievo⁹, hanno sempre avuto la finalità ultima di interrogare la composizione architettonica per mezzo di letture geometrico-proporzionali. Queste letture, svolte sulle planimetrie e sulle sezioni accuratamente restituite dopo le operazioni di rilievo, hanno difatti messo in luce l'esistenza di rapporti modulari (intrinseci all'edificio ma invis-

⁸ A questo riguardo si rimanda al testo introduttivo di Francesco Collotti nel presente volume.

⁹ Grazie ad accordi di collaborazione internazionale tra il Dipartimento di Architettura di Firenze DIDA e l'Università statale di Erevan, il gruppo fiorentino ha preso parte a numerose missioni di ricerca e rilievo dei siti architettonici nella regione armena della Vayoc' Jor. Dal 2025 il Dipartimento ha inoltre stipulato un accordo di collaborazione internazionale con il *Scientific Research Center of the Historical and Cultural Heritage – SNCO* del Ministero dell'Educazione, Scienza, Cultura e Sport della Repubblica di Armenia per condurre nuove investigazioni architettoniche nei siti delle regioni dell'Armenia settentrionale.

bili) che tengono insieme lo schema progettuale-strutturale e la logica compositiva-espressiva.

In quest'ottica si può osservare, sempre prendendo come esempio la ricerca di Zerbini, lo studio svolto su di alcuni siti ad aula mono absidata (o basilicale senza cupola), prima rilevati e poi indagati per mezzo di letture geometriche (Zerbini 2023, pp. 139; 174; 206; 249). Lo studio dimostra l'applicazione di logiche progettuali comuni e l'uso di unità di misura, foriere di una ampia tradizione edilizia. Inoltre, la lettura dello spazio compositivo da un punto di vista 'espressivo', in cui alle forme architettoniche vengono associati significati mistagogici, spinge lo studio verso l'ipotesi secondo cui questa composizione architettonica dello spazio venga adottata in ambito armeno proprio per celebrare la dualità del Cristo e che poi allontanandosi dal concetto duale della Sua natura, si appoggi alla espressività della pianta centrale come puntualmente descritta da Gregorio Armeno. Ripercorrendo il profilo storico dell'architettura armena, infatti, l'aula mono absidata sembra essere abbandonata alla fine del VI secolo a favore di strutture cupolate adattate su piante longitudinali, centrali e cruciformi¹⁰, senza tuttavia sparire completamente nei secoli successivi (Thierry, Donabédian 1987, p. 120)¹¹. Ciò potrebbe voler dire che comunità cristiane calcedonesi permangono e necessitano di un luogo di culto che continuano a realizzare in quella modalità che li distingueva dai non calcedonesi.

¹⁰ Cfr. Thierry, Donabédian 1987, pp. 63-66; Donabédian 2007, p. 76.

¹¹ Durante il periodo detto 'dei reami', tra il IX e il XII secolo, le chiese a una nave appaiono principalmente nella regione del Vaspurakan (Thierry, Donabédian 1987, p. 171). Nei secoli tra il XII e il XV, chiese a una nave si trovano nelle regioni dell'Armenia meridionale e occidentale (Thierry, Donabédian 1987, p. 261).

Piccole tracce, rivoli di storia, che potrebbero risolvere una questione complessa ed ancora aperta.

La ricerca, posta secondo questo angolo specifico, inizia a delineare una lettura dello spazio sacro che si connette al significato architettonico capace di esprimere concetti teologici nel silenzio delle sue mura.

**SPAZIO SACRO E UNIVERSI SIMBOLICI
DELL'ORIENTE CRISTIANO E LA LORO EREDITÀ
CONTEMPORANEA**

Marcello Garzaniti

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Formazione, Lingue,
Intercultura, Letterature e Psicologia

Premessa

L'Europa orientale e il Caucaso sono stati profondamente segnati nell'ambito dell'architettura religiosa dalla tradizione cristiana orientale, che, rispetto all'Occidente, si sviluppò in un contesto a stretto contatto con il Medio Oriente e l'Asia Centrale, caratterizzato da diverse tradizioni religiose precristiane, a cominciare dall'ebraismo, e, dopo la diffusione del cristianesimo, dal dominio dell'islam. Già nell'epoca tarda antica il cristianesimo medio-orientale si diffuse nel Caucaso, soprattutto attraverso le comunità armene, mentre alla fine dell'Alto Medioevo si realizzò la cristianizzazione della Rus', a stretto contatto con il mondo balcanico, in cui si era sviluppata per merito del khanato bulgaro una tradizione bizantina slava. Fondamentali rimasero i contatti con il Mediterraneo orientale, con i grandi patriarcati da Antiochia ad Alessandria d'Egitto, da Costantinopoli a Gerusalemme, soprattutto con il monachesimo orientale¹. Del complesso panorama alto medievale abbiamo una straordinaria testimonianza nella *Vita di Costantino Cirillo*, uno dei primi testi di origine paleoslava (II metà del IX secolo), che racconta le missioni bi-

¹ Molti spunti e approfondimenti in ambito storico religioso si possono ricavare dai volumi della collana *Storia religiosa Euro-Mediterranea*, curata da L. Vaccaro. Cfr. in particolare: Vaccaro 2014a, 2014b, 2015.

zantine, guidate dal suo protagonista, prima a Bagdad, alla corte del califfo, quindi presso i cazari, un canato che si estendeva fino alla Crimea, ma che aveva la sua capitale a Itil, sul Mar Caspio, la cui aristocrazia si era convertita all'ebraismo, e infine presso gli slavi in Europa centro-orientale. Nelle diatribe religiose, che videro coinvolto l'ambasciatore bizantino, entravano in dialogo (e polemica) le religioni monoteiste, ormai in concorrenza fra loro, che si stavano imponendo sulle tradizioni pagane, segnando l'orientamento religioso dei diversi popoli, e determinando allo stesso tempo la trasformazione dello spazio abitato².

Alle origini dello spazio sacro

A Gerusalemme lo spazio urbano era già organizzato intorno al tempio salomonico, dimora del Dio creatore dell'universo e guida provvidente della storia del popolo eletto e del genere umano. Al suo interno si conservava il libro sacro della Torah, espressione della rivelazione divina all'uomo, oggetto di culto e venerazione. Alle radici antiche di questa rivoluzione ci introduce la pregnante riflessione di Jan Assmann sulla memoria culturale, che partendo dall'antica civiltà egiziana, capace di creare spazi, che con i loro geroglifici racchiudeva la memoria scritta della propria identità, ci introduce alla costruzione del tempio gerosolimitano, che custodiva la Torah, memoria della liberazione del popolo ebraico dal giogo egiziano, modello per le successive religioni del libro, dal cristianesimo all'Islam (Assmann 1997, 2023). Nel cristianesimo il modello della basilica, erede del tempio giudaico, ma anche dello spazio sinagogale, rappresentò non

² Per una versione italiana della *Vita di Costantino-Cirillo*, a nostra cura, cfr. Tachiaos 2005, pp. 163-223. L'ampio saggio di A.-E. Tachiaos illustra con dovizia di particolari, soprattutto alla luce delle fonti paleoslave, la vicenda di Costantino-Cirillo e del fratello Metodio.

solo un'architettura funzionale alla celebrazione del culto del popolo cristiano, ma uno spazio simbolico, che si riflette nella sua complessa struttura, edificato in armonia con uno spazio urbano, concepito come immagine della nuova Gerusalemme³. Questa trasformazione simbolica dello spazio urbano assume un significato specifico con la trasformazione della Gerusalemme storica e la creazione della Terra Santa.

A partire dall'epoca costantiniana, quando Elena, madre dell'imperatore, si recò in pellegrinaggio in Palestina, Gerusalemme, una città distrutta, riedificata nella forma della pagana Aelia Capitolina, diventò la Città Santa con la creazione della rotonda dell'Anastasis e della chiesa edificata sul luogo tradizionale del Golgota, concepito come centro della Terra (*omphalos*). Alla costruzione del nuovo spazio urbano corrispose l'edificazione in Palestina di una rete di santuari, più o meno legati simbolicamente all'Anastasis, che conservavano le memorie bibliche e del primo cristianesimo.

Generazioni di pellegrini d'Oriente, ma soprattutto d'Occidente, hanno tramandato per tutta la cristianità questa complessa realtà che fu riletta, sempre sulla base delle sacre scritture, all'epoca delle crociate, quando fu costruita la Basilica del santo Sepolcro, che inglobava i luoghi santi della redenzione cristiana⁴. Una visione altamente simbolica e formalmente matematica di questi spazi si può riconoscere nella lettura degli eventi della

³ Il caso più emblematico nell'Oriente cristiano rimane la basilica di Santa Sofia a Costantinopoli, dedicata al *Logos* incarnato, edificata al tempo di Giustiniano, di cui conserviamo importanti testimonianze dell'epoca (Fobelli 2005, Procopio di Cesarea 2011).

⁴ Per la stratificazione della 'memoria collettiva' in Terra Santa cfr. il classico Halbwichs 1988. Una delle ultime testimonianze dell'assetto bizantino dei luoghi gerusalemmitani all'inizio del dominio crociato si deve a un pellegrino proveniente dalla neoconvertita Rus' di Kiev, l'egumeno Daniil, che visitò la Terra Santa agli inizi del XII secolo (Garzaniti 1991).

Leggenda della santa croce, che propose nel Quattrocento Piero della Francesca nel tempio aretino di San Francesco⁵. Non si deve comunque dimenticare che la creazione di questo spazio sacro si deve al cristianesimo orientale e in specie al patriarcato di Gerusalemme, prima ancora che all'iniziativa di Costantinopoli, un'eredità a lungo custodita dal monachesimo palestinese, prima che fosse profondamente trasformata dalle crociate nelle forme occidentali.

A questo processo di creazione e custodia della memoria storica, con la costruzione di chiese e santuari disseminati per la Terra Santa, si accompagnò, comunque, una vivace resistenza da parte di vescovi e monaci orientali alla pratica del pellegrinaggio, per timore che si diffondesse una visione terrena, e quindi puramente materiale del cristianesimo, che rischiava di obliare la sua realtà più profonda, la meta finale della Gerusalemme celeste. Lo testimonia già in epoca tarda antica l'esortazione di un autorevole teologo orientale, Gregorio di Nazianzo: "Facciamo nostra capitale non la Gerusalemme terrena, ma la metropoli celeste, non quella che viene calpestata dagli eserciti, ma quella glorificata dagli angeli"⁶. Si deve, comunque, riconoscere che la tradizione culturale gerosolimitana fin dalla tarda antichità, e nel corso del medioevo con la mediazione del monachesimo palestinese, influì profondamente sulle tradizioni liturgiche dell'Oriente bizantino, a partire dalla stessa Costantinopoli⁷.

⁵ Per una contestualizzazione storica del famoso ciclo di affreschi in rapporto alle relazioni con l'Oriente cristiano e la celebrazione del Concilio di Ferrara Firenze cfr. Ginzburg 2001.

⁶ Cfr. Gregorio di Nazianzo, Discorso 45, 23-24, in Gregorio di Nazianzo 2000, p. 1162 (anche se preferiamo una traduzione più letterale. Sulla questione cfr. Kötting 1950, pp.421-426).

⁷ Per una succinta, ma pregnante presentazione cfr. Taft 1999.

Lo spazio sacro e la sua simbologia nell'Oriente cristiano

Per comprendere la concezione dello spazio nell'Oriente cristiano e la sua visione simbolica si deve risalire almeno all'epoca della diatriba sull'iconoclasmo che, a lungo sostenuto dalla corte bizantina, pose drammaticamente il problema dell'immagine e della sua venerazione, spingendo a elaborare una visione che distinse radicalmente il cristianesimo orientale dalla tradizione ebraica ed islamica. Sulla base della stretta relazione fra l'immagine sacra e quanto era rappresentato, in virtù del Logos incarnato, il personaggio o l'evento raffigurato offrivano la possibilità ai credenti di entrare in contatto con il mondo divino, venerando nell'immagine stessa la realtà sacra rappresentata (iconodulia). Nel mondo occidentale, pur accettando la presenza delle immagini nello spazio sacro, maturò una concezione diversa. A cominciare in particolare dal periodo carolingio, pur rigettando l'iconoclasmo, si riconobbe all'immagine, pur sempre legata al proprio modello, principalmente una finalità pastorale⁸.

Queste diverse concezioni, pur affini, furono elaborate nell'Europa medievale e sono ancora oggi della nostra civiltà dell'immagine⁹. Nei primi decenni del XX secolo Sergej Ejzenštejn, uno dei massimi teorici del cinema, teorizzando il montaggio cinematografico, sottolineava la necessità di organizzare i singoli elementi in funzione della costruzione dell'immagine. Per realizzare ad esempio l'immagine di una barricata, si scomponeva e rimontava il dato rappresentativo in funzione del suo contenuto ideale. Usando una serie di elementi, fra cui l'insegna abbattuta di un negozio, il regista riusciva a richiamare nello spettatore il

⁸ Per la posizione dell'impero carolingio sulla scia della tradizione occidentale cfr. McCormick 1994.

⁹ Per un'introduzione alla questione, cfr. Belting 2001.

senso del rivolgimento dell'ordine sociale (Montani 2004). Studiando l'azione delle immagini e la loro forza evocativa, si sta scoprendo oggi che non esiste solo una relazione convenzionale fra l'oggetto rappresentato e la sua rappresentazione, ma che tale rapporto è in realtà molto più complesso.

Nell'Oriente cristiano l'architettura religiosa è severamente ordinata a una visione simbolica, elaborata nel corso dei secoli, che si manifesta compiutamente nella celebrazione della liturgia. I fedeli sono coinvolti sensorialmente in un'esperienza comunitaria, attraverso parole e canti, profumi (incenso) e persino cibo e bevanda (pane e vino eucaristico), seguendo i celebranti e partecipando con gesti e movimenti a un evento che vuol far rivivere la memoria della redenzione e l'intera storia salvifica. Questa memoria si ripete nell'arco dell'anno liturgico, segnando i ritmi del tempo sociale, ma adattandosi anche agli eventi della vita personale dal battesimo alle esequie. La sua potenza evocativa si riflette nei cicli di affreschi sulle pareti, ma anche nell'iconostasi, cioè nella parete di immagini che separa i credenti dall'altare, in cui i protagonisti della storia sacra sono disposti secondo un definito ordine gerarchico. Questo sistema segnico, che si è fatto via via sempre più complesso, è costruito sulla stretta relazione fra forma e significato e ha le sue radici nel pensiero neoplatonico, travalicando i limiti della pura convenzionalità, al fine di trasmettere la potenza della presenza divina.

Pur radicate in una visione antropologica organica, tuttavia, queste tendenze possono spingere pericolosamente le comunità e l'intera società verso un ritualismo esasperato, assimilabile alle religioni orientali, e in epoche di crisi rischiano di cristallizzare in forme immutabili comportamenti morali e sociali (Garzaniti 2019, pp. 209-213).

Questa complessa simbologia ha le sue radici nell'interpretazione figurale della descrizione biblica del Tempio gerosolimitano,

prototipo di ogni edificio religioso cristiano orientale, a cui attingono a piene mani i commenti orientali alla liturgia¹⁰. Questo modello è servito persino a interpretare l'intero spazio cosmico con l'orbe terracqueo e il movimento degli astri. Nella sua *Topografia cristiana* (VI secolo), Cosma Indicopleuste, scrittore e viaggiatore siriano, descrive la terra al centro dell'universo come un parallelepipedo, che possiede in dimensioni macroscopiche la medesima forma del Tempio di Salomone (Wolska-Conus 1968-1973).

L'interpretazione moderna in una società secolarizzata e in dialogo con la cultura occidentale

Questo articolato sistema simbolico, percepito come estraneo alla cultura occidentale, è rimasto in buona parte ignoto alla scienza moderna e solo nel corso del XX secolo si è iniziato a scoprirlo, recuperandone fonti e testimonianze, e ricostruirlo con un approccio semiotico in grado di evidenziarne le dinamiche interne¹¹. Si dovrebbe ripercorrere nel suo complesso la storia degli studi moderni sull'Oriente cristiano, che ricevette una spinta fondamentale all'epoca dell'impero russo, assunto a nume tutelare dell'Oriente cristiano, mentre le sue conquiste si estendevano al Caucaso e all'Asia Centrale, entrando in collisione con le potenze occidentali sul destino dell'impero ottomano e della Terra Santa. Purtroppo, manca una visione d'insieme della storia delle scoperte e ricerche scientifiche, dall'ambito filologico e linguistico, a quello artistico e archeologico, sia per la difficoltà di sviluppare le competenze necessarie nelle diverse lingue

¹⁰ Fra i commenti liturgici bizantini citiamo in particolare l'opera di San Germano patriarca costantinopolitano (Borgia 1912).

¹¹ Si potrebbe far riferimento alle ricerche della semiotica sovietica, che ha mostrato grande attenzione all'arte iconografica e alla tradizione liturgica (Garzaniti 1999; Lotman, Uspenskij 2018).

e tradizioni culturali dell'Oriente cristiano, sia per la frammentazione disciplinare oggi dominante¹².

Per comprendere la portata culturale di questi studi, capaci di cambiare i nostri paradigmi culturali, si potrebbe considerare la scoperta delle icone, iniziata nell'impero russo fra il XIX e il XX secolo, fino ad allora una realtà rimasta ai margini della storia dell'arte. Il recupero di questo misconosciuto patrimonio artistico innescò una riflessione sull'arte medievale occidentale che superava il giudizio negativo sulla 'maniera greca', che da Vasari in poi ha dominato la storia dell'arte occidentale e che, travalicando l'ambito artistico, spingeva alla ricerca delle radici del neoplatonismo cristiano, aprendo nuove strade alla filosofia della religione¹³.

Questa straordinaria stagione culturale subì una repentina rottura con la Rivoluzione russa e l'instaurazione del regime sovietico. Alla persecuzione religiosa si accompagnarono incalcolabili distruzioni del patrimonio artistico, anche se le personalità più avvedute del regime sovietico cercarono di salvaguardare le principali memorie artistiche e architettoniche, ma non evitarono la severa repressione del mondo accademico e intellettuale. Ne fu vittima una delle menti più fervide dell'epoca, che nondimeno riuscì a dare una spinta significativa alla ricostruzione di questa simbologia: il filosofo, teologo, matematico e ingegnere Pavel Florenskij, morto in un lager durante le repressioni staliniane, e

¹² Una nuova prospettiva di studi interdisciplinare e interculturale in questo ambito è stata sviluppata nel progetto di ricerca sulla *Repubblica delle lettere e l'Oriente cristiano*, i cui risultati sono apparsi recentemente (Garzaniti, Kontouma, Makrides 2024).

¹³ Si dovrebbe far riferimento alla grande mostra sulle icone, che fu organizzata a Mosca (1913), ma soprattutto alle ricerche e alle pubblicazioni di Nikodim Kondakov (Foletti 2011). Se ne può riconoscere un'eco recente nello scambio fra i capolavori di Giotto e dell'iconografia russa, realizzato a Firenze (Treccani 2011).

di cui non si dovrebbero dimenticare la formazione nel Caucaso, a Tbilisi, e l'ascendenza armena¹⁴.

Le persecuzioni del regime sovietico costrinsero all'emigrazione importanti esponenti della cultura e del mondo religioso multietnico e multilingue dell'impero russo, che giungendo in Occidente promossero duraturi cambiamenti culturali, aprendo soprattutto alla scoperta dell'Oriente cristiano. Si potrebbero menzionare pensatori religiosi come Nikolaj Berdjaev, o teologi come Sergej Bulgakov, Georges Frolovskijj e Nikolaj Losskij, ma vorremmo ricordare in particolare il linguista e letterato Roman Jakobson, un ebreo russo, che emigrando in Cecoslovacchia aveva contribuito a fondare il Circolo di Praga, e dare in seguito negli Stati Uniti del dopoguerra un contributo fondamentale alla linguistica e alla fondazione dello strutturalismo e della semiotica contemporanea. Quanto sia utile l'approccio semiotico anche all'interpretazione dell'arte occidentale, che pure non ha mai abbandonato il suo più antico sostrato simbolico, lo si può riconoscere nell'interpretazione della pala di Van Eyck a Gand, proposta da Boris Uspenskij (Uspenskij 2010).

In Unione Sovietica nel corso del XX secolo il processo di secolarizzazione e l'ateismo di stato hanno cercato di sradicare le fondamenta stesse di una società confessionale, improntata al cristianesimo orientale, impegnandosi strenuamente a trasformare lo spazio urbano. Alle perdite del patrimonio architettonico e artistico religioso fece comunque da contrappeso la trasformazione di edifici e manufatti sacri in 'monumenti d'arte' e oggetti museali, a cui, soprattutto a partire dagli anni Sessanta, è seguito un progressivo recupero del patrimonio sia attraverso pratiche di

¹⁴ Per una riflessione sulla sua epistemologia del simbolo cfr. Tagliagambe 2013.

restauro, più o meno adeguate, sia attraverso studi approfonditi¹⁵. Con il crollo dell'Unione Sovietica, tuttavia, e il nuovo ruolo sociale e politico acquisito dalle diverse chiese ortodosse nei diversi stati dell'Europa balcanica e orientale, a cominciare dalla Federazione Russa, si è posto non solo il problema della riapertura al culto delle chiese e santuari, molti dei quali ormai stabilmente trasformati in musei, ma si è aperta la strada alla restituzione di beni ecclesiastici, sia quelli architettonici, sia quelli conservati nei musei, con la prospettiva di offrire nuovamente al culto di fedeli icone e oggetti sacri, pur sottoposti ad attenta cura per la loro conservazione. Lo dimostra bene la recente diatriba sull'icona della Trinità di Andrej Rublev, divenuta famosa in Occidente grazie al film che Andrej Tarkovskij ha dedicato al più famoso iconografo russo. Il prezioso manufatto, conservato fin dall'epoca sovietica nella prestigiosa Galleria Tret'jakov, è stato ora consegnato alla Chiesa ortodossa per ricollocarlo nel suo spazio originario, nella chiesa omonima della Laura di San Sergio, suscitando le vivaci reazioni di intellettuali e studiosi.

La vicenda pone oggi più che mai interrogativi ai conservatori dei musei nel momento in cui si riflette teoricamente sulla collocazione originaria di un'opera d'arte per darne una corretta interpretazione. In questa prospettiva si è sviluppata la riflessione sullo spazio sacro, ampiamente condivisibile, che lo storico dell'arte, Aleksej Lidov, ha sviluppato nei decenni scorsi mettendo a punto il concetto di 'ierotopia' e realizzando una serie di conferenze internazionali che hanno avuto un'ampia eco nell'ambito della storia dell'arte non solo dell'Oriente cristiano¹⁶.

¹⁵ Le ricerche di M. Alpatov sull'arte medievale russa e occidentale, ben lontane da un approccio religioso e teologico, ne sono la testimonianza più significativa. Cfr. per esempio Alpatov 1976.

¹⁶ Cfr. i suoi studi in inglese Lidov 2004, 2007. Ne ritroviamo un'eco nel recente volume dedicato a Firenze e l'idea di Gerusalemme (Verdon, Serafini 2024).

Questi decenni sono stati positivamente segnati dal dialogo e dal confronto culturale, come si può constatare nell'ambito della storia dell'arte e della conservazione del patrimonio artistico. Lo vediamo, per esempio, nella riflessione di Hans Belting sullo sguardo dell'osservatore in Oriente e Occidente, in cui è evidente il tentativo di considerare i diversi punti di vista sulla questione della prospettiva, su cui aveva già riflettuto Florenskij, formulando l'idea di prospettiva rovesciata dell'icona, in cui è il mondo celeste, Dio stesso che guarda l'uomo e la sua realtà¹⁷.

Conclusioni

Nel processo di riappropriazione dell'eredità del passato nei paesi, che appartenevano all'Unione Sovietica, a cominciare dalla Federazione Russa, si sono riaffacciate in forme più moderne il vecchio imperialismo e i nazionalismi ottocenteschi. In questa prospettiva l'eredità dell'Oriente cristiano, per sua definizione aperta all'universalità del cristianesimo, rischia di trasformarsi in un patrimonio rigidamente nazionale, oggetto di contese o minacciato di distruzione, come possiamo vedere purtroppo dal Caucaso fino ai Balcani.

La speranza è che le diverse tradizioni dell'Oriente cristiano continuino a dialogare tra loro sforzandosi di comprendere lo spazio sacro e la sua evoluzione, resistendo alle sirene dei nazionalismi, sia pur valorizzando il proprio patrimonio nazionale, che in queste aree spesso si trova al di là dei confini statuali, ma in una visione universale che, superata l'ideologia dello stato ateo, non può ritornare alle forme di una società confessionale.

L'architettura religiosa può rappresentare la memoria culturale delle diverse identità nazionali, ma per essere compresa deve esse-

¹⁷ Cfr. Belting 2010, Florenskij 1983.

re considerata in un orizzonte primario che è quello dell'Oriente cristiano nel suo complesso, ma anche ricuperando un dialogo tra le religioni del libro e persino le radici nelle più antiche tradizioni precristiane del Medio Oriente e del Mediterraneo orientale, sulle cui basi si è innestato il cristianesimo. Senza avere la percezione di questa lunga storia, ben al di là del XX secolo e delle sue tragedie, c'è il rischio di considerare questi monumenti architettonici del passato solo nella chiave di un'asettica archeologia che di fatto rende silenti queste pietre.

EREDITÀ

**TUMULI FUNERARI DELLA PRIMA ETÀ DEL FERRO
NEL KAZAKISTAN CENTRALE: SANTUARI NEL
PAESAGGIO DELLA STEPPA**

Gian Luca Bonora

Direttore della Spedizione Archeologica Italiana in Kazakistan
CNR - Consiglio Nazionale delle Ricerche
ISPC - Istituto di Scienze del Patrimonio

Raggiunta l'indipendenza nel dicembre 1991, la Repubblica del Kazakistan ha intensificato gli studi archeologici per mezzo principalmente di ricerche condotte in cooperazione internazionale e ha conseguito spettacolari risultati, in particolare grazie alle ricerche nei siti di Berel, Shilikty, Kargaly, Taksay, Baigetobe e Kuygenzhar. L'applicazione sistematica di metodi scientifici moderni sia nello scavo che nella conservazione ha contribuito notevolmente a una maggiore comprensione della cultura e dei modi di vita dei vari popoli nomadi che abitavano il territorio del paese nel primo millennio a.C.

I nomadi, dal greco *νομα΄ς*, “vagabondi in cerca di pascoli”, negli ultimi tre millenni hanno decisamente plasmato e modificato il paesaggio culturale della steppa eurasiatica (e di altre parti della cosiddetta fascia arida del Vecchio Mondo, che va dall’Africa settentrionale alla Cina settentrionale). Il loro stile di vita mobile, basato prevalentemente ma non esclusivamente sull’allevamento, non è stato uno stadio di sviluppo tra le società di cacciatori-raccoglitori e quelle di agricoltori sedentari, come postulato nei modelli evuzionistici del XVIII e XIX secolo. Al contrario, il nomadismo va visto come una strategia di adattamento e sussistenza altamente sofisticata che coesisteva come alternativa alla sedentarietà delle società agricole e urbane (Barfield 1993). In quanto tale, è perfettamente adattato alle specifiche condizioni ecologiche di ampie ed estese prate-

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federica Rossi, Federico Marcomini, Marta Zerbini (edited by), *Indagini sullo spazio post-sovietico. Architetture religiose fra eredità e trasformazioni in Est Europa, Caucaso e Asia Centrale*, © 2025 Author(s), CC BY-NC-SA 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0815-4, DOI 10.36253/979-12-215-0815-4

rie, che tuttavia sono produttive solo stagionalmente. Seguendo rotte migratorie stabilite periodicamente in un ciclo annuale, i nomadi sfruttavano in modo ottimale e sostenibile le risorse dei pascoli mantenendone la capacità produttiva naturale, ovvero senza ipersfruttamento, che avrebbe condotto verso l'esaurimento. Utilizzando gli animali da pascolo come mezzo, i nomadi trasformavano le scarse risorse di regioni spesso disabitate in carne, prodotti lattiero-caseari, lana, pelli e altri beni primari e secondari che garantivano la sopravvivenza della comunità. Allo stesso tempo, la mobilità forniva il potenziale strategico per reagire a condizioni politiche instabili.

Nel Kazakistan meridionale e orientale, queste rotte migratorie spesso combinavano pascoli di pianura-steppe durante l'inverno e altipiani alpini durante l'estate in un unico e sostenibile sistema di sfruttamento del territorio (noto come nomadismo verticale), principalmente a favore di cavalli, pecore, capre e cammelli. Questi ultimi erano usati soprattutto come bestie da soma. Nel Kazakistan centrale e settentrionale, la pratica del nomadismo orizzontale diversamente comportava lo sfruttamento di vaste aree erbose relativamente indifferenziate ecologicamente e richiedeva migrazioni su lunghe distanze per fornire agli armenti pascoli adeguati. Le distanze coperte da questi cicli migratori variavano notevolmente da un gruppo all'altro, a seconda delle condizioni locali e della composizione della mandria (il Kazakistan settentrionale è una nicchia ecologica troppo fredda per i cammelli) ma anche delle preferenze culturali (Khazanov 1994). Inoltre, questo ritmo generale strutturava la vita sociale delle comunità: nei pascoli estivi i pastori si disperdevano in piccole unità, comprendenti una sola o poche famiglie. Durante il tardo autunno e l'inverno, tali piccole unità tendevano a riunirsi in grandi accampamenti invernali ed era in questo periodo dell'anno che si svolgevano le razzie e i rituali sociali, comprese

le cacce tribali e le cerimonie sacre, che ravvivavano le identità comunitarie ad un più ampio livello sociale e politico.

Si comprende così che il nomadismo nelle steppe eurasiatiche, e non solo, è stato più di un semplice adattamento ecologico: le specificità della pastorizia mobile hanno portato alla creazione di forme particolari di organizzazione sociale e cultura materiale nelle società nomadiche, attraverso una “modalità socioecologica indipendente della cultura” (Scholz 1995).

Nell'insieme delle loro relazioni sociali, dei sistemi di valori e delle forme di espressione materiale, i nomadi erano indipendenti dalle tendenze evolutive del mondo sedentario, ma non hanno quasi mai fatto a meno di stretti contatti economici e culturali con i loro vicini sedentari, anche in specifiche nicchie ecologiche. Ciò è dovuto in parte al fatto che i gruppi di allevatori mobili erano più inclini alle crisi rispetto alle società sedentarie, poiché la perdita di risorse economiche, che comprendevano non solo le mandrie, ma anche le bestie da soma, i mezzi di trasporto e le abitazioni mobili, poteva mettere direttamente in pericolo il tradizionale stile di vita mobile dei nomadi. Come strategia per far fronte a questo pericolo, i pastori mobili tendevano a diversificare le loro risorse potenziali, sia all'interno delle loro comunità regionali sia entrando in relazione con altre popolazioni pastorali e non.

Il risultato è stato lo sviluppo di reti complesse che hanno integrato l'economia dei pastori mobili e hanno generato ampie zone di interazione e integrazione economica in tutta l'Eurasia. L'agricoltura ha svolto un ruolo importante, sia in nicchie ecologicamente favorevoli sia in aree adiacenti alle steppe. Spesso venivano create reti per assicurarsi l'accesso a risorse importanti, come i ricchi giacimenti minerali dei sistemi montuosi del Tianshan, del Targabatai e dell'Altai. Già nella preistoria, la “variabilità adattativa” dei sistemi pastorali era accompagnata da re-

ti di vasta portata che promuovevano complesse interazioni economiche e sociopolitiche tra “paesaggi pastorali” regionalmente continui in tutta l’Eurasia (Frachetti 2008; Frachetti *et al.* 2010). Tali reti erano particolarmente cruciali per la formazione e la sopravvivenza delle élite sociali e politiche tra i pastori. La mobilità e il potenziale militare di queste élite, basato sulla guerra a cavallo, hanno ulteriormente incrementato le interconnessioni sociopolitiche nelle steppe e oltre, dando vita a reti più ampie in tutto il continente eurasiatico.

Il tumulo funerario nelle steppe eurasiatiche

Le pratiche funerarie dei pastori mobili che abitavano le steppe dell’Eurasia sono associate ai kurgan. Si tratta di una struttura funeraria contraddistinta da un tumulo alzato sopra una tomba, la quale contiene uno o più corpi umani accompagnati da recipienti ceramici, armi e cavalli. I primi kurgan vennero costruiti nell’età del rame (periodo eneolitico) e del bronzo, ma i più famosi sono datati al primo millennio a.C. In tutti i periodi, lo sviluppo della tradizione delle strutture a kurgan nelle varie zone geografiche ed etnoculturali è rivelato da componenti comuni tipiche nella costruzione dei monumenti. Essi comprendono diverse caratteristiche, alcune delle quali sono fondamentali per le steppe eurasiatiche del Kazakistan nel primo millennio a.C.: un tumulo di terra, pietra o terra mista a pietre, con o senza ingresso e spesso circondato da un terrapieno, un recinto di pietra e/o un fossato circolare. Il tumulo copre una camera sepolcrale che ospita i resti umani di uno o più individui.

Di solito, gli inumati erano accompagnati da inventari funerari rappresentati da manufatti di vario materiale e da offerte di animali (per lo più cavalli).

Alcuni kurgan sono stati recentemente studiati dalla IAEK - Italian Archaeological Expedition in Kazakhstan, nella regio-

ne di Akmola, nel Nord del Kazakistan. Nell'ambito del progetto scientifico *The Sacral Landscape of the Saryarka Region (Kazakhstan): Genesis, Typology and Semantic, il sepolcreto di Kuygenzhar* (fig. 1), situato a circa 12 km a Sud di Astana, la capitale del paese, è stato esaminato in dettaglio, rivelando cinque modesti tumuli funerari: il numero 5 è oggi situato nell'attuale cimitero musulmano e non può essere studiato secondo le leggi della Repubblica del Kazakistan; i numeri 3 e 4 sono stati distrutti quando la strada da Astana a Karaganda è stata ricostruita negli anni Novanta, il numero 1 è stato scavato nel 1999 e nel 2005 dai colleghi kazaki, mentre il numero 2 è stato studiato di recente, nel 2018-2019, da un team internazionale di diversi ricercatori (Sviridov *et al.* 2014; White *et al.* 2021; Khabdulina *et al.* 2022). Il paesaggio della località di Kuygenzhar è rappresentato da un territorio di migliaia di laghi, paludi e canali che alimentano pascoli aperti ricchi di erba necessaria per le grandi mandrie di bovini, equidi e ovicaprini. Questo paesaggio è completamente artificiale, creato dall'uomo.

È stato necessario un enorme lavoro per drenare i terreni umidi e paludosi intorno ad Astana e in tutta la regione di Akmola e trasformarli in terreni asciutti. L'erba dei pascoli, alimento essenziale per mandrie e armenti, veniva trasformata in carne, latte, formaggio e pelli. Queste merci venivano poi scambiate con cereali e molti altri beni.

La trasformazione del paesaggio naturale è stata l'effetto cumulativo delle molte trasformazioni della civiltà umana. Il lavoro richiesto per un compito così grande non poteva essere la somma di piccoli sforzi, ma il prodotto di strutture sempre nuove di ingegneria politica e sociale.

Per coordinare una forza lavoro così grande sono state necessarie architetture politiche molto complesse (tribù, orde, khanati e, infine, la Repubblica), fatte di alleanze tra gruppi di parentela, clan di



Fig. 1 Sepolcreto di Kuygenzhar. Il tumulo 2 in primo piano; il tumulo 1 sullo sfondo (foto: Gian Luca Bonora 2018).

amici e gruppi tribali uniti da consanguineità che, nel corso degli anni e dei decenni, sono state sempre più composite, numericamente più complesse, e di conseguenza sempre meno reali.

Come la trasformazione del paesaggio da naturale a culturale, così la costruzione dell'architettura kurgan, cioè l'erezione del tumulo di terra e pietra e lo scavo della tomba in profondità, fu il risultato delle alleanze tra i diversi gruppi mobili che abitavano una specifica porzione di steppa. Questo concetto è riconoscibile nei tumuli di Kuygenzhar quando si analizza la struttura interna del tumulo a forma di collina. La caratteristica più evidente del tumulo di Kuygenzhar è la sua struttura interna 'colorata' (figg. 2-3). È costituita da blocchi o da zolle di argilla grigio-blu chiaro raccolte dalla pianura alluvionale del fiume Ishim.

Queste zolle erano irregolarmente arrotondate, lunghe circa 45 cm, larghe circa 30 cm e alte circa 30 cm. Lo spazio tra di esse era riempito da terriccio sabbioso di colore grigio.

Durante lo scavo del riempimento del tumulo, le zolle si separavano come se si trattasse di blocchi solidi di forma amorfa; sulla

loro superficie erano presenti impronte di ramoscelli, ovvero le impressioni dei contenitori lignei in cui erano state preparate e conservate. Dopo la deposizione dell'individuo e la fine delle funzioni funerarie di sacralizzazione dell'area delimitata dall'anello di pietre grigio scuro, il tumulo artificiale veniva eretto sopra la camera sepolcrale e il *dromos* (corridoio d'accesso) utilizzando zolle di argilla umida di colore grigio-blu chiaro, ricoperte e talvolta intervallate da spessi strati di argilla gialla. Il processo di costruzione fu all'incirca il seguente: file di persone con cestì di vimini sulle spalle arrivavano dalla pianura alluvionale del fiume Ishim, fino al tumulo. All'interno dei contenitori portavano diverse zolle di colore grigio-blu chiaro. Man mano che il terrapieno cresceva, per evitare di danneggiare le zolle già posate sulla superficie, il posizionamento di ulteriori zolle avveniva lungo percorsi appositamente predisposti, possibilmente privi di zolle ma coperti da tavole di legno o stuoie di canne. Sullo sfondo del cielo azzurro e della distesa circostante della steppa gialla, la semisfera artificiale del tumulo, caratterizzata dall'alternarsi di uno strato di argilla gialla, da uno di sabbia grigia e da zolle grigio-blu, si alzava gradualmente. Il colore del terreno, fissato dalle zolle, è stato poi combinato con il colore grigio dell'anello di pietra. In questo modo, la combinazione di colori individuata nel tumulo era strettamente associata ai colori naturali del paesaggio circostante. L'atto finale del processo di costruzione era il rivestimento del tumulo semisferico con argilla e il rafforzamento dei suoi pendii con blocchi e lastre di pietra. Tuttavia, nel corso dei secoli, la parte superiore del tumulo si è spostata, scivolando verso il basso, e ha coperto l'anello di pietra che originariamente era del tutto scoperto alla base della collina artificiale.

Si può fare un confronto tra il tumulo di Kuygenzhar e il noto tumulo numero 11 di Berel, dove all'interno della camera funeraria sono stati rinvenuti numerosi resti organici in ottime condi-



Fig. 2 Il tumulo I di Kuygenzhar con la sua struttura interna colorata (foto: Maral K. Khabdulina 2005).

zioni di conservazione grazie alla formazione di ghiaccio che ha impedito il deterioramento e la distruzione dei reperti. Qui, un gradino rialzato di circa 40 cm sul lato meridionale della camera funeraria sosteneva un grande sarcofago ricavato da un unico tronco di larice. Era lungo 2,73 m e largo 0,68 m all'estremità occidentale e 0,86 m all'estremità orientale. Era decorato con piccole sculture in bronzo raffiguranti uccelli fantastici e piccole decorazioni in lamina d'oro. Conteneva un uomo di circa 40-45 anni e una donna più anziana (60-70 anni) che giacevano con la testa rivolta verso est. Secondo le analisi genetiche, i due individui potrebbero avere avuto un legame di parentela identificabile come un rapporto madre-figlio. L'uomo probabilmente non morì per cause naturali e forse venne sepolto più tardi rispetto alla donna, o madre. All'interno della camera funeraria, nell'angolo nord-est, è stato rinvenuto ciò che rimaneva del corredo dopo il saccheggio: frammenti di due vasi in ceramica



Fig. 3 Le pietre grigie erano accompagnate da strati di argilla marrone, intervallati da blocchi di terra di colore grigio-azzurro e giallo-marrone chiaro. Questi elementi naturali colorati sono stati mescolati insieme per erigere una costruzione funeraria che si è perfettamente inserita nel paesaggio naturale del Kazakistan centrale (foto: Maral K. Khabdulina 2005).

e uno in corno e i frammenti di due utensili in legno. Sul lato settentrionale, all'esterno della camera erano stati depositi tredici cavalli ricoperti di corteccia di betulla, sette nello strato inferiore e sei in quello superiore.

I cavalli erano ben conservati e questo ha permesso di trovare gli elementi decorativi dei finimenti realizzati principalmente in legno e ricoperti di lamine d'oro, ma anche le selle e altri elementi in feltro. Vi erano tredici cavalli decorati in tredici modi diversi, a testimonianza dei tredici diversi gruppi di allevatori mobili che parteciparono alla cerimonia funebre (fig. 4). Ogni gruppo umano, alleato con il defunto sepolto nel tumulo, aveva donato un cavallo decorato in modo individuale. Ogni cavallo era stato poi sacrificato e sepolto. Questa specifica testimonianza è confermata nel IV libro delle Storie di Erodoto, capitolo 26, I: "Si dice che sia usanza degli Issedoni [un popolo Saka che vive da qualche parte in Asia Centrale] che, ogni volta che muore il padre di un



Fig. 4 Ricostruzione di quattro cavalli dal tumulo 11 di Berel'. Ogni cavallo era decorato in modo unico e individuale, a testimonianza dei diversi gruppi mobili che partecipavano alla cerimonia funebre (foto: Gian Luca Bonora, 2023).

uomo, tutti i parenti più stretti portino bestie del gregge”¹ (Corcella, Medaglia 2007).

Tornando all’analisi del tumulo di Kuygenzhar, le pietre alla base del riempimento del kurgan erano grigie; marrone era il colore degli spessi strati argillosi che erano intervallati da zolle o blocchi di terra di colore grigio-blu chiaro e giallo-marrone chiaro, raccolti sia nella piana alluvionale del fiume Ishim sia nella pianura. Questi elementi naturali colorati sono stati mescolati insieme per erigere una costruzione funeraria che si è perfettamente inserita nel paesaggio naturale della regione del Saryarka (Kazakistan centrale). Possiamo quindi ipotizzare che tre comunità siano state coinvolte nel funerale dell’individuo di Kuygenzhar e, soprattutto, nel processo di costruzione dell’ar-

¹ *Νόμοισι δὲ Ἰσσηδόνες τοῖσιδε λέγονται χρᾶσθαι. ἐπεὶν ἄνδρῖ ἀποθανῆ πατήρ, οἱ προσήκοντες πάντες προσάγουσι πρόβατα.*

chitettura del tumulo funerario: in primo luogo, una comunità montana che ha portato le pietre grigie (che servirono per l'anello che delimitava il tumulo); in secondo luogo, una comunità peri-fluviale insediata lungo il fiume Ishim (che ha portato le zolle grigio-blu) e, in terzo luogo, una comunità della pianura stepposa (che ha messo a disposizione le zolle giallo-marroni).

Queste pratiche di partecipazione condivisa alle cerimonie e alla costruzione di una struttura architettonica sono documentate per diversi tumuli scavati nella Scizia europea, dove i materiali da costruzione e di riempimento venivano prelevati e portati da lontano, in alcuni casi sembra anche da centinaia di chilometri (Rolle, Murzin 1991; Hellmuth 2007). Alcuni esempi sono noti nel panorama archeologico delle steppe eurasiatiche (Mozolevsky, Polin 2005), dove i materiali venivano scelti accuratamente attraverso una selezione di diversi tipi di suolo. Famoso è il caso di Chertomlyk, in Ucraina, dove un tappeto erboso venne sistemato regolarmente al di sopra del tumulo di copertura della camera sepolcrale (Alekseev, Murzin, Rolle 1991). Tutto ciò avvenne perché questa operazione era considerata fondamentale per il rituale di sepoltura, quasi come se l'erezione del tumulo fosse un vero e proprio dono al defunto (Bonora 2007). Le azioni rituali potevano essere svolte anche sopra il tumulo o durante la sua costruzione, come dimostra il ritrovamento di livelli di cenere e, in alcuni casi, di resti di banchetti funerari.

La differenziazione degli elementi costruttivi (zolle di terra e pietre) del tumulo di Kuygenzhar e degli elementi decorativi dei tredici cavalli sepolti nella camera funeraria del tumulo 11 di Berel' ci permette quindi di avanzare l'ipotesi che la cerimonia funebre di un individuo di alto rango di una comunità di grandi allevatori di bestiame della metà del I millennio a.C. in Kazakistan, sia all'interno di un'ampia vallata montuosa che nella pianura stepposa del Saryarka, fosse un evento cruciale che coinvolgeva tutti

i gruppi mobili e le comunità vicine e alleate. Le società, vicine e lontane, che avevano relazioni socio-politiche, economiche e culturali con l'individuo da seppellire, partecipavano alla cerimonia funebre portando elementi per l'architettura del tumulo (come nel caso di Kuygenzhar) e cavalli da sacrificare adornati con paramenti individuali e specifici (come nel caso di Berel'). La costruzione del tumulo e l'inumazione del defunto erano considerate grandi opere architettoniche collettive che coinvolgono un'architettura socio-politica molto complessa.

Un aspetto interessante sarebbe senza dubbio il calcolo della manodopera necessaria per costruire il massiccio tumulo di Kuygenzhar. Questo calcolo potrebbe permetterci di avere un'idea dell'ordine di grandezza delle comunità coinvolte nel rituale funerario. Tuttavia, gli studi condotti in quest'area sono molto pochi e limitati. Infatti, numerosi aspetti complicano la buona riuscita di questi calcoli: innanzitutto il fatto che i tumuli non sono semplici cumuli di terra, ma, come abbiamo appena visto, hanno una struttura complessa, con l'uso di materiali diversi e con una loro precisa disposizione architettonica, che certamente ha richiesto una manodopera maggiormente specializzata. In altri casi, è possibile che, seguendo i dettami del rito, ma anche le esigenze costruttive, ci siano stati momenti di sospensione o di interruzione che hanno fatto dilatare i tempi di realizzazione. Infine, da un punto di vista metodologico, non bisogna dimenticare che gli strumenti utilizzati dai pastori mobili eurasiatici non possono essere paragonabili per efficienza a quelli attuali, e quindi le stime assumono un valore puramente speculativo. Il calcolo per la costruzione del tumulo vero e proprio, che seguiva azioni meccaniche ripetitive, è più semplice, mentre è particolarmente complesso il calcolo dei tempi necessari per la costruzione di fosse, catacombe, eventuali strutture lignee, per la lavorazione e la collocazione delle pietre, per la raccolta del

materiale lapideo, del legno e delle piante (canne, arbusti, ecc.), anche da zone più lontane. Per calcolare il numero di persone che lavoravano alla costruzione della tomba, anche sulla base del racconto di Erodoto, si ipotizza che le persone che partecipavano al banchetto funebre corrispondessero grosso modo al numero di coloro che partecipavano alla costruzione del tumulo.

Per i piccoli kurgan con un tumulo di terra di volume inferiore a 100 metri cubi, si ipotizzano circa 1-2 giorni di lavoro con 20-25 persone. Ma i grandi tumuli reali, con volumi enormi e strutture complesse, richiedevano un numero molto più elevato di lavoratori e di giorni di lavoro. A Tolstaya Mogila è stato stimato che al banchetto potessero partecipare circa 2.500-3.000 persone. Un numero così elevato avrebbe potuto portare alla costruzione del tumulo in un breve periodo di tempo, anche tra i 4 e gli 8 giorni. Naturalmente l'uso o meno di animali, di eventuali carri, mezzi di trasporto o ceste, la distanza del materiale da raccogliere, il tipo, l'efficienza e la quantità di strumenti utilizzati possono influire in modo consistente su queste stime (Schiltz 1994).

Il tumulo di Kuygenzhar aveva un diametro di 42 metri e un'altezza di 2,5 metri. Il tumulo era circondato da un cerchio di pietre e da un fossato profondo 0,5-0,6 metri. Il volume del tumulo era di circa 1200-1300 metri cubi. È impossibile calcolare le dimensioni e la profondità originarie della camera funeraria perché in passato è stata saccheggiata e quasi completamente distrutta.

Secondo calcoli speculativi, il tumulo di Kuygenzhar fu costruito da 600-700 persone in circa 30 giorni.

La morte di un individuo creava conseguenze soprattutto nella comunità in cui viveva, ma anche nelle diverse comunità che avevano rapporti con lui. Il rito funebre aveva quindi un duplice obiettivo: lenire immediatamente il dolore dei vivi, vicini e lontani, e riorganizzare le relazioni all'interno delle comunità

in seguito al vuoto politico, sociale ed economico lasciato dal defunto. Il rito utilizzato in queste occasioni era il mezzo per superare lo stato di dolore e di caos, per cui è fortemente legato all'aspetto ideologico della comunità dei vivi. Partecipare al rito funebre e portare doni, pietre, zolle, cavalli bardati, significava rafforzare i rapporti di amicizia e vicinanza e fortificare le alleanze socio-politiche.

La semantica e il significato simbolico di queste strutture architettoniche ad alta intensità di lavoro rimangono ancora misteriosi. La costruzione di un tumulo monumentale aveva un forte impatto sulla dimensione ideologica della società, diventando il principale artefice, insieme alle cerimonie funerarie, della costruzione della memoria sociale della comunità. I rituali per questo dovevano coinvolgere i partecipanti attraverso dimostrazioni, canti, danze, banchetti rituali e sacrifici animali e persino umani. Le architetture funerarie monumentali dovevano avere un grande impatto sugli spettatori per caratterizzarsi come rappresentazione della grande forza coesiva dei costruttori: alleati in caso di lunghe transumanze nella steppa, alleati nella ricerca di nuovi pascoli e fonti d'acqua, alleati in caso di attacco da parte di nemici e in caso di siccità e carestia, ma alleati anche in caso di morte di un sovrano o di un principe per la costruzione della sua dimora eterna. I tumuli funerari della steppa del Kazakistan centrale possono essere considerati non solo la tomba e il luogo della pace eterna, ma anche santuari che riproducono sia le caratteristiche dell'ambiente in cui sono costruiti e rappresentano, come veri e propri templi, un modello del macrocosmo in cui l'azzurro del cielo e il colore bruno del suolo sono stati collegati nella e dalla costruzione dell'edificio funerario, sia le alleanze socio-politiche e le relazioni di amicizia con le comunità mobili vicine e lontane che abitano la steppa eurasiatica.

LA CHIESA DELLA TRASFIGURAZIONE A GARNI. EREDITÀ DI UNA STORIA ARMENA

Marta Zerbini

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

Nel centro urbano della cittadina armena di Garni si trovano le rovine di una chiesa di fondazione tardoantica (IV secolo) conosciuta con il nome *Khumarajam* o *Khumarzhm* (fig. 1), non lontana dal centro principale di attrazione della città, ovvero il tempio pagano dell'interno della fortezza romana. Il tempio, costruito nel I secolo a.C. da re Tiridate I (Zarian 1986, p. 44) e ricostruito per anastilosi tra il 1969 ed il 1975 dopo il crollo causato dal terremoto del 1679 (Guidoboni *et al.* 2003) rappresenta una delle mete turistiche più frequentate in Armenia. La chiesa, tuttavia, è estranea a questi grandi flussi turistici (fig. 2). Il nome della chiesa non ha evidente dedizione religiosa. In un recente lavoro di Bruno Helly e Alain Rideaud del 2021 sulla storia sismica del monumento compare il nome in inglese: *Church of the Transfiguration*. Il significato di questo nome risulta interessante se letto in continuità con quanto raccontato dalla memoria collettiva locale, secondo cui il termine *Khumarajam* indica la posizione prona di umiltà assunta dai chi sopravvivono a terribili eventi. Lo stato di rovina in cui verte la chiesa e le evidenti tracce di disfacimento e ricostruzione nell'apparecchiatura muraria (Helly, Rideaud 2021, p. 79) ne sono la prova, rappresentando oggi l'eredità di una storia millenaria.

Nella letteratura di merito dello scorso secolo la chiesa viene menzionata molte volte. Gli studiosi vi si riferiscono utilizzando il toponimo, e a volte aggiungendo specifiche sul tipo architettonico. È indicata come generalmente "Garni" (Donabédian



Fig. 1 Chiesa di Khumarajam a Garni, Armenia. Vista dall'angolo sud-ovest. Foto dell'autore, giugno 2022.

2007, p. 55; 1994, p. 62), o abbinando la tipologia architettonica “*église à nef unique de Garni*” (Hasratian 1978). Nelle ricerche italiane si legge: “basilica di Garni” (Breccia Fratadocchi *et al.* 1968), “chiesa nel villaggio di Garni” (Gandolfo 1973), “chiesa a navata semplice” (Gandolfo 1973). Paolo Cuneo la indica come “Garni, chiesa a sala” (1988).

L'interesse verso il sito tra gli studiosi di architettura armena è motivato da alcune caratteristiche architettoniche che la rendono singolare: la composizione planimetrica (ad una nave con abside e portico laterale) e la complessa stratigrafia muraria che mostra una sequenza di fasi costruttive e distruttive che va dal IV al XVII secolo (Gandolfo 1973). Per tali caratteristiche nella letteratura di merito, ove si è operata nel corso del '900 una classificazione tipologica¹, la chiesa di Garni è annoverata tra le

¹ Tra l'altro si veda Cuneo 1988, p. 129 e relativa bibliografia; Donabédian

chiese di periodo arcaico ad aula basilicale con portico laterale, una delle produzioni architettoniche che ha interessato il territorio armeno nei primi secoli di diffusione del cristianesimo. Proprio l'antica fondazione del sito ha attirato gli studiosi interessati a comprendere l'origine dell'architettura cristiana in Armenia², immaginando di aver trovato qui il passaggio architettonico tra le strutture del IV secolo dette "ellenistiche" a quelle del VI dette "orientali" (Strzygowsky 1918, p. 380). Sull'originaria funzione di questo sito, tuttavia, gli studiosi non hanno un'opinione unanime, ipotizzando un uso precedente a quello di chiesa cristiana, chi come basilica civile di epoca romana (Helly, Rideaud 2021, p. 79), e chi come tempio pagano (Hasrat'yan 2000), distrutto e riutilizzato in una fase di cristianizzazione armena (Parsamyan 2015).

Nel 1973, pubblicando il volume monografico *Chiese e cappelle armene a navata semplice al IV al VII secolo*, Francesco Gandolfo approfondisce la trattazione della chiesa di Garni in un capitolo dedicato (1973, pp. 13-30). Lo studio di Gandolfo rientra in un più ampio filone di ricerche dell'università di Roma La Sapienza che negli anni Settanta e Ottanta del Novecento ha apportato un grande contributo allo studio dell'architettura armena, insieme alle ricerche di Adriano Alpago Novello con il Politecnico di Milano³.

Nel suo lavoro Gandolfo affronta la descrizione dell'impianto ed elenca tutti gli elementi lapidei architettonici rinvenuti, *in situ* o erratici, che contribuiscono a determinare una datazione

1994, p. 62; Hasratian 1996 p.4; Hasratian 2000, pp. 207-208; Hasratian 2010, p. 49.

² A questo proposito, si rimanda a Hasratian 1977, p. 242.

³ Per una trattazione più approfondita si rimanda al saggio di Federico Marcomini e Marta Zerbini, *Studi e ricerche sul patrimonio religioso nello spazio post-sovietico: alcune riflessioni su Kazakistan e Armenia*.



Fig. 2 Chiesa di Khumarajam a Garni, Armenia. Vista dell'interno verso l'abside ad est. Foto dell'autore, giugno 2022.

e ricostruire la storia del monumento, il quale manifesta una complessiva incoerenza costruttiva. Il lavoro riordina gli eventi che hanno portato la chiesa alla conformazione attuale. Il quadro che ne emerge riconosce almeno fasi quattro distinte: la prima costruzione del IV secolo; la seconda fase, ovvero la prima trasformazione, del VI secolo con cui si aggiungono il portico a Sud e la cappella absidata; la terza fase del XIII secolo con cui si attua un rifacimento quasi totale dell'edificio, restaurando il portico ed i muri laterali, ed infine la quarta fase, collocata nei primi decenni del XVII secolo, con cui si interviene nell'apertura della porta sul fronte Ovest.

Tra gli anni 1966 e 1971 sono stati realizzati dei restauri conservativi, tutt'ora riconoscibili, denunciati dall'uso di pietre lisce. Non si tratta di un rifacimento completo della struttura, ma piuttosto solo della ricostruzione di alcune porzioni dei paramenti murari crollati. Della chiesa allo stato antecedente ai lavori vi è una foto conservata all'interno dell'archivio di Toros Torama-

nian⁴, da cui si apprezzano i fronti Nord ed Est. Degli interventi conservativi si ha testimonianza nelle tavole di un rilievo datato 1984, condotto dall'Armenia sovietica (Gandolfo 1973, p. 30). Queste tavole inedite rappresentano la chiesa con planimetria, sezioni e prospetti, e sono oggi conservate presso l'archivio del *Servizio per la Protezione dell'Ambiente Storico e del Museo Culturale*⁵ a Erevan.

Le rappresentazioni spiccano tra le altre esistenti per la dettagliata riproduzione architettonica fedele allo stato di conservazione e per l'accuratezza nelle misurazioni. Si nota che tutte le planimetrie della chiesa pubblicate in letteratura, come quelle inserite nelle pubblicazioni degli autori prima menzionati, prediligono una rappresentazione semplificata, schematica e geometrica, utile per una individuazione 'tipologica' ma non per osservazioni architettoniche ed archeologiche sulla costruzione. Nonostante siano stati in molti gli studiosi a menzionare la chiesa, nessuno ha provveduto a realizzarne e a pubblicarne una rappresentazione planimetrica fedele e dettagliata.

Oggi la chiesa è visibilmente danneggiata. Ciononostante, si riconosce l'impianto Est-Ovest ad una navata longitudinale suddivisa in quattro campate da pilastri addossati ai muri laterali e con abside 'inglobato' rivolto ad Est, la cui quota di calpestio è notevolmente rialzata rispetto a quella della navata. Sul fronte esterno Sud ci sono i resti dell'ambiente porticato, anch'esso di

⁴ L'archivio T. Toramianian è conservato presso il Servizio per la Protezione dell'Ambiente Storico e del Museo Culturale a Erevan. Vedi nota 5.

⁵ Il nome qui indicato è una traduzione italiana dell'autore. Il nome ufficiale è in lingua armena (*Patmamšakut'ayin argeloc'-t'angaranneri ev patmakan mijavayri pahpanut'yan carayut'yun - petakan oč' arevtrayin kazmakerput'yun*) e russa (*Služba po ochrane istoričeskoj sredi i istorikokul'turnych muzeev zapovednikov, gosudarstvennaja nekommerčeskaja organizacija*).

sviluppo Est-Ovest e delimitato ad Ovest dal muro che è il prolungamento della facciata della chiesa, mentre ad Est da un altro muro, di cui oggi si hanno solo tracce a terra, che divide il portico da una piccola cappella absidata.

La cappella è anch'essa addossata al fronte Sud della chiesa e orientata Est-Ovest. L'abside della cappellina è incassato all'interno dello spessore murario che costituisce il fronte Est, in linea con il fronte che ingloba anche il grande abside della chiesa. Un ulteriore ambiente a pianta rettangolare, di cui oggi vi sono solo impronte a terra, è addossato al lato Sud della piccola cappella. La volumetria esterna è difficile da rintracciare. L'intero impianto è eretto al di sopra di un podio basamentale, meglio detto crepidine, costituito da tre gradini. La crepidine oggi è visibile nella sua composizione originaria lungo il fronte Ovest, il fronte Sud, e il fronte Est.

Dalla documentazione fotografica pubblicata da Gandolfo e dalle fotografie inserite da Cuneo nella scheda dedicata al sito di Garni (1988, p. 129), si evincono già le pessime condizioni dello stato di conservazione. Da allora non si registrano interventi né conservativi né di consolidamento, ma solo indagini scientifiche (Helly, Rideaud 2021) per approfondire lo studio archeo sismico del sito, motivandone le fasi di distruzione.

Nel 2022 l'autore ed il gruppo del Dipartimento di Architettura di Firenze conducono all'interno della Missione di Ricerca in Armenia⁶ il rilievo architettonico delle rovine della chiesa, producendo elaborati grafici (planimetria, sezioni e prospetti)

⁶ La missione di ricerca in Armenia è stata svolta da maggio a luglio 2022 all'interno del programma di mobilità *Erasmus+ Azione KA 107 - Student Mobility for Traineeship* nato dall'accordo di collaborazione tra l'Università degli Studi di Firenze (Dipartimento di Architettura e Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo) e l'Università statale di Erevan, con referenti responsabili rispettivamente per Cecilia Luschi, Michele Nucciotti e Hamlet Petrosyan.

altamente accurati nella rappresentazione e fedeli allo stato di conservazione del sito, qui apprezzabile nella restituzione planimetrica (fig. 3). La precisione del rilievo architettonico e l'accuratezza degli elaborati, realizzati a quasi quarant'anni di distanza dal rilievo e dalle tavole eseguite nell'Armenia sovietica del 1984, rappresentano un significativo aggiornamento nella documentazione del sito oltre che un'apertura della ricerca verso la possibilità di condurre analisi metrologiche e geometrico-proporzionali, ancora mai proposte. Sulla scorta dei documenti d'archivio ritrovati e dai confronti di questi con i rilievi del gruppo fiorentino del 2022 (ultimo rilievo registrato) si conferma un progressivo deterioramento dell'intero complesso architettonico.

Se da un lato la mancanza di interventi di consolidamento o restauro sul sito comporta un progressivo danneggiamento delle condizioni strutturali e materiali dell'edificio, dall'altro ha permesso di studiare il sito originario senza alterazioni. Ciò è particolarmente importante per l'autenticità della prima fase, datata al IV secolo, comprensiva di crepidine (piano di fondazione diretta) e primi filari di conci. Questa prima fase si riconosce per l'impiego di conci di pezzatura molto più grande e di diverso materiale.

L'arcaicità dell'impianto e l'assenza di interventi lo hanno reso particolarmente interessante nel panorama scientifico, tanto da essere individuato come caso studio per approfondire gli studi sulla faglia terrestre di Garni (Karakhanyan *et al.* 2017). Come confermato da Helly e Rideaud, nessun altro monumento architettonico a Garni è così tanto antico e privo di interventi di ricostruzione (2021).

Il piano basamentale, detto crepidine, rastremato secondo tre livelli, è costituito nella sua interezza da conci di grande pezzatura coerenti tra loro per dimensioni e appartenenti ad un'unica fase di cantiere.

Tutta la struttura basamentale partecipa anche al palinsesto de-



Fig. 3 Chiesa di Khumarajam a Gami, Armenia. Planimetria. L'elaborato è stato realizzato dall'autore e dal gruppo di ricerca del Dipartimento di Architettura di Firenze, a partire dai rilievi sul sito condotti dagli stessi nel mese di giugno 2022.

corativo perché i conci sono stati accuratamente alternati fra quelli più scuri, di colorazione grigia, e altri di colorazione rossa (fig. 4). Una particolarità cromatica che, sommata alle dimensioni imponenti sia di tutto l'impianto che dei conci utilizzati nella realizzazione, manifesta una non comune ricchezza di costruzione. Dallo studio diretto del sito e dall'attenta osservazione dei conci della struttura basamentale si è potuta individuare inoltre, con grande sorpresa del gruppo di lavoro, l'icnografia incisa del tracciato di progetto. Un segno lineare e millimetrico è inciso sui tre livelli della crepidine a indicare il limite di posizionamento dei conci del filare superiore (fig. 5). La scoperta inedita alla letteratura è stata debitamente documentata con uno specifico rilievo pietra-pietra e con una catalogazione fotografica dei conci interessati dall'incisione. Il ritrovamento così documentato, è stato studiato come vero e proprio tracciato di cantiere, tecnica costruttiva antica in uso nei cantieri della Roma Imperiale e nelle sue province, come in quelle dell'Asia Minore (Inglese, Pizzo 2017). La scoperta è stata confrontata con altri ritrovamenti analoghi sempre in territorio armeno che hanno aperto nuove porte alla ricerca sulle tecniche e tradizioni edilizie e conoscenze di cantieristica antica in Armenia (Zerbini 2024).

La ricchezza di particolari e dettagli, la centralità del sito all'interno del centro urbano e la prossimità con la fortezza e tempio di Garni, fanno pensare alla chiesa come ad un luogo particolarmente importante. La posizione della chiesa rispetto al suo contesto territoriale avalla l'ipotesi di un uso parrocchiale o di rappresentanza ecclesiastica del sito, mentre si allontana l'idea di un impianto religioso a vocazione monastica, per i quali venivano predilette collocazioni a monte, o almeno a mezzacosta (come i vicini complessi monastici di Havuc' T'ari o Gelard). Infatti, mentre i monaci strutturano i loro insediamenti nel territorio creando una struttura a 'rete', la parte ecclesiastica vera e propria che fa capo



Fig. 4 Chiesa di Khumarajam a Garni, Armenia. Fotografia di dettaglio dei tre gradini della piattaforma basamentale di fondazione, o crepidine, in cui si nota l'alternanza bicroma dei conci e le loro grandi dimensioni. Fotografia dell'autore, 2022.

al *catholicos* si costituisce in strutture chiuse legate alle famiglie reali. Se si considera poi la valenza storica della città di Garni che già in periodo romano acquista un ruolo strategico-militare e che perpetua una funzione di preminenza nel periodo tardo, diventando sede vescovile e reale sotto la dinastia arsacide alla metà del IV secolo (Gandolfo 1973, p. 30), potremmo spingerci nell'ipotesi di un'appartenenza a quei sistemi: prima classico-romano, precedente al IV secolo (Helly, Rideaud 2021, p. 79), e poi vescovile-reale, con la funzione di chiesa di periodo tardoantico post IV secolo.

Per muovere tali ipotesi, vi è la considerazione che all'interno dell'eredità documentaria il monumento rappresenta il primo tra i documenti. La produzione di rilievi e la collezione del materiale d'archivio della letteratura di merito costituisce, infatti, una vera e propria eredità materiale del monumento: un'eredità che ne testimonia, ricostruisce ed esprime anche la sua diacronicità. Se le trasformazioni di un luogo o di un sito sono le tracce



Fig. 5 Chiesa di Khumarajam a Garni, Armenia. Fotografia di dettaglio dei tre gradini della piattaforma basamentale di fondazione, o crepidine, in cui si nota la presenza del tracciato inciso di progetto, icnografia. Fotografia dell'autore, 2022.

della storia e degli eventi trascorsi, il monumento ne è il primo dei testimoni e custode del valore sia materiale che immateriale. La chiesa di Garni, così evidentemente oggetto di trasformazioni, è esemplificativa di quanto il monumento architettonico sia una fonte storica primaria da consultare ed indagare, rivelatore e testimonianza fisica degli eventi. Per tale motivo il monumento deve essere indagato con precisione, e le osservazioni architettoniche ed archeologiche devono essere contestualizzate da un punto di vista territoriale e storico, aprendosi a connessioni culturali ad ampia scala. Le sole rappresentazioni schematiche utilizzate nello scorso secolo non possono essere utilizzate per studi di approfondimento, ma rimangono come testimonianza di una corrente di pensiero dell'epoca che inquadrava la ricerca dell'architettura armena all'interno di classificazioni tipologiche. Nel connubio 'monumento/documento' è custodita un'eredità, da leggere e raccontare. Il caso di Garni è esemplificativo di questo, e per tanto va letto come lente di una storia di trasformatio-

ni architettoniche che seguono i significati attribuiti all'interno di specifici contesti culturale e religiosi delle varie epoche. La chiesa di Garni testimonia un'eredità di tempo, di storia, di fatti e persone, così forte da diventare nome. Così, anche se apparentemente dimenticata e sconosciuta, ricordando quell'eredità dal nome, continua a vivere.

Novella Lecci

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

Introduzione

Il presente contributo esamina un complesso sistema insediativo medievale nell'area transcaucasica dell'Armenia medievale con particolare riferimento al periodo compreso tra il IX e il XIV secolo. La ricerca si concentra sulla relazione tra architettura e territorio mediante la realizzazione di rappresentazioni cartografiche tematiche e sezioni ambientali, in cui vengono confrontate alcune architetture situate nelle valli dei fiumi Debed e Joraget nella regione di LoŔi (Armenia settentrionale), e Arpa e Eġegis nella regione di Vayoc' Jor (Armenia centrale). Queste valli rappresentano importanti vie di penetrazione verso le aree montuose, diramandosi dai fiumi Kura e Aras, che costituiscono corridoi Est-Ovest tra il Mar Nero e il Mar Caspio. Dalla ricognizione delle architetture storiche di queste regioni, si possono individuare sistemi binati di fortezze e monasteri quali: Smbataberd e C'at'ac' K'ar , Pŕořaberd e Spitakavor, Kořaberd e Sanahin, Kayanberd e Halbat.

Obiettivo del contributo è formulare una prima serie di osservazioni preliminari che sono emerse nell'ambito del progetto *The Making of the Silk Road* (Nucciotti *et al.* 2015), nato dalla collaborazione tra l'Università di Firenze (Dipartimento di Architettura e Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo) e l'Università statale di Erevan (Dipartimento di Studi Culturali). La ricerca si avvale di un approccio meto-



Fig. 1 Paesaggio armeno: Monastero di Hnevank (Kurtan) a sinistra, e Monastero di Gndevank (Jermuk) a destra. Disegni dell'autore, acquerello, 2023

dologico che utilizza rappresentazioni grafiche non solo come strumenti descrittivi, ma anche come mezzi interpretativi per indagare le dinamiche insediative e territoriali.

Contesto geografico e storico dell'Armenia medievale tra il IX e il XIV secolo

L'Armenia si colloca nel Caucaso, una regione tra il Mar Nero e il Mar Caspio. Geologicamente, l'area ha un'origine vulcanica, caratterizzata da altipiani rocciosi, grandi corrugamenti e con vulcanici. Il territorio è attraversato da importanti fiumi, tra cui il Kura e l'Aras, che hanno storicamente costituito direttrici di collegamento Est-Ovest, e i loro affluenti, linee di penetrazione dell'altipiano, hanno rappresentato corridoi naturali determinanti nella scelta degli insediamenti (Hewsen 1997). Questo paesaggio, aspro e definito, ha influenzato profondamente la cultura e l'architettura armena (Alpago Novello 1986, cap. 1) (fig. 1).

Per comprendere il rapporto tra territorio, insediamento e architettura, si ritiene utile delineare brevemente il contesto storico dell'Armenia medievale, tra il IX e il XIV secolo, e rappresentare il quadro preso in esame in una cartografia schematica che ne evidenzia gli elementi presi in considerazione (fig. 2). Alla fine

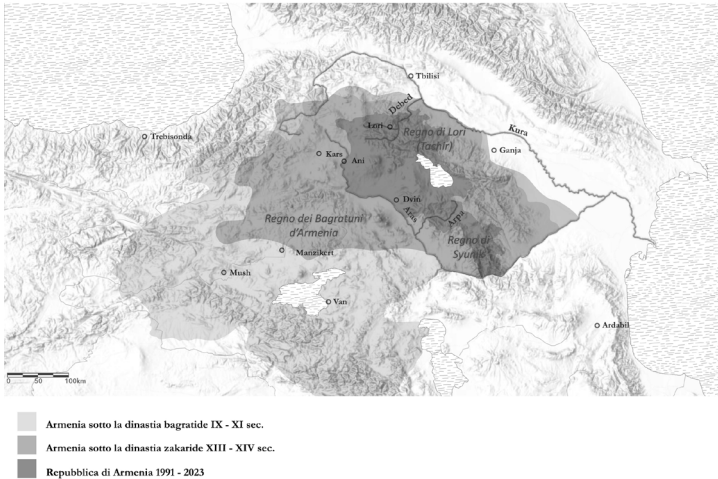


Fig. 2 Cartografia tematica che mostra l'estensione del territorio armeno tra il IX e il XIII secolo, confrontata con i confini della Repubblica di Armenia. Elaborazione dall'autore sulla base delle mappe di Bournoutian (2002).

del IX secolo, con la disgregazione dell'Impero islamico, il principe Ashot fonda il Regno Armeno di Bagratuni, con capitale Ani. Questo periodo è culturalmente fiorente, caratterizzato da una vivace attività edificatoria, che riflette l'unità tra popolo e territorio.

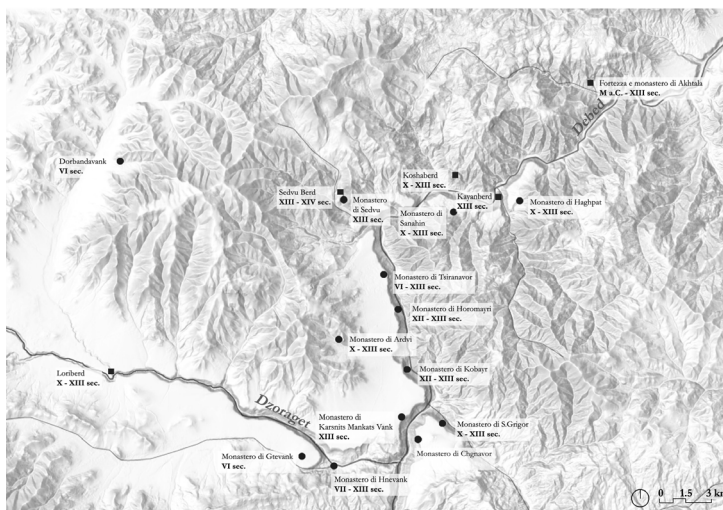
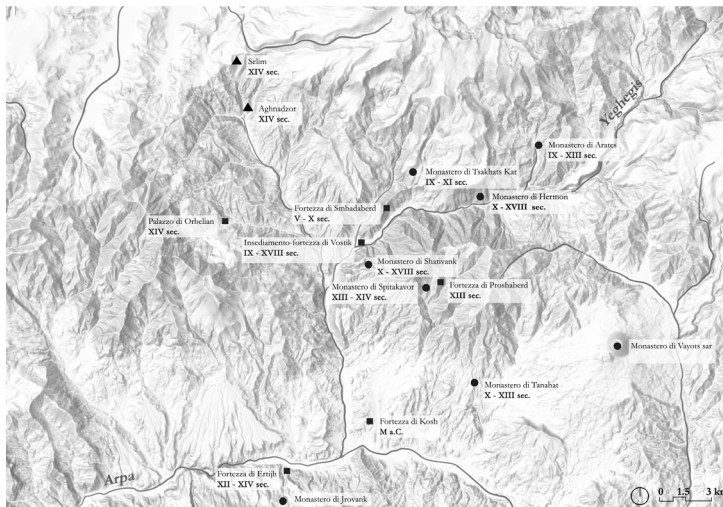
Il sistema sociale armeno è simile a quello feudale: i governatori locali, detti *nakhharar*, amministrano le terre che trasmettono per via ereditaria. Parallelamente, dall'adozione del cristianesimo nel IV secolo, si sviluppa una gerarchia ecclesiastica corrispondente a quella feudale: al principe corrisponde il *catholicos*, mentre i vescovi amministrano le terre appartenenti ai signori locali (Alpago Novello 1986, pp. 74-76). Nell'XI secolo, il territorio subisce invasioni che portano alla fine del Regno dei Bagratuni. Ani cade sotto il controllo bizantino e, nel 1064, viene distrutta dai Turchi, spingendo molti armeni, guidati dal principe Bagratide Ruben, a migrare in Cilicia, dove fondano la Nuova Armenia. Agli inizi del XIII secolo, Ani viene riconquistata da-

gli Zakaridi, vassalli del regno di Lori, inizialmente dipendenti dal Regno di Georgia, poi dai Mongoli, fino alla sconfitta subita nel XIV secolo contro le tribù turkmene. Nello stesso periodo, a Sud, si forma il principato della famiglia Ōrbelian nel Regno di Siwnik' (Bournoutian 2012, pp. 87-88).

Strumenti ed aree di indagine: Vayoc' Jor e Lori

Sono state individuate due aree di studio che presentano similitudini storico-geografiche in una prima mappa tematica in cui si evidenzia l'estensione delle aree di influenza politica-amministrativa su una cartografia di base descrittiva della morfologia del territorio e dei principali insediamenti. Successivamente, al fine interpretativo, sono state realizzate ulteriori rappresentazioni cartografiche tematiche di dettaglio e sezioni ambientali sulle aree selezionate, secondo metodologie consolidate nello studio dell'architettura e del paesaggio. L'elaborazione di tali rappresentazioni è infatti funzionale a sottolineare visualmente le relazioni fra le strutture costruite prese in considerazione, quali monasteri e fortificazioni, e gli elementi naturali che definiscono la morfologia del territorio, quali fiumi e orografia.

A Sud, nella regione Vayoc' Jor, è stata analizzata la valle dei fiumi Ełegis e Arpa, quest'ultimo affluente dell'Aras. A Nord, nella regione Lori, la ricerca ha seguito il fiume Joraget fino alla sua confluenza con il Debed, affluente del Kura (fig. 3). Queste due valli costituiscono importanti direttrici Nord-Sud, connesse a grandi vie di comunicazione Est-Ovest tra il Mar Nero e il Mar Caspio, rappresentate dai fiumi Kura e Aras. Si tiene a sottolineare che un riferimento essenziale per lo studio delle architetture, e l'elaborazione dei documenti grafici, è stato il lavoro sulle chiese armene condotto dal gruppo di cui faceva parte Paolo Cuneo, i cui risultati sono stati pubblicati tra la fine degli anni Settanta e Ottanta del Novecento.



● Monastero ■ Fortezza ▲ Caravanserraglio

Fig. 3 Cartografie tematiche del territorio attraversato dai fiumi Arpa e Elegis nella regione di Vayoc' Jor (in alto) e dai fiumi Debed e Joraget nella regione di Lòri (in basso). Dislocazione delle principali strutture architettoniche storiche nel periodo di riferimento, sulla base degli studi di P. Cuneo (1988). Elaborazione dell'autore.

Architettura religiosa e militare nella regione Vayoc' Jor

Il fiume Arpa è il corso d'acqua principale della regione Vayoc' Jor, il cui nome, secondo la leggenda, significa "Valle dei Sospiri", dalla parola armena *vay*, pianto (Orbelean 2012, pp. 16, 54). Questa regione, prevalentemente montuosa, è caratterizzata da profonde valli dove i corsi d'acqua hanno da sempre costituito l'ossatura per l'insediamento, sia in epoca antica che moderna. Il territorio è punteggiato da strutture medievali, principalmente religiose, ma anche da fortificazioni, palazzi e caravanserragli, rivelando che la regione riveste in quel periodo un ruolo politicamente ed economicamente strategico, connesso alle rotte commerciali, come viene confermato anche dagli studi e dalle ricognizioni sul paesaggio archeologico medievale (Babajanyan, Franklin 2019). L'edificazione di queste strutture si articola in due principali periodi. Il primo risale al X secolo, durante il quale il principe Smbat, fondatore del regno di Siwnik' sotto i Bagratuni, fa costruire la fortezza di Smbataberd e il monastero di Hermon. Nello stesso periodo vengono implementati anche i monasteri di C'alac' K'ar e Arates, che diventano importanti centri culturali e per la gestione agricola.

Il secondo periodo di attività edilizia si colloca nel XIII secolo, durante il dominio dell'Armenia zakaride, con il rafforzamento delle strutture preesistenti e la costruzione di nuove, grazie alle famiglie nobili degli Ōrbelean e P̄rošean. Quest'ultima famiglia erige il monastero di Spitakavor e la struttura fortificata di P̄rošaberdd, mentre gli Ōrbelean ampliano il monastero di C'alac' K'ar, l'avamposto di Smbataberd, e costruiscono il caravanserraglio di Selim, evidenziando l'importanza dei commerci per la regione. Le coppie di strutture C'alac' K'ar-Smbataberd e Spitakavor-P̄rošaberdd, fatte edificare dalle famiglie Ōrbelean e P̄rošean, sono caratterizzate da un monastero e una fortezza situati a pochi chilometri di distanza l'uno dall'altro (circa 2,5

km per C'alaç' K'ar-Smbataberd e poco più di 1 km per Spitakavor-Pröšaberđ).

Monasteri e fortezze sono in relazione visiva reciproca e strategicamente disposti per garantire la difesa. Alcune di queste strutture erano centri di grande rilevanza, come dimostra la loro stratificazione costruttiva: per esempio il monastero di C'alaç' K'ar, fondato nel X secolo, venne ampliato fino all'XI secolo con l'aggiunta di nuovi edifici.

Il complesso si divide in due gruppi di strutture: uno a Ovest, originariamente circondato da un muro, e uno a Est, distante circa 200 metri. Le chiese del gruppo occidentale sono le più antiche, mentre quelle del gruppo orientale, come la chiesa di San Giovanni il Battista (*Surb Karapet*), riportano stemmi familiari che testimoniano i donatori delle costruzioni (Cuneo 1988, pp. 396-399).

La fortezza di Smbataberd, situata su un crinale e naturalmente protetta dai canyon dei fiumi Artabun e Ełegis, viene edificata dal principe Smbat Bagratuni e successivamente rinforzata dagli Őrbelean (Yeghiazarian 1955, pp. 51-52). Oltre alla connessione visiva, vi era anche una connessione funzionale tra la struttura militare e il monastero: la fortezza riceveva infatti acqua tramite una condotta proveniente da C'alaç' K'ar.

Architettura religiosa e militare nella regione Lõri

Nella regione di Lõri, le sponde dei fiumi Debed e Joraget ospitano antiche fortificazioni come Axt'ala e Lõriberđ, la cui origine risale all'età del bronzo, ma che vengono principalmente rinnovate e potenziate in epoca medievale, contestualmente nuove strutture si inseriscono nel sistema preesistente, consolidando il controllo del territorio.

I primi monasteri della regione risalgono al VI-VII secolo, ma quelli che hanno avuto maggiore continuità storica e sviluppo sono Sanahin e Halbat, entrambi edificati nel X secolo sotto il

regno dei Bagratuni.

Tra il XII e il XIII secolo, la rete monastica si espande con la costruzione di nuovi centri di culto e l'ampliamento di quelli esistenti, distribuiti lungo l'altopiano e sul crinale del canyon, a una distanza di circa 3 km l'uno dall'altro. Il monastero di Sanahin, fondato da monaci armeni in fuga da Bisanzio, viene ampliato fino al XII secolo, diventando anche sede vescovile. La sua struttura si sviluppa in più fasi, con l'aggiunta di diversi ambienti nel corso dei secoli (Cuneo 1988, pp. 290-294).

Un altro esempio rilevante è la fortezza di Košaberđ, situata sulla riva opposta del fiume Debed rispetto al complesso di Sanahin. Si ritiene che il presidio difensivo sia stato costruito tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, durante il regno di re Anoghin, e che avesse una funzione complementare al monastero, con cui forma un sistema di difesa in posizione duale. La relazione tra il monastero di Halbat (Cuneo 1988 pp. 302-308) e la fortezza di Kayanberđ segue lo stesso modello di interdipendenza tra potere religioso e militare. Il castello di Kayan, costruito nel XII secolo, si trova su un'altura vicina ad Halbat, e garantisce la protezione del complesso religioso. La posizione strategica della fortezza, che domina la valle, permette un controllo visivo sul territorio circostante e funge da presidio difensivo per Halbat.

Considerazioni

Nel presente lavoro sono state analizzate, attraverso l'elaborazione e l'interpretazione di rappresentazioni dedicate, la costruzione di sistemi di fortificazione territoriale di due aree geografiche distinte, Vayoc' Jor e Lori, rispettivamente a Sud e a Nord dell'attuale Repubblica di Armenia, che presentano caratteristiche comuni dal punto di vista geografico e storico, pur mantenendo elementi di specificità. In entrambi i casi in periodo medievale

si assiste alla costruzione, o l'implementazione, di fortificazioni e di presidi ad esse connessi, spesso costituiti da strutture monastiche.

Nell'edificazione di queste strutture religiose e civili, tra loro costruttivamente relazionate, l'architettura diventa testimonianza materiale di una struttura sociale in cui i poteri temporale e spirituale sono strettamente connessi: i centri monastici si configurano come fervidi centri di sviluppo dove viene custodita e tramandata la cultura e luoghi di riferimento nella gestione delle risorse del territorio per le attività produttive e di lavorazione. Talvolta posizionati su rotte commerciali, sono inoltre funzionali alla gestione di tensioni politiche e militari, garantendo un rapporto con la popolazione locale e il potere amministrativo secolare (Pogossian 2015).

Come evidenziano le cartografie tematiche elaborate, seppur con attività costruttiva ad intensità variabile, tra il X e il XIV secolo la logica insediativa si mantiene coerente: una prima fase, nel X-XI secolo con l'istituzione del regno indipendente dei Bagratuni; e una seconda fase, nel XIII secolo, in cui lo stato è meno coeso, aumentano le minacce di invasioni nemiche, e le famiglie nobiliari (Zak'arean, Ōrbelean e P'rošean), allora alleate con i mongoli, avendo giovato della nuova tratta commerciale con l'Oriente (Evans 2018, p. 32), rafforzano i loro possedimenti in sinergia con i centri religiosi.

Questi due periodi mettono in luce l'esigenza di consolidare il controllo territoriale, con la costruzione di presidi lungo i fiumi che attraversano l'altopiano montuoso. Le fortificazioni si trovano solitamente situate su alture dove le pareti rocciose ne costituiscono una prima naturale difesa ostacolandone l'accessibilità e dove, allo stesso tempo, la posizione elevata favorisce il controllo visivo sul territorio circostante. Le strutture sono inoltre spesso parte di un sistema di fortificazione più complesso che include

i centri monastici, spesso situati sul versante opposto della valle, rispetto ai quali sono in posizione di visibilità reciproca (fig. 4). Le sezioni ambientali e le viste aeree del territorio dei casi analizzati confermano una struttura territoriale in cui i monasteri sono situati a mezza costa, vicini alle aree produttive, mentre le fortezze, collocate più in alto, si ergono isolate sulle sommità montuose a protezione delle risorse sottostanti (Zarian 1988).

Rispetto al sistema di controllo del territorio e alle strutture difensive, emergono dei principi comuni tra le regioni analizzate e altre aree dell'Armenia quali la regione Tavuš o la regione Syunik' che individuano un processo di fortificazione tipicamente medievale evidente a partire dal X secolo ed esteso ad un'area più ampia (Zarian 1986; Aleksanyan 2024). Tra le caratteristiche comuni si riconoscono le strategie insediative che sfruttano la conformazione del territorio e le risorse naturali a disposizione, ma anche la combinazione tra monasteri e strutture difensive.

La dinamica insediativa, che può essere definita di incastellamento, riflette una struttura sociale gerarchica e feudale, assimilabile a quella sviluppata in Europa nello stesso periodo. Tuttavia il caso armeno mostra dei tratti distintivi: le strutture secolari spesso sono abbandonate precocemente e sono periferiche rispetto ai nuclei abitativi, mentre i monasteri, distribuiti a rete lungo le valli, hanno garantito nel tempo funzioni di controllo e gestione territoriale, oltre a una più duratura persistenza. Sebbene la reciproca influenza tra il cosiddetto Oriente e Occidente rimanga oggetto di dibattito (Cuneo 1968), appare indubbio che i rapporti commerciali e culturali erano stretti e che, anche l'infrastrutturazione del territorio armeno rifletta caratteri che, seppur reinterprete, costituiscono degli aspetti culturali comuni che travalicano i confini politici.

Le due regioni esaminate esemplificano un modello di organiz-

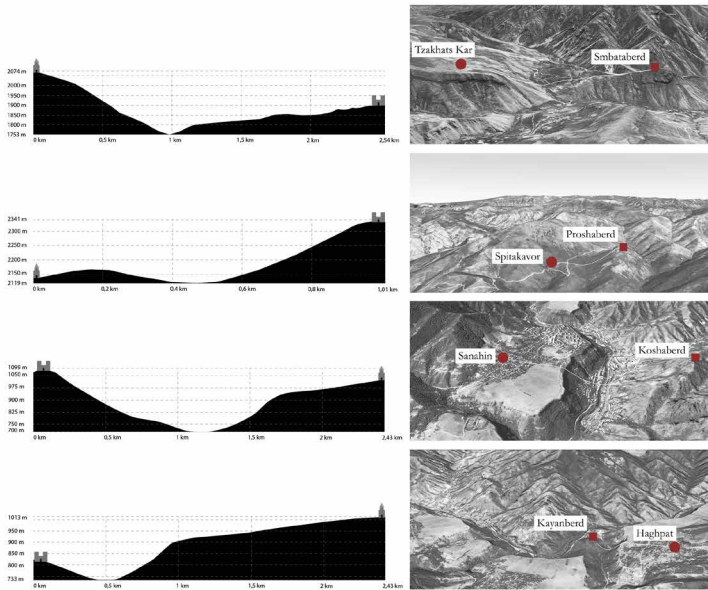


Fig. 4 Sezioni territoriali e rappresentazioni a volo d'uccello del territorio e della relazione binata fortezza-monastero tra le strutture architettoniche analizzate nella regione di Vayoc' Jor (Smbataberd - C'alac' K'ar; Proshaberd - Spitakavor), e nella regione di Lori (Koşaberd-Sanahin; Kayanberd- Halbat). Elaborazione dell'autore sulla base dei dati morfologici di Google Earth.

zazione territoriale che merita ulteriori approfondimenti, specialmente per quanto riguarda lo studio delle strutture difensive, finora meno trattate rispetto alle architetture religiose.

TRASFORMAZIONI

**TOPOS TRA LEGITTIMAZIONE DEL SACRO E
CONSACRAZIONE DELL'UOMO NUOVO. IL MONASTERO
DI SEVAN E LA CASA VACANZE PER SCRITTORI SUL
LAGO SEVAN**

Chiara Simoncini

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

Il lago Sevan, il più grande lago d'acqua dolce del Caucaso ed uno dei più grandi laghi di alta quota del mondo, rappresentava una risorsa idrica estremamente importante per tutto il territorio armeno. Le sue acque erano cruciali per l'approvvigionamento idrico e l'irrigazione agricola e, già agli inizi del 1910, l'ingegnere armeno Sugjas Manasserjan riconobbe nella potenziale risorsa idrica del lago una questione chiave per l'economia armena. L'elevazione del bacino rispetto alla fertile, ma arida Valle dell'Ararat, e le limitate risorse energetiche del paese, furono questioni di grande dibattito per gli ingegneri dediti ad esplorare nuovi metodi di sfruttamento intensivi della maggior risorsa naturale presente nel territorio: l'acqua.

L'acqua poteva, grazie alla differenza di quota tra la posizione del lago e quella della valle, essere utilizzata come potenziale fonte di energia idroelettrica, mediante lo sfruttamento di un sistema di centrali idroelettriche a cascata. L'Armenia assunse così un ruolo di spicco nel periodo di elettrificazione socialista che caratterizzò la politica sovietica, in particolar modo intorno agli anni Venti e Trenta del secolo scorso. L'elettrificazione divenne una componente chiave del programma di modernizzazione economica ed industriale dell'Unione Sovietica, che mirava a trasformare le repubbliche socialiste sovietiche, tra cui le regioni del Caucaso, in economie moderne ed industrializzate.



Fig 1. Foto dell'Isola Sevan, 1920. Fonte: Archivio privato di Hovik Charkhachjan online digital archive (<https://charkhchyan.wordpress.com/2014/04/11/%D5%AF%D5%B2%D5%A6%D5%AB%D5%B6/>)

In circa settanta anni si andò definendo una linea di costa completamente differente, che trasformò l'isola del monastero arroccato di Sevan, in una penisola affacciata sulle acque del lago. La deviazione delle acque e la riduzione del suo livello ebbero significative conseguenze ambientali, oltre che paesaggistiche, mettendo a rischio l'ecosistema acquatico, la flora e la fauna del territorio, nonché le piccole economie locali, come la pesca. Il lago, nel contesto dell'elettrificazione socialista armena, potrebbe essere assunto come un caso esemplare di quell'applicazione delle politiche sovietiche di sfruttamento intensivo delle risorse naturali volte al raggiungimento degli obiettivi di sviluppo economico e industriale, nell'insieme di quelle azioni di successo che non tenevano conto delle implicazioni ambientali e sociali a lungo termine, che tendevano a dar maggior importanza ai benefici immediati della produzione di ammodernamento industriale. La sconfitta della natura, il superamento delle risorse naturali, si fecero simbolo del trionfo del nuovo uomo socialista e del progresso tecnologico della superiorità del modello sovietico. Le grandi opere ingegneristiche, inclusi i progetti idroelettrici, divennero dunque testimonianze del potere trasformato del socialismo scientifico, capace di dominare la natura per il bene della collettività.

Questi progetti riflettono dunque le tensioni e le contraddizioni del modello di sviluppo sovietico, caratterizzato dalla ricerca di un progresso tecnologico che doveva essere promosso anche a discapito dell'equilibrio ecologico e della sostenibilità ambientale a lungo termine, definendo i tratti di quello che venne poi chiamato "problema Sevan" (Babayan *et al.* 2005), che negli anni Sessanta, rese evidente il disastro ambientale in corso, rendendo necessario un intervento del Comitato Centrale per la protezione e la razionalizzazione dell'utilizzo delle acque. La trasformazione irreversibile dell'isola era dunque divenuta parte di quel sistema di luoghi e di quella messa in atto di politiche, capaci di narrare il trionfo dell'uomo sovietico, il miglioramento delle condizioni di vita all'interno delle dinamiche sovietiche, in un paesaggio intessuto di racconti mitologici e dell'identità vernacolare religiosa e costruttiva armena. Proprio questo paesaggio, lungo la costa Nord-Ovest del Sevan, fu protagonista della fondazione delle due chiese di quello che poi diventò il monastero di Sevan, voluto da Grigor Lusavorič¹: la chiesa della Resurrezione (*Surb Harut'iw'n*), oggi dichiarata solo nelle sue rovine a terra, e quella dedicata a San Giovanni Battista (*Surb Karapet*)², di cui non si ha più alcuna traccia. Oggi si conservano, oltre a diverse pittoresche rovine, due chiese che erano parte del monastero di Sevan una dedicata alla Santa Madre di Dio (*Surb Astvacacin*) e una con dedicazione ai Santi Apostoli (*Surb Arak'eloc'*). Sul lato occidentale qualche rovina richiama la presenza di un *gavit'*. Di fronte al *gavit'* le antiche celle conventuali

¹ San Gregorio l'Illuminatore è stato un vescovo cristiano orientale, apostolo degli armeni, fondatore e santo patrono della Chiesa apostolica armena.

² *Surb Karapet*, letteralmente il Santo Annunciatore, è identificabile con la figura di Giovanni Il Battista, asceta, figlio di una famiglia sacerdotale ebraica.



Fig. 2: M. Mazmanjan e amici sul lago Sevan, al ritorno dalla Siberia 1955. Fonte: Archivio M. Mazmanjan

rimangono dichiarate nelle loro rovine oggetto di un restauro del 1956 che ne fermò lo sgretolamento, mettendo in sicurezza le creste murarie a doppio paramento. Negli anni Trenta del Novecento questo luogo mutò radicalmente, il monastero cessò di essere attivo e iniziò la costruzione di una casa vacanze (*dom otдыхa*) per gli scrittori. La costa Nord del lago rappresenta dunque un sito di forte valenza simbolica sia per gli aspetti legati al sacro sia per la sua trasformazione del paesaggio e delle sue architetture. Proprio questo paesaggio, così denso di implicazioni religiose e dunque culturalmente identitarie negli anni trenta del Novecento accoglie la costruzione della casa vacanze che avrebbe dovuto ospitare i letterati sovietici, dediti alla celebrazione del nuovo mondo socialista. Apparentemente la scelta di questo luogo per la casa vacanze, per quanto legata all'immaginario in via di costituzione dell'uomo sovietico, trova le sue radici in un sito millenario, ed, è proprio in questo percorso che ritroviamo una sorta di sdoganamento del *topos* del luogo sacro. La memoria viene posta a legittimazione del progetto sovietico che però, non può obliterare le radici religiose, e così, l'apparente paradosso si ritrova nel radicamento di quel futuro della

società tanto ricercata, che aveva dichiarato la religione quale *opium des volks*, e che invece, in un certo senso, ritrova, nella forza della sacralità del luogo, il trionfo del simbolo.

La vicinanza della casa vacanze sovietica a un luogo di tale rilevanza religiosa avrebbe potuto suggerire una continuità culturale, seppur reinterpretata in chiave sovietica e dunque sviscerata da quella corrispondenza col sacro che lo spazio liturgico racchiudeva, definendo un legame stretto tra la creazione intellettuale neo sovietica ed un passato storico che, seppur distante dal mondo socialista, connotava quel particolare luogo in un modo unico. Il paesaggio montano lacustre rappresentava dunque uno dei paesaggi più suggestivi del Caucaso meridionale, custode di una bellezza rara nel suo genere, che avrebbe offerto un rifugio tranquillo e rigenerante, ideale per motivare la creatività e l'ispirazione letteraria necessaria a quella produzione intellettuale ricercata dal sistema politico sovietico. Le case vacanza destinate a questo genere di riposo colto, appannaggio di una certa *élite*, erano difatti destinate alle attenzioni che il regime rivolgeva ad alcuni rappresentanti di quelle attività, e di quei mestieri, che erano considerati influenti e strategici ai fini della realizzazione dell'immagine del regime sovietico, in particolare modo quelle associazioni di lavoratori creativi, tra cui quella degli scrittori, che si vennero a creare con il decreto staliniano del 1932. Il turismo sovietico, lontano da quella concezione inoperosa dell'ozio borghese occidentale, fu dunque uno strumento ideologico capace di generare identità, in quella società moderna così fortemente cercata, e con essa un forte attaccamento alla terra natia ed ai suoi paesaggi fortemente radicati all'identità culturale, come le inquadrature uniche che le architetture del monastero concedevano, e che dovevano essere, di volta in volta, celebrati. Rivolgersi alla natura (Geisler 2014, p. 1) fu così uno degli aspetti caratteristici della cultura sovietica, seppur segnato da apparenti



Fig. 3: Fotografia della nuova sala ristoro sulla penisola, anni '70. Fonte: Archivio Nazionale d'Armenia

tensioni intrinseche. Se la natura poteva difatti essere antidoto alla città moderna e cura dalle “malattie della civiltà” (Geisler 2014, p. 2) risultato della sua alienazione dalla vita urbana, si rivelava al contempo contraddetta da quell’imperativo della trasformazione, della rapida industrializzazione ed urbanizzazione, che furono perni fondamentali del progetto socialista sovietico. La casa vacanze per scrittori non era dunque solo un luogo di relax, scelto per la sua grande partecipazione alla natura armena, ma una strategia capace di riunire scrittori ed intellettuali in un ambiente intellettualmente vivace ed al contempo controllato, figlio dell’applicazione di una politica economica di grande spicco e dunque per questo luogo prego di quelle direttive ideologiche da celebrare.

La scelta, dunque, di un luogo isolato, ma storicamente e culturalmente rilevante, come la penisola di Sevanavank’, divenne uno degli aspetti fondativi di quell’ambiente intellettuale, allineato ai valori sovietici, composto da scrittori e letterati, che si andò definendo a partire dagli anni Trenta intorno alla casa vacanze, ricordiamo tra questi Vasiliji Grossman, Osip Mandel’stam o ancora esponenti europei come Jean-Paul Sartre, Simone de Beau-

voir. Lungo il crinale della penisola un sentiero conduceva dalle costruzioni medievali fino al lago, attraverso un sistema di scale, stretto tra i due volumi che costituivano il complesso della casa vacanze. La natura era così connessa all'architettura e, nella discesa fino al lago, l'ospite era guidato in uno sguardo intenzionale, non più largo, ma mirato e definito da quella cornice composta dagli edifici sovietici che, come in un unico abbraccio, era capace di tener insieme il lago ed il suo monastero dalle pietre nere e focate. Proprio tale percorso, seppur rivolgendosi verso il lago, aveva anche nell'antico monastero un'attrazione almeno panoramica. Rivelava inoltre quanto fosse stato tenuto in considerazione nella progettazione sovietica del luogo. Quando nel 1932, su progetto degli architetti armeni M. Mazmanjan e G. Kochar³, iniziò la prima fase di costruzione della casa vacanze destinata al riposo colto della *nomenklatura*, che venne poi ultimata successivamente in una seconda fase agli inizi degli anni Sessanta, l'Unione Sovietica era impegnata in un processo di reinterpretazione del passato.

La costruzione di nuovi volumi in prossimità di un monumento storico era spesso parte di un tentativo più ampio che interessava l'intera memoria storica delle Repubbliche.

Il passato, riformulato nella sua integrazione con il nuovo mondo architettonico di regime, veniva dunque ridimensionato e legittimato anche nel suo aspetto del sacro e dunque adattato alle nuove realtà e priorità sovietiche, proprio come nel caso della costa del lago Sevan. Pur mantenendo, dunque, il monastero la sua importanza ed il suo valore di memoria storica, la costruzione della casa vacanze rappresentava una forma di modernizzazione e appropriazione culturale del luogo su cui si trovava il sistema architettonico religioso, in linea con la volontà sovietica

³ Tra altro si veda: Mazmanjan 1929; Doluchanjan 1980; Grigorjan 1986.



Fig. 4 Vista della costa dal lago, 1950 Fonte: Archivio M. Mazmanjan

che intendeva controllare la narrativa storica e lo sviluppo della sua memoria per quel nuovo uomo socialista che si stava via via definendo. Sotto la guida di Joseph Stalin, durante i primi decenni del 1900, venne difatti messa in atto una stringente revisione storica, che si inseriva all'interno di una più ampia campagna di propaganda e controllo ideologico destinato a consolidare il potere del leader sovietico. La manipolazione dei fatti storici, e la loro reinterpretazione, permetteva di servire quegli scopi politici contemporanei che riflettevano la visione ufficiale del Partito Comunista e promuovevano il culto della personalità del leader in carica, anche tramite la cancellazione, dai documenti ufficiali, di coloro che avevano minato l'immagine invincibile del regime, come Lev Trockij, uno dei principali organizzatori della Rivoluzione d'Ottobre, che fu completamente eliminato dalla trattazione storica ufficiale, ritoccando fotografie e documenti ufficiali. La cultura, così strettamente controllata, rifletteva la narrativa storica ufficiale, che si andò definendo anche attraverso "Le grandi purghe" (1936-1938), di cui furono vittime anche i due architetti armeni che si occuparono della progettazione della casa vacanze, dove molte figure avversarie per questioni politiche o storiche, che non si adattavano alla trattazione ufficiale,

furono eliminate fisicamente e moralmente, attraverso accuse di tradimento e crimini contro lo stato.

La censura consentiva dunque unicamente una conformità alla linea sostenuta dal partito, che doveva essere celebrato nei suoi trionfi, come nel processo di elettrificazione che aveva di fatto determinato un nuovo paesaggio dimentico del precedente sistema naturale e dunque cieco del disastro ambientale che si stava compiendo lungo le sponde del lago Sevan. Il monastero rimase una visione del passato, una testimonianza dell'antico che era stato superato dalle politiche sovietiche di trasformazione irreversibile del paesaggio. Il territorio del lago da luogo culla di quella cultura identitaria storica armena fu trasformato in testimonianza viva del trionfo dell'azione dell'uomo socialista. Una forza trasformata capace di diventare voce per quegli scrittori che, lungo la riva del lago, dovevano trovare quei racconti capaci di plasmare la nuova identità secondo i desideri dello stato.

Alessandra Vezzi

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura

L'articolo rappresenta uno degli esiti di studi, analisi e scelte progettuali affrontate all'interno della missione italiana MAECI dal titolo *The Making of the Silk Road*, dell'Università degli Studi di Firenze, con un lavoro congiunto fra dipartimento SAGAS e dipartimento DIDA¹. L'area di studio, sita nella regione della Vayoc' Jor, è rappresentata dal sistema territoriale della valle dell'Arpa.

In particolare, il lavoro proposto si misura con il monastero di Arates, dove si è arrivato a suggerire una istanza progettuale per la sua rifunzionalizzazione e restauro² (fig. 1). Un lavoro complesso che parte dalla fase della conoscenza, attraversa la comprensione del contesto del sito ed approda ad una ipotesi progettuale che tramuta la storicità della funzione in una, auspicio, plausibile proposta di riuso e restauro.

Nella regione armena del Vayoc' Jor più precisamente individuato nella così detta Valle dell'Arpa, si trova il complesso monastico di Arates localizzato all'interno dell'omonimo villaggio, posto a 2000 metri sul livello del mare alle fonti del fiume Martuni. La toponomastica di quest'ultimo rimanda ad una possibile via di

¹ Dipartimento di Storia Archeologica Geografia Arte e Spettacolo, direttore della missione Michele Nucciotti; Dipartimento di Architettura, capofila del progetto Cecilia Luschi

² Il contributo è estrapolato anche dalla tesi di architettura dal titolo *La forma nel Tempo: Arates – Armenia* dell'autrice: un nuovo centro scientifico di studio e sviluppo da realizzarsi attraverso il recupero e la rivitalizzazione del monastero di Arates, ad oggi in stato rudere.



Fig. 1 Monastero di Arates. Progetto della chiesa della Santa Madre di Dio (*Surb Astvacacin*). Rendering dell'interno che enfatizza il reticolo di aperture gnomoniche orientate ad est e caratterizzanti il prospetto esterno principale. Elaborati tratti dalla tesi dell'autore, con titolo *La forma nel Tempo: Arates - Armenia*.

comunicazione che costeggiava il fiume verso nord, collegando il monastero con il paese Martuni sull'altopiano del lago Sevan. Il villaggio di Arates è caratterizzato per la maggior parte da edifici agricoli, ruderi di residenze, frutteti di peri e meli ed è costellato da vari episodi incastonati nel terreno che rimandano ad una vita ormai decaduta, afferente all'antica comunità monastica. Esempi di questa preesistenza si individuano lungo la strada a

Nord, osservando il simbolo dell'antico confine della proprietà del monastero segnato da una croce fiorita scolpita su pietra di grandi dimensioni o più a Sud, dove un piccolo edificio residenziale si erge sui resti di una struttura antica già esistente. Inoltre, lungo il fiume si possono osservare vasche scavate nella pietra che fanno pensare alla presenza di un antico mulino e resti di un probabile punto di attraversamento che collegava le due impervie sponde del torrente (Luschi, Vezzi 2025).

Il fiume Martuni scorre a Ovest del monastero. Quest'ultimo è posto più in alto ed è situato in una posizione di controllo della valle verso Sud. Le vette delle montagne circostanti superano i 2600 metri abbracciando il villaggio da Nord con tutta la loro imponenza (Vezzi 2020).

Il monastero di Arates, storicamente, viene identificato come uno dei complessi monastici più importanti della provincia insieme ai siti di Noravank' e C'alac' K'ar, ciascuno caratterizzato da un diverso ruolo a servizio del territorio. La valle si presenta gerarchizzata (Penco 1991) secondo le attività degli insediamenti monastici: a Noravank' era allocata una fiorente attività manifatturiera; C'alac' K'ar era un luogo favorevole per l'estrazione di cava e l'artigianato specializzato, mentre Arates era un centro scrittoria di epoca medievale volto allo studio, alla scrittura e alla conservazione dei manoscritti che costituivano il patrimonio culturale locale. Le incisioni a parete, infatti, documentano la sua attività di *scriptorium* fino al XVII – XVIII secolo ed attualmente molti manoscritti provenienti da questo sito vengono conservati al Matanadaran - Istituto Mesrop Mashtots di manoscritti antichi di Yerevan.

Anche se ad oggi si trova in stato di rudere, Arates risulta essere un luogo attrattore di studiosi, archeologi e turisti sia locali che stranieri provenienti da tutto il mondo per ammirare le sue splendide rovine.

Dal punto di vista architettonico compositivo il monastero è caratterizzato dalla chiesa di San Sion a nave unica con cappelline laterali, da una seconda chiesa a pianta centrale cupolata della Santa Madre di Dio (*Surb Astvacacin*), da un *gavit* antistante quest'ultima e da una zona intermedia voltata collegata a due cappelline sul lato orientale. Le due chiese hanno l'orientamento Est-Ovest disponendosi in direzione Sud rispetto al nucleo monastico (fig. 2).

I recenti studi sull'architettura armena permettono di definire la struttura di San Sion (*Surb Sion*) con la sua parte basamentale (primo nucleo di fabbrica attestato al IV - V secolo) come afferente al periodo formativo (Hasratian 2010). La sua organizzazione architettonica è ben definibile come chiesa con portico, che verrà successivamente modificata fino all'attuale composizione (Hasratian 1978). La conformazione spaziale a cui si può fare riferimento è strettamente connessa a quella delle chiese situate nel Nord dell'Armenia in posizioni strategiche di controllo, testimoniando un irraggiamento dell'esperienza architettonica che va da Nord a Sud (Alpago Novello *et al.* 1986). I successivi ampliamenti verranno poi identificati nella realizzazione della chiesa della Santa Madre di Dio nella definizione l'ambiente intermedio posto tra le due chiese ed infine nella costruzione nel 1270 del *gavit* (Toramanian 2013).

Nel 1988 i rilievi di Paolo Cuneo testimoniano lo stato del complesso che ad oggi ha ulteriormente perduto la maggior parte delle coperture, una parte del muro Sud della chiesa Santa Madre di Dio e i muri d'ambito del *gavit* (Cuneo 1988, pp.382-383). Attraverso la vista del sacco murario è stato possibile individuare le diverse tecniche costruttive utilizzate per la sua costruzione (Carbonara 2004). Si può notare l'impiego di conci nelle aree della chiesa di San Sion e l'ambiente intermedio, mentre l'uso di lastre per quanto riguarda il rivestimento interno ed esterno



Fig.2 Monastero di Arates. Stato di fatto, vista generale del prospetto est. Dove si possono notare le differenti tecniche costruttive delle varie fasi di ampliamento della struttura fra i secoli IV e XIII. Foto dall'autore.

della chiesa Santa Madre di Dio. L'alto valore storico-culturale che le rovine del complesso monastico di Arates esprimono ancora oggi è uno degli aspetti fondamentali su cui si è basata la ricerca per individuare il miglior atteggiamento di recupero e funzionalizzazione, partendo dall'eredità territoriale e dalla storia architettonica che quelle pietre o quei lacerti riescono ancora a raccontare (Nucciotti *et al.* 2015).

L'idea progettuale, facendosi carico della dimensione storica del sito, ha puntato su un'azione di rilettura degli stilemi tradizionali architettonici in chiave contemporanea salvaguardando il ruolo di Arates come centro culturale e culturale. La caratteristica stereotomica degli edifici armeni conferisce compattezza alla struttura diacronica che man mano si allinea secondo giustapposizioni su un terreno terrazzato.

Il perimetro di muri serrati aperti solo da finestre gnomoniche, chiude l'insediamento in una cortina geometricamente netta

poggiata su una piattaforma basamentale rastremata in tre degradazioni. L'apparecchiatura muraria in basalto locale di colore scuro sembra una opera quadra che non lascia spazio alle connessioni di malta. L'apparato decorativo, sobrio e grave nella porzione più antica, è espresso pienamente nella parte del *gavit'* e della chiesa a pianta centrale della Santa Madre di Dio. Nicchie diedriche (Cuneo 1988) fiancheggiano su due lati le aperture absidali e scandiscono il muro di chiusura a valle, mentre cornici e archi dalle corone semi ottagonali, si saldano alla facciata secondo mensole modulate da listelli e gusci (Sahinian 1967).

Il prospetto ci offre sopra-porta una apertura slanciata con una serie di cinque fori in fila verticale, poi in parte coperti dal passaggio delle strutture arcate del *gavit'*, ultimo corpo di fabbrica, a pianta quadrata, lastricato di tombe scolpite, e che viene aggiunto estrolettendo tutto il sistema in linea (Harouthiounian 1975; Luschi 2017). Lo studio geometrico ha suggerito le altezze massime delle coperture e del tamburo pronunciato che sormontava la chiesa a pianta centrale (Zerbini 2024).

La religiosità del sito e la sua dimensione spirituale sono ancora oggi molto sentite e partecipate, ne sono testimonianza le numerose candele disseminate per tutta la struttura. Intorno varie *xac'kar* (*khachkar*) dalle croci fiorite, si succedono in uno caotico stato di abbandono insieme a molte sepolture finemente istoriate (Kiesling, Kojian 2001).

Quanto appena riassunto ha delineato la direzione del progetto, fermando dei concetti chiave: doveva essere ricostituita una chiesa, l'intervento avrebbe dovuto riproporre l'idea di compattezza e di densità come l'impianto originale, l'aggiunta funzionale necessaria avrebbe dovuto riproporre una linea compatta come la struttura antica e la funzione principale avrebbe dovuto riproporre quell'idea di *scriptorium* che poteva oggi essere rappresentato da un centro di ricerca e salvaguardia del patrimonio

locale e delle varie realtà storiche che sono state rintracciate nel territorio afferente al monastero antico. In ottemperanza a quanto appena annotato, il progetto si compone da due corpi di fabbrica: uno composto dalla struttura dell'antico monastero con il suo ampliamento e uno di nuova costruzione, scegliendo di utilizzare, in continuità con le parti antiche, la pietra locale come materiale di costruzione. Così, con le sue sfumature grigie, la pietra si confonde tra le imponenti montagne circostanti. Allo stesso tempo però la volta in rame della chiesa della Santa Madre di Dio con il suo colore spicca, per segnare una preesistenza che mantiene la sua funzione originale. All'interno della chiesa di San Sion, invece, viene proposta l'inserzione di tutti i nuovi ambienti legati allo studio e alla lettura, in riferimento alla sua funzione storica di *scriptorium*. Saranno ospitati libri che riguardano il patrimonio culturale dell'area circostante, facendo diventare il complesso un centro di riferimento per gli studi teologici, architettonici e archeologici (fig. 3).

A servizio dell'attività di studio, con la presenza di sale collettive e aree di laboratori dedicati alla ricerca viene progettato il secondo corpo di fabbrica formalmente parallelo rispetto al prospetto dell'antico monastero.

La pianta del piano terra si caratterizza nella massa dei muri del complesso monastico che si contrappongono alla nuova struttura. Esternamente l'edificio si presenta compatto, come circondato da mura, caratterizzato da conci e lastre in pietra di basalto che differiscono volutamente per dimensione e colore da quelli dell'impianto monastico antico. In modo particolare si notano inoltre le differenze formali e materiche del sistema delle coperture, soprattutto in corrispondenza della chiesa caratterizzata da una volta rivestita, come detto, in lastre di rame che si staglia rispetto alle falde in ardesia della restante struttura. Il disegno dell'andamento delle coperture fa riferimento per la sua forma al



Fig. 3 Monastero di Arates. Progetto della chiesa di San Sion nella nuova funzione di biblioteca del centro studi. Elaborati tratti dalla tesi dell'autore, con titolo *La forma nel Tempo: Arates – Armenia*.

disegno iniziale delle nicchie diedriche, tema decorativo locale. Infatti, le coperture sono state pensate in modo da differenziare l'episodio della chiesa con quello delle attività di studio. La copertura della nuova struttura non oltrepassa mai l'altezza della chiesa, gerarchizzando così gli edifici secondo eminentialità (Sahinian 1967). La chiesa della Santa Madre di Dio, infatti, riconquista la sua importanza con la sua grande verticalità enfatizzata dalla sua volta strombata ed il reticolo di aperture orientate che ricordano le finestre gnomoniche presenti nelle chiese armene. Attraverso un sistema di pieni e vuoti, la luce che viene filtrata illumina l'aula interna e si riverbera sulle superfici intonacate dell'intradosso della calotta e delle pareti di nuova costruzione.

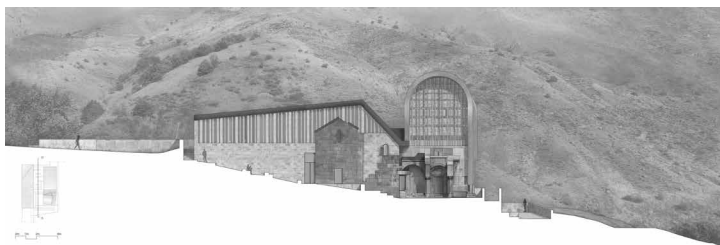


Fig. 4 Monastero di Arates. Vista complessiva del prospetto di progetto, si evidenziano le gerarchie degli edifici, dove la chiesa assume il ruolo preminente sul profilo generale, perpetuando la tradizione ancora sentita di luogo sacro. Elaborati tratti dalla tesi dall'autore, *La forma nel Tempo: Arates – Armenia*.

La luce viene modulata anche nell'area dello *scriptorium* realizzato nell'ampliamento della nuova struttura strettamente connessa a San Sion, cercando di riproporre come veniva regolata la luce in origine; questa entra sul lato orientale grazie alle grandi aperture verticali e sul lato occidentale per mezzo delle vetrate schermate da un sistema scandito da elementi verticali orientati che seguono l'andamento della falda della copertura (fig. 4). Questa scelta progettuale fa riferimento ancora alla forma delle nicchie diedriche, che si svuotano, diventando elementi di schermatura e ritmando ai prospetti.

Parallelamente nel blocco di nuova costruzione si individua l'esuberante parete del *lapidarium* con intradosso voltato interamente intonacato di bianco, come un grande guscio cela nella sua parte retrostante il collegamento verticale agli ambienti superiori. Il *lapidarium*, in pietra, si staglia in contrapposizione ai paramenti murari dell'antico monastero, caratterizzato da tagli e aperture, vuoti e pieni.

Pietre scolpite, elementi architettonici decorati e *xač'k'ar*, trovate sul posto in abbandono, vengono musealizzate ed incastonate nello stesso paramento murario direttamente integrati tra le lastre di pietra o posizionati tra le aperture. Tutto questo in riferi-

mento all'antica tradizione di usare pietre scolpite con disegni di croci o *xač'k'ar* come parte integrante della struttura dell'architettura stessa.

L'area del *gavit'* antistante la chiesa della Santa Madre di Dio con la sua pavimentazione, caratterizzata da tombe scolpite e lastre antiche, ha mantenuto la sua disposizione e forma rimanendo invariata, nella sua dimensione archeologica. Viene vissuto come spazio sospeso intorno al quale si sviluppano percorsi che conducono agli altri ambienti, rimanendo il sagrato della chiesa che vi si affaccia direttamente.

Il complesso si adagia e si integra nel dislivello del terreno. Quest'ultimo viene superato attraverso rampe e scale che garantiscono una maggiore accessibilità dei diversi piani con i relativi ingressi localizzati a Nord e Sud. La pendenza del tetto si contrappone, dunque alla salita della rampa in un gioco di piani inclinati convergenti. Un'azione progettuale che tenta con un linguaggio contemporaneo di preservare la spiritualità del luogo. Si vuole rispettare la tradizione costruttiva rileggendola secondo la tipica essenzialità geometrica ma modellandola a scala diversa.

PIRAMIDI E CUPOLE: IDENTITÀ SPIRITUALE E ARCHITETTURA NEI PRIMI ANNI DEL KAZAKISTAN INDIPENDENTE

Federico Marcomini
Ricercatore indipendente

La ripresa di *topoi* religiosi nell'architettura del Kazakistan post-sovietico è inestricabilmente legata al programma di costruzione nazionale attuato dopo l'indipendenza, e riflette la complessa storia religiosa del territorio. L'Islam è attualmente la religione principale del paese, con circa il 70% della popolazione che, secondo i dati ufficiali, si identifica come musulmana (Bureau of National Statistics 2023, p. 391). L'Islam è giunto nel territorio kazako durante l'espansione araba in Asia, nell'VII e VIII secolo. Tuttavia, la sua storia religiosa è più articolata. Essendo stato abitato da popolazioni prevalentemente nomadi fino al dominio russo nel XVIII e XIX secolo, una grande varietà di etnie, culture e religioni ha convissuto nel territorio. Oltre all'Islam, venivano praticati il cristianesimo, il buddismo e diversi altri culti specifici (Bonora *et al.* 2009). Il primo presidente del paese indipendente, Nursultan Nazarbaev, si è rifatto a questa tradizione per concettualizzare il Kazakistan come pacifico, multiculturale e accogliente (Koch 2010) nella nuova narrazione ufficiale. Lui personalmente, dopo essersi professato ateo in epoca sovietica, ha proclamato la sua adesione all'Islam a seguito della caduta dell'URSS (Poujol 2000, pp. 95-96). Come in altre repubbliche post-sovietiche, l'Islam è stato valorizzato soprattutto come parte della tradizione del Paese, piuttosto che come questione strettamente religiosa (Khalid 2007). Tradizione e modernità convivono ad Astana, la capitale del Kazakistan indipendente appositamente costruita

dal 1997; il più ambizioso e sentito progetto di Nazarbaev. Tra le varie ragioni che hanno portato alla creazione della nuova capitale figurava anche la necessità di utilizzare l'architettura per manifestare la rinnovata identità del paese. Lo stesso Nazarbaev lo ha esplicitato in *The Heart of Eurasia*, il suo personale resoconto sull'architettura di Astana e un decalogo su come progettarela, dove fornisce informazioni sui primi progetti della capitale e dichiara persino il proprio personale coinvolgimento in questioni architettoniche (Nazarbaev 2010. Si veda anche Koch 2013).

Tradizione e religione nell'architettura di Astana

Data l'eredità nomade del Paese, il patrimonio architettonico antico è piuttosto limitato. Alcune delle tracce più stimate dell'architettura storica riguardano l'Islam, in particolare i mausolei di epoca timuride, solitamente coronati da cupole blu. Nazarbaev ha caldeggiato l'utilizzo di questi riferimenti, in particolare delle cupole blu, nell'architettura di Astana, senza alludere al loro significato religioso ma sottolineandone il ruolo nella storia architettonica del Kazakistan. In *The Heart of Eurasia*, ha scritto che: "La cupola è un elemento molto caratteristico del nostro stile architettonico nazionale [...] le odierne cupole di Astana [...] sono state create nello spirito della cultura tradizionale" (Nazarbaev 2010, p. 217). Diversi edifici di Astana adottano questo elemento, come il Centro culturale presidenziale (ora Museo militare), inaugurato nel 2000 come sede per promuovere la storia e la cultura kazaka. Nazarbaev ha evidenziato il suo personale contributo alla ideazione dell'edificio (Nazarbaev 2010, pp. 171-172) e il suo schizzo è conservato al Museo Nazionale del Kazakistan. Molti altri edifici di Astana seguono questa logica.

Uno particolarmente significativo, in termini di rilevanza politica, è il Palazzo presidenziale Ak Orda, completato nel 2004. L'edificio si ispira in gran parte all'architettura classica: tuttavia,

la cupola blu è il suo elemento più iconico. Le cupole hanno naturalmente una lunga tradizione nell'architettura civile, soprattutto in associazione con progetti classici e neoclassici. La cupola di Ak Orda e quelle di progetti analoghi sono nondimeno esplicitamente associate all'architettura religiosa timuride, ma in veste secolarizzata. Secondo le fonti ufficiali, il progetto del palazzo manifesta la natura eurasiatica del Paese, ibridando un rimando occidentale con elementi specificamente kazaki (Marcomini 2024, pp. 86-89).

Questi due esempi fanno vedere come recentemente riferimenti religiosi siano stati ampiamente adottati in edifici civili: la residenza presidenziale, in particolare, mostra una risignificazione dell'architettura religiosa per rappresentare un potere politico secolare.

Un aspetto significativo è che, nel primo decennio degli anni 2000, nessun importante progetto governativo ha riguardato l'architettura religiosa. Il primo grande edificio religioso progettato e costruito nell'area centrale di Astana, infatti, non è stato sponsorizzato dallo Stato. La Moschea Nur-Astana (ora Al-Farabi) occupa un'area molto centrale della capitale, all'incrocio dei principali assi rappresentativi della città e a pochi metri dal simbolo della città, la Torre Bayterek. I lavori per la moschea sono iniziati nel 2005 e si sono conclusi nel 2008. Come informa Nazarbaev, la moschea è stata un "regalo" dell'emiro del Qatar, Hamad bin Khalifa, che avrebbe speso "6.840 milioni di dollari" per la sua costruzione (Nazarbaev 2010, p. 223). Di conseguenza, l'edificio non segue i modelli timuridi presenti in Kazakistan, e le cupole della moschea, sorprendentemente, non sono blu.

La moschea, quindi, può essere messa in relazione non solo con questioni religiose, ma anche con un altro aspetto significativo dell'architettura di Astana: la rappresentazione di alleanze geopolitiche.

Il Palazzo della pace e della riconciliazione di Foster + Partners: una piramide per il pluralismo religioso

Come già accennato, nei primi anni di indipendenza, il Kazakistan è stato promosso come luogo in cui culture e religioni diverse possono dialogare e convivere pacificamente. Partendo dalla necessità di impegnarsi in questo senso e di attirare l'attenzione del resto del mondo su questo particolare aspetto dell'identità nazionale, nel settembre 2003 Nazarbaev ha lanciato il primo Congresso dei leader delle religioni mondiali e tradizionali. All'incontro – sostenuto da personalità religiose di spicco, tra cui Papa Giovanni Paolo II – hanno partecipato diciassette delegazioni provenienti da ventitré Paesi, e si è discusso principalmente di lotta al terrorismo e all'estremismo religioso (Muratbekov 2015). È stato deciso di tenere la conferenza regolarmente, una volta ogni tre anni, e la seconda edizione è stata programmata per il settembre 2006. Nel dicembre 2004 è stato indetto un concorso per la sede permanente del congresso, che ha dato il via al primo dei tre progetti di Foster + Partners in Kazakistan. L'impresa turca Sembol Construction, una delle più attive ad Astana, ha lavorato a fianco dello studio Foster in tutti i suoi progetti kazaki. I primi anni 2000 hanno rappresentato un momento decisivo per l'attività di Foster + Partners. In quel periodo, lo studio si sforzava di aprirsi a nuovi mercati remunerativi e internazionali, in particolare in Asia. Questo processo sarà suggellato dalla vendita di circa il 40% del capitale della società al fondo d'investimento londinese 3i, proprio con l'obiettivo di potenziare l'attività dello studio in aree geografiche precedentemente meno considerate. Il ruolo dello stesso Norman Foster stava cambiando all'inizio del secolo. Il suo coinvolgimento attivo era diminuito notevolmente dopo la riorganizzazione dello studio, dedicandosi invece principalmente alla carica di ambasciatore mediatico e promotore dell'immagine dell'azienda (Ciccarelli 2021, pp. 123-126).

L'idea di un edificio piramidale è stata probabilmente concepita da un architetto kazako e non da Foster (Koch 2012, p. 2453). Tuttavia, all'ingresso del Palazzo sono riprodotti alcuni schizzi attribuiti allo stesso Foster, raffiguranti diverse soluzioni per la sistemazione interna ed esterna dell'edificio, che mostrano già la *silhouette* piramidale (fig. 1).

La costruzione ha acceso i riflettori sul Kazakistan, permettendo al paese di farsi strada nelle riviste di architettura europee e statunitensi (ad esempio, Woodman 2006; Vogliazzo 2006; Hofmeister 2007); questo era molto probabilmente uno degli obiettivi del progetto e spiega l'incarico a uno studio di fama internazionale. Il Palazzo segna una svolta nell'agenda architettonica della costruzione nazionale del Kazakistan, passando da una celebrazione delle radici storiche a un'immagine basata sull'architettura monumentale contemporanea (Popescu 2014, pp. 145-146). Tuttavia, la 'piramide' – come l'edificio è comunemente noto – non è uno dei progetti più apprezzati di Foster. Deyan Sudjic lo ha definito un “esempio non molto riuscito della maniera purista di Foster”, pur riconoscendo il talento dello studio nel portare a termine un edificio di questa portata nonostante le difficili condizioni climatiche e le scadenze ravvicinate, e lo ha visto essenzialmente come un “atto di autocelebrazione” di Nazarbaev (Sudjic 2012, p. 197). Un'opinione condivisa dall'architetto Philipp Meuser, che ha considerato il progetto espressione della megalomania del presidente (Meuser 2010, p. 232).

Con toni ancora più critici, l'architetto neo-tradizionale Robert Adam ha criticato Foster per aver lavorato in quello che definisce un “regime oppressivo”, citando il rapporto dello *Human Rights Watch* sul Kazakistan e confrontando il progetto con quello per una sala conferenze che avrebbe dovuto progettare Zaha Hadid in Libia, poi non realizzata per la caduta del regime di Muammar Gheddafi nel 2011 (Adam 2020, pp. 227-228). Lo

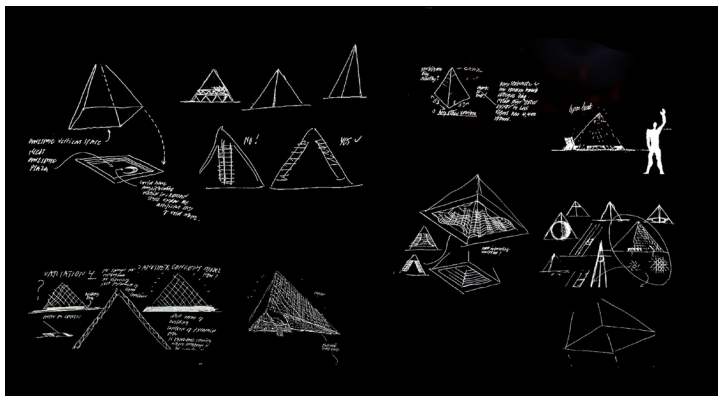


Fig. 1 Norman Foster, schizzi per il Palazzo della pace e della riconciliazione, relativi in particolare alla disposizione interna. Astana, Palazzo della pace e della riconciliazione. (foto: Federico Marcomini 2023, scattata presso il Palazzo)

stesso Foster + Partners non ha promosso molto l'edificio, che spesso viene solo brevemente menzionato nelle pubblicazioni dello studio (ad esempio, Wright 2019, pp. 292-293).

La forma dell'edificio è uno dei suoi aspetti più intriganti e ha suscitato speculazioni di ogni tipo, dal consolidamento di un'interpretazione massonica dell'ambiente costruito di Astana (Albo 2017) alle voci di corridoio sullo scopo della piramide come tomba del 'faraone' Nazarbaev (Meuser 2015, p. 128). Data la destinazione spirituale, ma anche ecumenica e laica dell'edificio, la piramide potrebbe servire come una sorta di archetipo religioso.

Le piramidi hanno una lunga storia nell'architettura secolare e sono state utilizzate per un'ampia varietà di scopi che non hanno alcuna relazione con la religione. Tuttavia, considerando la natura del Palazzo della pace e della riconciliazione, un riferimento alla religione potrebbe far parte del programma, ma in termini inediti. Da un lato, si tratta di una forma dal valore simbolico radicata nell'immaginario collettivo; dall'altro, essendo l'antica religione egizia non più praticata, l'edificio evoca una sorta di

spiritualità preternaturale, lontana nel tempo ma ancora vividamente riconoscibile.

L'interno dell'edificio è climaticamente controllato, minimizzando gli sbalzi termici e le temperature difficili che contraddistinguono la città (Wainwright 2012, p. 54). La piramide è divisa in tre aree: un teatro dell'opera al livello inferiore, una sala riunioni principale e una sala riunioni più piccola al vertice. Il grande tavolo rotondo per le riunioni si trova al centro della sala principale, intorno al lucernario dell'opera. La sala svetta per quasi tutta l'altezza del Palazzo. Gli ascensori, così come gli altri spazi a uso misto, sono nascosti nell'intercapedine della sala, e conducono a una piattaforma con rampe di scale che si arrampicano intorno a un rigoglioso giardino d'inverno, ornato da vegetazione sia reale che in plastica, che lo storico dell'arte Grigore Popescu ha interpretato come un riferimento ai mitici Giardini di Babilonia (Popescu 2014, p. 148). Il giardino pensile ospita anche i pilastri che sorreggono la sala riunioni superiore. Seguendo lo schizzo di Foster per l'edificio, riprodotto all'ingresso del Palazzo, i pilastri sono stati concepiti come mani – le “mani della pace”, come definite nel sito web dello studio – che sostengono metaforicamente le riunioni nella sala superiore.

Prima della costruzione del Palazzo, Nazarbaev aveva utilizzato le mani come strumento simbolico e metaforico. I calchi delle sue mani fanno parte di un più ampio programma monumentale volto a glorificare la sua figura, che comprende anche effigi, ritratti e statue. Almeno tre impronte delle mani di Nazarbaev sono esposte in luoghi importanti del Kazakistan (Khalid 2021, p. 453). L'impronta della mano più carica di significato simbolico è quella sull'osservatorio della Torre Bayterek, il primo e più importante monumento della città, che ospita anche un globo di legno che celebra le principali religioni del mondo. In cima alla torre, i visitatori sono invitati a mettere la propria mano in quella

del presidente ed esprimere un desiderio, in una cerimonia descritta da Kul'shat Medeuova come un "rituale neo-mitologico" di "magia contagiosa". Mentre la mano nella Torre Bayterek dovrebbe rafforzare il 'mantra ideologico' di Astana come nuovo centro del Kazakistan (Medeuova 2020, p. 91), dove i cittadini si uniscono al presidente per fondere la tradizione con l'idea di un futuro radioso (Laszczkowski 2015, pp. 153-154), le 'mani' nella piramide sostengono invece uno dei suoi pilastri fondanti, il multiculturalismo e il pluralismo religioso, rafforzando il programma iconografico dell'edificio. La stanza della piramide sostenuta dalle 'mani della pace' è rivestita da pannelli di vetro blu e oro disegnati dall'artista britannico Brian Clarke, collaboratore di Foster, come riferimento alla bandiera kazaka e ai colori nazionali del paese. Sono rappresentate anche centocinquanta colombe, come simbolo di pace. L'oculo aperto intorno al tavolo delle riunioni permette alla luce del sole di fluire attraverso l'apice di vetro colorato fino alla sala principale e, più in basso, al teatro. Nonostante sia una sala congressi, l'edificio sembra essere concepito come un edificio religioso. Anche escludendo il simbolismo della colomba e la sua possibile interpretazione cristiana, l'intero tema dell'edificio è la luce zenitale che fluisce dall'apice della piramide attraverso la sala principale e giù fino al teatro dell'opera: un uso della luce che sembra molto più legato agli edifici religiosi che a quelli laici. Il progetto di Foster + Partners si qualifica come un edificio dalla natura ambigua, sospeso tra religione, costruzione nazionale e consolidamento geopolitico. Non sorprende che la descrizione del Palazzo fatta da Nazarbaev durante il discorso inaugurale del secondo congresso faccia paragoni esclusivamente con edifici religiosi.

Il presidente ha affermato che "cattedrali, moschee, chiese, templi, pagode erano i principali siti architettonici delle capitali del mondo", ma "il dialogo interreligioso" è ciò che deve trovare



Fig. 2 Astana. Da sinistra: Moschea Hazret Sultan (2012); Foster + Partners, Palazzo della pace e della riconciliazione (2004-06); colonna onoraria Kazakh Eli (2009); Palazzo dell'Indipendenza (2008) (foto: Federico Marcomini, 2022)

espressione nell'architettura del nuovo millennio (Nazarbaev in Bonora 2017, p. 54). Il Palazzo è stato inaugurato nel settembre 2006, con una grande cerimonia alla presenza di diversi capi di stato centrasiatrici e ospiti d'eccezione come l'allora direttore generale dell'UNESCO Kōichirō Matsuura. In seguito, il congresso si è svolto regolarmente ogni tre anni. Almeno fino al 2012, la piramide è stata la principale operazione architettonica statale ad Astana in materia di religione.

Ritorno all'Islam?

Gli anni successivi alla costruzione del Palazzo della pace e della riconciliazione sembrano suggerire un notevole rafforzamento dell'Islam nello sviluppo urbano di Astana. La Moschea Hazret Sultan, completata nel 2012, può essere considerata il primo edificio religioso significativo di Astana finanziato dallo stato. Non solo la sua collocazione vicino al monumento Kazakh Eli (2009) – dedicato al popolo kazako e alla dissoluzione dell'URSS – suggerisce un 'riavvicinamento' tra stato e religione (Bissenova 2016); trovandosi proprio accanto alla piramide, la moschea



Fig. 3 Dewan Architects, Grande moschea di Astana, 2019-22, Astana (foto: Federico Marcomini, 2023)

sembra quasi controbilanciare il già celebrato carattere multi-confessionale del paese (fig.2).

Come la Moschea Nur-Astana, la Hazret Sultan rifiuta i modelli timuridi e la loro cupola blu. A differenza della precedente moschea, però, questa è stata commissionata e finanziata dal governo kazako: la scelta stilistica ha portato la geografa Natalie Koch a definire la moschea come un edificio che “parla il linguaggio del populismo” (Koch 2020, p. 20). Se inizialmente l’Islam in epoca post-sovietica rappresentava una tradizione culturale quasi secolare, l’agenda architettonica della seconda decade degli anni 2000 mostra un consolidamento del suo significato religioso. Questo aspetto diventa più chiaro se si considera lo spazio religioso nell’area centrale di Astana nel suo insieme. Che siano finanziate dallo stato kazako o da paesi esteri, le moschee occupano gli spazi più importanti. Come già detto, quando la moschea di Nur-Astana è stata costruita, si trovava nel punto più centrale della città. Allo stesso modo, la moschea Hazret Sultan inaugura il viale rappresentativo di Astana, dietro al Palazzo pre-

sidenziale e vicino al Palazzo della pace e della riconciliazione. Altre moschee minori sono situate sulla riva sinistra del fiume Išim. Le chiese cristiane di diverse confessioni, invece, si trovano per lo più sulla riva destra, più lontano dal centro della città. Ciò è in parte dovuto al fatto che solo la riva destra è stata urbanizzata prima del 1997 e alcuni di questi edifici, come la chiesa dei Santi Costantino ed Elena, sono stati eretti durante il dominio zarista nel XIX secolo.

Tuttavia, in questa zona sono state costruite anche nuove chiese. Lo stesso vale per altre religioni meno praticate. Secondo la narrazione multiconfessionale precedentemente descritta, tutte le religioni sono presenti ad Astana, ma la loro collocazione nello spazio ne illumina la rilevanza.

Tutte queste considerazioni acquistano un particolare rilievo se si considera uno dei progetti religiosi più recenti, completato nel 2022: la Grande Moschea di Astana (fig.3). L'edificio, le cui dimensioni hanno imposto una collocazione in un'area periferica, è stato progettato da Dewan Architects, uno studio degli Emirati Arabi attivo a Dubai e Abu Dhabi, ed è stato costruito sempre da Sembol. Formalmente, l'edificio è un'ibridazione di riferimenti timuridi – tra cui le cupole blu – e riferimenti più generici al mondo arabo, trovando un equilibrio tra gli approcci descritti in precedenza. L'aspetto che colpisce di questo edificio è, tuttavia, la sua serie di record: viene promosso come la più grande moschea dell'Asia Centrale, con una capacità di 30.000 persone; la cupola, con un diametro di 62 metri e un'altezza di 90 metri, è descritta nelle comunicazioni ufficiali come “la più grande del suo genere”. Anche la porta d'ingresso è considerata “una delle porte in legno più alte del mondo” (Changerey 2022).

La costruzione è iniziata nel 2019, anno delle dimissioni di Nazarbaev, ma la moschea è stata concepita sotto la sua presidenza. Questo progetto, e in particolare la sua promozione, sono

un chiaro segnale del crescente ruolo dell'Islam, e testimoniano anche la rapidità con cui l'interpretazione di questi temi è mutata. In quindici anni, le narrazioni ufficiali del Kazakistan sono passate da una celebrazione della sua storia nomade e pluralistica a un apparente consolidamento monoconfessionale; un processo le cui conseguenze socio-politiche sono un territorio fertile per ulteriori ricerche multidisciplinari.

**IL PATRIMONIO RELIGIOSO TRA PASSATO E ATTUALITÀ
NELLO SPAZIO POST-SOVIETICO. IL COMPLESSO DELLA
CATTEDRALE IN ONORE DELLE FORZE ARMATE DI
ODENCOVO NELLA FEDERAZIONE RUSSA**

Federica Rossi
Università Iuav di Venezia

Una verità ‘scientifica’ di oggi è una menzogna di domani.
F. Leboyer, *Per una nascita senza violenza*,
Firenze 2022 (Parigi 1974), p. 11

Il 9 maggio del 2020, ossia nel giorno del settantacinquesimo anniversario della vittoria militare sovietica nella Seconda guerra mondiale, fu ultimata nel parco “Patriota” nei pressi di Mosca la cattedrale patriarcale della chiesa ortodossa russa in nome della Resurrezione di Cristo detta anche tempio principale in onore delle Forze Armate della Federazione Russa (*Patriaršij sobor Russkoj pravoslavnoj cervki vo imja Vockresenija Christova - Glavnij Chram Vooružennych sil Rossijskoj Federacii*, Odincovo. Cfr. <https://hram.mil.ru/> [ultimo accesso 14.09.2023]) (fig.1).

Milioni furono i morti sovietici tra il 1941 e il 1945: ancora oggi quasi ogni famiglia ex sovietica ricorda almeno un proprio membro caduto nella Seconda guerra mondiale, inclusa quella dell’architetto principale della chiesa Dmitrij Michailovič Smirnov, il cui nonno morì a seguito di questo conflitto.

Smirnov, pur sfruttando materiali della contemporaneità, ha volutamente creato l’immagine di una chiesa ortodossa tradizionale con cinque cupole dorate a cipolla, pianta centrale, chiesa superiore e inferiore (quest’ultima dedicata al principe Vladimir) (fig.2). Sulla sommità è raffigurato l’arcangelo Michele, comandante della schiera celeste. Le proporzioni scelte hanno valenza



Fig. 1 Cattedrale in onore delle Forze Armate, Odencovo, regione di Mosca, completata nel 2020 per i 75 anni dalla vittoria sovietica della Seconda guerra mondiale (su progetto di Dmitrij Smirnov e collaboratori)

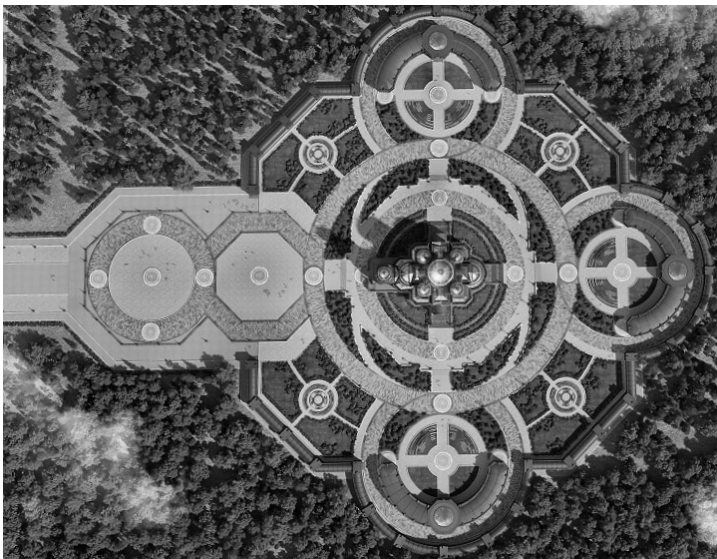


Fig. 2 Complesso visto dall'alto della Cattedrale in onore delle Forze Armate, Odencovo, regione di Mosca

simbolica, ad esempio i 22,43 metri del diametro della cupola centrale ricordano che alle 22 e 43 minuti è stato firmato l'atto di capitolazione della Germania nazista. Secondo lo stesso criterio il tamburo è di 19,45 metri, richiamando il 1945, anno della fine del conflitto, mentre le quattro cupole minori misurano 14,18 metri di altezza perché per 1418 giorni si è protratta la guerra. L'opera, come si evince dai pannelli esplicativi ubicati all'entrata del complesso, scritti da Andrej Pankratov in dialogo con l'architetto Smirnov, è concepita in stile art-déco ecclesiastico [*cerkovnogo art-deko*]: un'art-déco rivisitata, intrecciata con suggestioni neo-russe, è infatti riconoscibile in diverse forme e sistemi decorativi; inoltre, fatto del tutto insolito, si fa largo uso del vetro decorato per le coperture, le volte sono vetrate e, come le finestre, presentano decorazioni a tema militare, eseguite da insegnanti e studenti dell'Accademia Sergej Andrijaki (sullo stile della chiesa anche: Šeko 2021; sull'architettura religiosa a ridosso del 1917: Švidkovskij 2018; sulle riprese dal passato in epoca sovietica e post-sovietica: Smelyanski 2024).

Questo *hommage* alle architetture in vetro del XIX - inizio XX secolo è sostanziato dal fatto che si tratterebbe di quello stile che avrebbe potuto svilupparsi nell'impero russo negli anni Venti-Trenta se non ci fosse stato l'avvicendamento del governo sovietico. Si vuole quasi immaginare una storia parallela, uno spazio che non fu sovietico e non fu caratterizzato dall'ateismo di stato: concettualmente si potrebbe evocare l'ucronia di Charles Renouvier, la sostituzione di avvenimenti non accaduti rispetto a quelli reali. Tuttavia dal 1917, come noto, iniziò la propaganda antireligiosa che non risparmiò alcuna religione. Il nuovo governo procedette alla confisca di beni (Voskobochnikov 2007, p. 243), distruzione fisica di manufatti ed edifici religiosi, oppressioni, uccisioni, rieducazione della popolazione, che fin dall'infanzia leggeva libri che mettevano in cattiva luce le credenze religiose,

viste in opposizione al progresso, al ‘radioso futuro’ che prometteva il comunismo.

In questo quadro certo non si costruivano nuovi edifici di culto: lo stile scelto per la chiesa in onore delle Forze Armate, pur essendo storicistico, non ha quindi reali paralleli storici, perché non ebbe certo modo di svilupparsi durante il regime sovietico quando “oltre cento milioni di cristiani sono stati sottoposti a dure persecuzioni e repressioni” (Carpifave 2009, p. 208). Il tempio in onore delle Forze Armate è il punto focale di una composizione architettonica che prende il cerchio come unità di riferimento e ingloba un insieme di costruzioni che attorniano la cattedrale; tra questi vi è il complesso museale detto *Strada della memoria* [*Doroga pamjati*] di 1,5 km, che ha lo scopo di commemorare i caduti della Seconda guerra mondiale. Spazi con funzione memoriale/museale sono invero presenti anche all’interno della cattedrale stessa, dove, ad esempio, un’esposizione narra della famiglia imperiale uccisa dai sovietici e canonizzata nel 2000. Oltre al museo una sorta di parco a tema con ricostruzioni dei luoghi del conflitto rafforza la tematica guerriera del complesso. Le memorie sono quindi stratificate e compresenti: da una parte abbiamo la volontà di obliterare il periodo sovietico in quanto forse il più buio di tutta la Chiesa ortodossa russa, dall’altra il complesso vuole commemorare eventi bellici che hanno avuto luogo sia in epoca zarista che successivamente, compreso il periodo sovietico, anzi, l’enfasi maggiore è data proprio alle vittorie dell’Unione Sovietica. Ma come è possibile coniugare il passato militare sovietico e la rinascita della Chiesa ortodossa russa? Che caratteristiche assume lo spazio sacro odierno? Quali sono i punti di rottura rispetto all’epoca sovietica?

Nel tempio delle Forze Armate l’Ortodossia è vista come elemento cardine per l’unità del popolo russo in tutte le epoche, compresa quella sovietica. Infatti, nei più di settant’anni di go-

verno sovietico vi furono fasi diverse nei rapporti tra governo e Ortodossia: dalle confische e fucilazioni dei primi anni alla relativa tregua che ebbe luogo proprio durante la Seconda guerra mondiale e subito dopo. Nei territori occupati dai nazisti si assistette infatti ad una rinascita di monasteri e chiese; Stalin inoltre “comprese la necessità di ottenere il sostegno della Chiesa russa per accendere, con i vessilli dell’Ortodossia, sempre rimasta viva nel cuore dei russi, all’insegna del binomio nazionalità–Ortodossia, il sentimento nazionale e patriottico del popolo russo e ottenere l’appoggio in una guerra che si presentava inattesa e catastrofica” (Capifave 2009, p. 188 (citazione) e pp.167-194; Škarovskij 2000, pp. 67, 102, 116-117). La relativa tregua durò fino al 1956. La ripresa della lotta antireligiosa concise con l’avvento al potere di Nikita Chruščev, quando, solo tra il 1957 e il 1962, la chiesa perse oltre la metà degli edifici di culto e il clero fu dimezzato; con Brežnev la chiusura delle parrocchie era in media di 50 all’anno. Fu solo dai tardi anni Ottanta, con Michail Gorbačev, che iniziò un’inversione di rotta che permise alla Chiesa ortodossa di ricostruire i luoghi di culto, avviare iniziative in campo sociale, educativo, ecc. (Carpifave 2009, pp. 197-206). La dissoluzione dell’Unione Sovietica ha poi dato un forte impulso alla riscoperta della tradizione religiosa, anche intesa come fattore identitario: si è assistito alla ricostruzione di luoghi di culto demoliti in epoca sovietica, e alla massiccia edificazione di nuovi edifici appartenenti a diverse religioni. Nelle politiche di autodeterminazione di molti ex paesi sovietici proprio la religione gioca un ruolo centrale (tra altro Hann *et al.* 2006; Zigon 2011). Si tratta di un processo di appropriazione che vede fasi diverse: in questo senso credo sia molto fruttuoso un confronto tra la chiesa delle Forze Armate del 2020 e il Parco della Vittoria, eretto a Mosca nel 1995, a cinquant’anni dalla vittoria dell’URSS del 1945. Già in epoca sovietica si ebbe l’idea di costruire questo

parco; nonostante numerose iniziative e concorsi, dopo alterne vicende, la realizzazione ebbe inizio solo in epoca post-sovietica, nel 1993, su progetto dell'architetto Anatolij Poljanskij. Qui il rapporto museo/edifici religiosi è *de facto* ribaltato rispetto al complesso della chiesa delle Forze Armate: nella gerarchia architettonica e concettuale del complesso inaugurato nel 1995 il posto preminente è infatti occupato non dalla cattedrale, ma dal museo. Un percorso trionfale con fontane da una parte, che vengono illuminate di rosso per ricordare il sangue versato, e dall'altra cipressi, conduce ad uno spazio circolare.

Qui l'obelisco bronzeo di Zurab Zereteli decorato dalla statua di Nike e da quella di San Giorgio è posto in posizione centrale e in asse con il museo. L'edificio museale, cupolato, ancora di orientamento modernista, chiude visivamente il percorso solenne. Ed è solo al di fuori di questo spazio centrale che sono collocati diversi edifici religiosi (chiesa ortodossa [1995], moschea [1997], sinagoga [1998]) (fig. 3).

Quanto appena detto penso serva a palesare i cambiamenti e la continuità di questa trentina d'anni. Anche in epoca post-sovietica commemorare la vittoria del 1945 è rimasto un evento cardine dell'identità: si nota così una continuità con il periodo sovietico nella necessità di costruire nuovi complessi architettonici in onore della vittoria (Rossi 2020). Vi sono però cambiamenti notevoli nel ruolo sempre crescente affidato alla religione ortodossa e nel mutamento di paradigma dell'architettura: siamo passati dal tardo modernismo sovietico del museo degli anni Novanta del Novecento ad uno stile attuale molto diverso, ornato, neo-russo, neo-déco.

Per il tempio delle Forze Armate si può forse parlare di ricerca di uno 'stile sacro militare'. Anche dalla sola analisi delle gerarchie architettoniche dei due complessi commemorativi dello stesso evento costruiti a distanza di 25 anni è pertanto palese quanto la



Fig.3 Parco della vittoria, Mosca, inaugurato nel 1995 per i 50 anni dalla vittoria sovietica della Seconda guerra mondiale (museo e chiesa ortodossa di San Giorgio su progetto di Anatolij Poljanskij).

Chiesa ortodossa adesso occupi un posto più preminente rispetto al passato.

Ma in questo fenomeno la tradizione pre-sovietica nell'ambito dell'edilizia religiosa gioca un suo ruolo?

Il programma iconologico del tempio in onore delle Forze Armate effettivamente si inserisce in una tradizione architettonica pre-sovietica consolidata: in Moscovia prima, e nell'impero russo poi, rimase sempre molto viva una pratica antica, ossia quella di celebrare le vittorie militari attraverso edifici di culto, basti citare il famoso caso della cattedrale di San Basilio (cattedrale dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato), innalzata nel 1555-1561 a memoria della vittoria sul Khanato di Kazan'. A San Basilio molti sono gli stilemi ripresi dal vocabolario militare di bastioni, fortezze, ecc. che fecero scuola per chiese successive, e la soluzione di usare bugne diamantate per le cupole in San Basilio

è ripresa anche nel tempio in onore delle Forze Armate, la cui cupola principale si ispirerebbe all'elmo di San Alessandro Nevskij. La tradizione di erigere chiese per le vittorie rimase viva nei secoli ed ebbe un suo momento culminante nella commemorazione della vittoria su Napoleone del 1812: "Per perpetuare eterna memoria di quello sforzo impari di fedeltà e di amore per la Fede e la Patria, che in questi tempi difficili ha riempito di fervore il popolo russo [...]" (Vitberg 1912, p. 6; Kiričenko 1992; Rossi 2021, pp. 181-197) fu infatti eretto da Konstantin Ton l'edificio di culto più grande di tutta Mosca, la cattedrale dedicata a Cristo Salvatore (altezza 103,48 metri). Si tratta di uno dei primi esempi di stile neo-russo o neo-bizantino che ebbe un grande impatto sui successivi edifici sacri che adottarono tali forme (fig. 4).

In quanto tempio commemorativo dei caduti, nelle gallerie laterali che correvano lungo tutto il perimetro, erano poste estese lapidi con i nomi delle battaglie più significative, il numero dei caduti e il nome degli ufficiali uccisi: si univano quindi memoria documentaria dell'evento bellico e funzione sacrale. Consacrato nel 1883, il tempio fu poi distrutto dai sovietici nel 1931 e ricostruito per le celebrazioni dei 2000 anni dalla nascita di Cristo, in quanto simbolo materiale della rinascita della Chiesa ortodossa dopo le repressioni sovietiche (Kiričenko 1992, pp. 37-270; Švidkovskij 2009). Il tempio, nonostante nel suo aspetto attuale conservi gli stilemi storicisti ottocenteschi, è stato ricostruito con materiali contemporanei come il cemento armato e credo sia uno dei principali modelli architettonici che ha ispirato il complesso della chiesa delle Forze Armate. Proprio in asse con la cattedrale delle Forze Armate è posto un arco di trionfo che funge da entrata principale e trionfale (fig. 5). La pratica di erigere archi trionfali in onore delle vittorie militari era stata inaugurata nel 1696 da Pietro I (Tjuchmeneva 2005); si era poi sviluppata, tanto che per celebrare la vittoria su Napoleone, oltre alla chie-



Fig.4 Konstantin Ton, Progetto per la cattedrale di Cristo Salvatore, sezione. Mosca, Museo di architettura Ščusev.

sa del Cristo Salvatore, uno dei monumenti di maggior impatto nella città di Mosca fu un arco di trionfo su progetto di Osip Bove (Pokrovskja 1999, pp. 225-245; Borisova 2011, pp. 132-135). Il complesso delle Forze Armate vede quindi la combinazione delle due tipologie di architettura trionfale più praticate in Russia, ossia chiesa e arco di trionfo. Se per le celebrazioni del 1812 a Mosca i due monumenti furono dislocati in luoghi diversi, nel caso del complesso in onore delle Forze Armate sono



Fig. 5 Karil'on - arco di accesso al complesso della Cattedrale in onore delle Forze Armate, Odencovo, regione di Mosca (su progetto di Dmitrij Smirnov e collaboratori)

compresenti, in dialogo fra di loro; inoltre, l'arco non svolge solo la funzione di entrata principale trionfale e di inquadramento della cattedrale, ma ospita anche diciotto campane, ed è infatti detto *Karil'on*. Emerge dunque, se si contestualizza il complesso in un'ottica di *longue durée*, che l'uso degli archi all'antica introdotto da Pietro I è ancora vitale nello spazio post-sovietico; inoltre, in questo caso viene associato ad un elemento chiave della ritualità ortodossa, ossia le campane.

Il tempio delle Forze Armate può quindi essere inquadrato in una tradizione locale che parte dalla Russia pre-petrina e poi petrina. Accoglie, assimila, intreccia e trasforma in modo personale diversi modelli architettonici della tradizione classica, bizantina, russa, neo-russa e déco, nonché la tradizione museografica occi-

dentale, anch'essa introdotta in Russia con le riforme di Pietro il Grande, che voleva aprire l'Impero Russo all'Occidente.

Unisce il ricordo dell'Ortodossia repressa dai sovietici e le vittorie belliche dell'URSS.

Credo quindi sia un caso emblematico che renda palesi le caratteristiche dello spazio sacro post-sovietico e soprattutto il suo cambiamento in questi ultimi trent'anni circa a Mosca e nella regione di Mosca. Le differenze qui esaminate tra la commemorazione della vittoria del 1945 all'inizio dell'era post-sovietica e il complesso del 2020 rendono palesi l'evoluzione del linguaggio e dell'uso dell'architettura religiosa nella società russa. Emerge il ruolo crescente dato all'architettura religiosa ortodossa per costruire una nuova società (si veda il sito del dipartimento del Sinodo per le relazioni con le forze armate e le forze dell'ordine: www.pobeda.ru [ultimo accesso 10.11.2024]).

L'attivazione di una determinata memoria collettiva è affidata sempre di più all'architettura religiosa che guarda al passato nelle sue forme per veicolare nella contemporaneità una precisa idea di tradizione.

Adam R. 2020, *Time for Architecture: On Modernity, Memory and Time in Architecture and Urban Design*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

Agatangelo 1843, *Storia di Agatangelo, versione italiana illustrata dai monaci armeni Mechitaristi; riveduta quanto allo stile da Niccolò Tommaseo*, Tipografia armena di San Lazzaro, Venezia.

Albo F. 2017, *Astana: Architecture, Myth and Destiny*, Vidacom, Winnipeg.

Aleksanyan, T.A. 2024, *Srednevekovaja fortifikacija severo-vostočnogo regiona armenii: obščij*, «History, Archeology and Ethnography of the Caucasus», 20 (2), pp. 384–397.

Alekseev A. Ju., Murzin V. Ju., Rolle R. 1991, *Čertomlyk. Skifskij carskij kurgan IV veka do n.e.*, Kiev, Naukova Dumka.

Alpago Novello A. 1986, *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano.

Alpago Novello A., Velmans T. 1996, *L'arte della Georgia. Affreschi e architetture*, Jaca Book, Milano.

Alpatov M. 1976, *Le icone russe. Problemi di storia e d'interpretazione artistica*, Einaudi, Torino.

Arends A.K., Chalidov A. B., Čechovič O.D. (a cura di) 1979, *Bucharskij vakf XIII v.*, Akademiia Nauk SSSR, Moskva.

Armen G. 1993, *In Armenia: Impressions, Sketches, Travelogue and Historical Notes on the Eventful Last Years of a Soviet Republic*, Ottawa.

Assmann A., Conrad S. (a cura di) 2010, *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, Palgrave Macmillan, New York.

Assmann J. 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino.

Assmann J. 2023, *Esodo. La rivoluzione del mondo antico*, Adelphi, Milano.

- Avetisyan H. 2010, *Sevanavank Monastery: Architecture, History, and Restoration*, «Journal of Armenian Studies», 13 (2), pp. 45–67.
- Babayan A.; Hakobyan S.; Jenderedjian K.; Muradyan S.; Voskanov M., 2005, *Lake Sevan: Experience and Lessons Learned Brief*, International Waters Learning Exchange & Resource Network, pp. 347–362.
- Babajanyan, A., Franklin, K. 2019, *Ijnadaryan mshakutayin landshafte Vayoc' Jorum Metaksi chanaqarhi hamakargum*, *Proceeding of the Institute of Archaeology and Ethnography Haia-3*, Institute of Archaeology and Ethnography, Erevan, pp. 125–136.
- Bačurina S.S. 2016, *Aspekty proektnogo upravlenija v Programme Chramy 200*, in *Architektura i stroitel'stvo Rossii*, voll. I-II, pp. 96-101.
- Baltrušaitis J. 1929, *Etudes sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie*, Paris, Librairie Ernest Leroux.
- Barfield T. 1993, *The Nomadic Alternative*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Bartolozzi C. (a cura di) 2016, *Patrimonio architettonico religioso*, Gangemi, Roma.
- Batalov A. L. (a cura di) 2007, *Čerkovnaja archeologija Moskvy. Chramy i prichody Ivanovskoj gorki i Kulišek*, Lingva-F, Moskva.
- Batalov A.L., Bejaev L.A. 2010, *Sakral'noe prostranstvo srednevekovoj Moskvy*, Feoria Pub, Moskva.
- Batuman B. (a cura di) 2021, *Cities and Islamisms: On the Politics and Production of the Built Environment*, Routledge, London-New York.
- Bejaev L.A., Pavlovič G.A. 1993, *Kazanskij sobor na Krasnoj ploščadi*, Biznes MN, Moskva.
- Belting H. 2001, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci, Roma.
- Belting H. 2010, *I canoni dello sguardo: storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benedetto XVI 2010, *I Maestri, Padri e Scrittori del Medioevo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Bensi G. 2012, *Le religioni dell'Azerbaigian*, Sandro Teti Editore, Roma.
- Bevilacqua L., Gasbarri G. 2020, *Percorsi di architettura armena a Roma. Le missioni di studio e la mostra fotografica del 1968 tra premesse critiche e prospettive di ricerca*, in *L'arte armena. Storia critica e nuove prospettive. Studies in Armenian and Eastern Christian Art*, a cura di A. Ferrari, S. Riccioni, M. Ruffilli e B. Spampinato, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 23-49.

- Bissenova A. 2016, *Building a Muslim Nation: The Role of the Central Mosque in Astana*, in *Kazakhstan in the Making: Legitimacy, Symbols, and Social Changes*, a cura di M. Laurelle, Lexington Books, Lanham, pp. 211-228.
- Bissenova A. (a cura di) 2023, *Kazakhstan: Labirinty sovremennogo postkolonial'nogo diskursa*, Almaty, Tselinny.
- Blagovidova N.G., Baranceva E.V. 2016. *Perspektivy stroitel'stva v Moskve chramovykh kompleksov s razvitoj social'noj funkcej*, in *Arhitektura i stroitel'stvo Rossii*, voll. I-II, pp.102-05.
- Bonora, G.L. 2007. *Oltre la morte. I simboli del potere e del prestigio dagli Sciti ai Sarmati*, in *Ori dei cavalieri delle steppe. Collezioni dai Musei dell'Ucraina*, a cura di G.L. Bonora e F. Marzatico, Silvana Editoriale, Milano, pp. 138-153.
- Bonora G.L. 2011, *Guide to Kazakhstan: Sites of Faith, Sites of History*, U. Allemandi, Torino.
- Bonora G. L. 2017, *Astana: A Cultural Guide to the Capital of Kazakhstan*, CLUEB, Bologna.
- Bonora G. L., Pianciola N., Sartori P. (a cura di) 2009, *Kazakhstan: Religions and Society in the History of Central Eurasia*, U. Allemandi, Torino.
- Borgia N. 1912, *Il Commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferrata.
- Borisova E. 2011, *Arhitektura Moskvyy*, in *Istorija russkogo iskusstva, tom 14. Isskustvo pervoj treti 19 veka*, a cura di G. Sternin, Gosudarstvennij institut iskusstvocnaniija, Severnij polomnik, Moskva, pp. 132-135.
- Bournoutian G. A. 2002, *A Concise History of the Armenian People (from Ancient Times to the Present)*, Mazda Publishers, Santa Ana.
- Bournoutian, G.A. 2012, *A Concise History of the Armenian People (from Ancient Times to the Present)*, sesta edizione, Mazda Publishers, Santa Ana.
- Bowl J. E., Mislser N., Petrova E. (a cura di) 2013, *L'Avanguardia russa, la Siberia, l'Oriente*, catalogo della mostra (Firenze, Palazzo Strozzi, 27 settembre 2013-19 gennaio 2014), Skira, Milano.
- Brambilla M.G. 2005, *Loss of historical architectural settings in the Republic of Armenia*, in *15th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Monuments and sites in their setting - conserving cultural heritage in changing townscapes and landscapes*, Atti del convegno (Xi'an, 17-21 ottobre 2005), pp. 1-11.

- Breccia Fratadocchi T., Costa E., Cuneo P. (a cura di) 1968, *Architettura medievale armena*, catalogo della mostra (Roma, 10-30 giugno 1968), Roma, De Luca Editore.
- Bureau of National Statistics 2023, *National composition, religion and language proficiency in the Republic of Kazakhstan*, Agency for Strategic planning and reforms of the Republic of Kazakhstan, Astana, <<https://stat.gov.kz/upload/medialibrary/cee/3rsfg8ps3xo19orb284esg4rx27ihqf7/Nациональный%20состав.pdf>> (09/24).
- Carpani F. (a cura di) 2020, *Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata di beni culturali ecclesiastici*, Artemide, Roma.
- Carbonara G. 2004, *Atlante del restauro*, tomo I, UTET, Torino.
- Careva T., Ol'sanskaja E. 2015, *Territorija kul'tury. Kvartaly Volchonki*, Proekt Belij Gorod, Moskva.
- Carpifave A. 2009, *Storia della chiesa ortodossa russa. Tra messianesimo e politica*, EDB, Bologna.
- Castagné J. 1951, *Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan*, «Ethnographie», 46, pp. 46-124.
- Cattoor B., Perkins C. 2014, *Re-cartographies of Landscape: New Narratives in Architectural Atlases*, «The Cartographic Journal», 51 (2), pp. 166-178.
- Chalpachč'jan O.Ch. 1971, *Graždanskoe zодčestvo armenii. Žilye i obščestvennye zdanija*, Izdatel'stvo literatury po stroitel'stvu, Moskva.
- Changerey A. 2022, *Largest Mosque in Central Asia Opens in Nur-Sultan*, «The Qazaqstan Monitor» <<https://qazmonitor.com/news/709/largest-mosque-in-central-asia-opens-in-nur-sultan>> (09/24).
- Chatčatrian A. 1971, *L'architecture armenienne du IV au VI siècle*, Éditions Klincksieck, Paris.
- Chazanov A. 1994, *Nomads and the Outside World*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Cherkes B., Hemik J. 2022, *Identity in Post-Socialist Public Space. Urban architecture in Kiev, Moscow, Berlin, and Warsaw*, Routledge, London-New York.
- Choisy A. 1899, *Histoire de l'architecture*, vol. II, Gauthier-Villars, Paris.
- Ciampani P. 1965, *Architettura e liturgia*, Edizioni pro civitate Christiana, Assisi.
- Ciccarelli L. 2021, *Foster + Partners: The Story of a Practice*, in *Largest Architectural Firms: Design Authorship and Organization Management*, a cura di L. Ciccarelli et al., Edifir, Firenze, pp. 112-139.

- Codevilla G. 2019, *Il terrore rosso sulla Russia ortodossa*, Jaca Book, Milano.
- Corcella A., Medaglia S.M. (a cura di) 2007, *Erodoto. Le storie*, IV, *La Scozia e la Libia*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano.
- Costa E. 1968, *L'architettura armena del secondo periodo*, in *Architettura medievale armena*, a cura di T. Breccia Fratadocchi, E. Costa, P. Cuneo P., catalogo della mostra (Roma, 10-30 giugno 1968), De Luca Editore, Roma, pp. 61-72.
- Crescenzi C. (a cura di) 2009, *Aspetti dell'incastellamento Europeo e Mediterraneo. Storia, documentazione, valorizzazione*, Tipografia Il David, Firenze.
- Crespi Morbio V. (a cura di) 2009, *Nathalie Gontcharova alla Scala*, U. Allemandi, Torino.
- Crispino V. 2009, *Architetti di Chiese*, EDB, Bologna.
- Cuneo P. 1968, *Introduzione all'Architettura Armena*, in *Architettura medievale armena*, a cura di T. Breccia Fratadocchi, E. Costa, P. Cuneo P., catalogo della mostra (Roma, 10-30 giugno 1968), De Luca Editore, Roma, pp. 47-54.
- Cuneo P. 1988, *Architettura armena, dal quarto al diciannovesimo secolo*, voll. I-II, De Luca, Roma.
- Čechovič O.D. 1965, *Bukharskie dokumenty XIV v.*, Nauka, Taškent.
- Čechovič O.D. 1974, *Samarkandskie dokumenty XV-XVI vv. (o vladeniach Chodži Ahrāra v Srednej Azii i Afganistane)*, Nauka, Moskva.
- Danilenko I.A. 2016, *Vozroždenievoinских храмов в России*, in *Архитектура и строител'ство России*, voll. I-II, pp. 110-117.
- De Blaauw S. 1994, *Cultus et decor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- De Blaauw S. 2009, *Liturgia e architettura nella basilica di S. Paolo fuori le mura tra antichità e medioevo*, in *San Paolo in Vaticano. La figura e la parola dell'Apostolo delle Genti nelle raccolte pontificie*, catalogo della mostra (Roma, 26 giugno-27 settembre 2009) a cura di U. Utro, Tau Editrice, Todi, pp. 81-90.
- Debuyst F. 1999, *Il Genius loci cristiano*, Sinai edizioni, Milano.
- Derderian R. 2012, *Tourism, Memory, and the Built Environment in Lake Sevan*, «International Journal of Heritage Studies», 18 (6), pp. 543-561.
- Dimodugno D. 2023, *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale*, Collane@unito.it, Torino.

- Doluchanjan L.K.1980, *Architektura sovetskoj Armenii 1920-e gody*, Sovetakangroch, Erevan.
- Donabédian P. 1994, *Les débuts de l'architecture chrétienne en Arménie (IVe-VIe siècles)*, «Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France», 1994-1992, pp. 58-68.
- Donabédian P. 2007, *L'âge d'or de l'architecture arménienne (VIIe siècle)*, in *Armenia sacra; mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe siècle)*, a cura di J. Durand, I. Rapti, D. Giovannoni, catalogo della mostra (Parigi, 21 febbraio-21 maggio 2007), Musée du Louvre éditions, Paris, pp. 76-87.
- Donabédian P. 2007, *Les premiers édifices chrétiens d'Arménie (IVe-Vie siècle)*, in *Armenia sacra; mémoire chrétienne des Arméniens (IVe-XVIIIe siècle)*, a cura di J. Durand, I. Rapti, D. Giovannoni, catalogo della mostra (Parigi, 21 febbraio-21 maggio 2007), Musée du Louvre éditions, Paris, pp. 48-59.
- Donabédian P. 2020, *Armenia – Georgia – Islam. A Need to Break Taboos in the Study of Medieval Architecture*, in *L'arte armena. Storia critica e nuove prospettive. Studies in Armenian and Eastern Christian Art*, a cura di A. Ferrari, S. Riccioni, M. Ruffilli e B. Spampinato, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 63-112.
- Elberti A. 2013, *Storia e fondamenti del culto e dell'architettura sacra*, Chi-rico, Napoli.
- Eliade M. 1967, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Eusebio di Cesarea 2001, *Storia Ecclesiastica*, voll. I-II, Città nuova, Roma.
- Evans H. C. et al. 2018, *Armenia: Art, Religion, and Trade in the Middle Ages*, The Metropolitan Museum of Art, New York.
- Fauve A. 2013, *L'architecture d'Astana: herméneutique d'une néo-capitale, Patrimoine et architecture dans les états post-sovietique*, a cura di T. Ter Minassian, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 259-288.
- Fauve A. 2020, *L'édification d'Astana/Nur-Sultan comme centre politique: une question capitale*, «Cahiers d'Asie centrale», 28, pp. 46-81.
- Ferrari A. 2007, *Breve storia del Caucaso*, Carocci, Roma.
- Ferrari A. 2009, *Il ruolo geopolitico del Caucaso*, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/il-ruolo-geopolitico-del-caucaso_\(XXI-Secolo\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/il-ruolo-geopolitico-del-caucaso_(XXI-Secolo)/>) (02/25)
- Ferrari A., Arslan A. 2023, *Un genocidio culturale dei nostri giorni. Nakhichevan: la distruzione della cultura e della storia armena*, Guerini e associati, Milano.

- Ferri S., Trever K.V. 1959, *Culture del Caucaso*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Treccani, Roma, <

- Geisler, J.C. 2014, *The Soviet Sanatorium: Medicine, Nature and Mass Culture in Sochi, 1917-1991*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gejian S. 1997, *Armenian Architecture Bibliography*, Erevan.
- Gelichi S., Francovich R. 2003, *Monasteri e castelli fra X e XII secolo: il caso di San Michele alla Verruca e le altre ricerche storico-archeologiche nella Tuscia occidentale*, All'insegna del giglio, Firenze.
- Ginzburg C. 2001, *Indagini su Piero. Il Battesimo. Il ciclo di Arezzo. La flagellazione di Urbino. Con l'aggiunta di quattro appendici*, Einaudi, Torino.
- Giuliani F.C. 1995, *L'edilizia nell'antichità*, Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Greč A.N. 2006, *Venok usad'bam*, AST-Press, Moskva.
- Gregorio di Nazianzo 2000, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano.
- Grigorjan A. G., Tovmasjan M. L. 1986, *Architektura Sovetskoj Armenii*, Strojizdat, Moskva.
- Guidoboni E., Haroutiunian R., Karakhanian A. 2003, *The Garni (Armenia) Large Earthquake on 14 June 1679: A New Analysis*, «Journal of Seismology», 7 (3), pp. 301-328.
- Halbwachs M. 1988, *Memorie di Terrasanta*, a cura di F. Cardini, Arsenale, Venezia.
- Hann C. M. et al. (a cura di) 2006, *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, LIT Verlag, Münster.
- Haroutunian V. 1975, *Monuments of Armenia*, Vahan Tekeyan Cultural Association, Beirut.
- Haroutunian V. M., Safarian S. A. 1951, *Pamjatniki Armjanskogo Zodčestva*, Literaturny po stroitel'stvu i architecture, Moskva.
- Hasratian M. 1977, *Les églises à nef unique avec portique de Tachir et les monuments similaires du Haut Moyen Age de l'Arménie*, «Revue des études arméniennes», 12, pp. 215-242.
- Hasratian M., Harutyunyan V. 1975, *Monuments d'Arménie/Monuments of Armenia*, Société Techno-Press Moderne, Beirut.
- Hasratian, M. 1978, *Les églises a nef unique avec portique de l'arménie paleochrétienne*, in *Atti del primo simposio internazionale di arte armena* (Bergamo, 28-30 giugno 1975), Tipografia San Lazzaro, Venezia, pp. 227-245.
- Hasratian, M. 1996, *Affinités architecturales arméno-byzantines au haut moyen age. L'exemple des basiliques mononefs*, Éditions de la Sorbonne, Paris.

- Hasratian M. 2000, *Armjanskaja Architektura rannego christianstva / Early Christian Architecture of Armenia*, Inkombuk, Moskva.
- Hasratian M. 2010, *Histoire de l'architecture armenienne des origines à nos jours*, Sources d'Arménie, Lyon.
- Hellmuth A. 2007, *Da est a ovest. Le tombe principesche degli Sciti*, in *Ori dei cavalieri delle steppe. Collezioni dai Musei dell'Ucraina*, a cura di G.L. Bonora e F. Marzatico, Silvana Editoriale, Milano, pp. 168-177.
- Helly B., Rideaud A. 2021, *The Church of the Transfiguration (Khumarzhm) in Garni: Archaeoseismology and Transformations of this Monumental Building from Antiquity to the 19th Century*, «Quaternary International», 579, pp. 72-81.
- Hernandez J. P. 2014, *L'evangelizzazione nello spazio sacro*, in *Teologia dell'evangelizzazione*, a cura di R. Tagliaferri, EDB, Bologna, pp. 163-171.
- Hewsen R.H. 1997, *The Geography of Armenia*, in *The Armenian People from Ancient to Modern Times. 1: The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*, a cura di R.G. Hovannisian, St. Martin's Press, New York, pp. 1-17.
- Hillenbrand R. 1987, *Aspects of Timurid Architecture in Central Asia*, in *Utrecht Papers on Central Asia* (atti del convegno, Utrecht, dicembre 1985), a cura di M. van Damme e H. Boeschoten, Utrecht, Utrecht Turkological Series, pp. 255-286.
- Hillenbrand R. 1994, *The Mausoleum of 'A'isha Bibi and the Central Asian Tradition of Funerary Architecture*, «Journal of Turkish Studies», 18, pp. 111-120.
- Hofmeister S. 2007, *Lord Normans Bauten in der asiatischen Steppe*, «Baumeister B2», 104, p. 12.
- Inglese C., Pizzo V. 2017, *Lo studio dei tracciati di cantiere nel mondo romano: metodologie e nuove prospettive di ricerca*, «Documenta», 29, pp. 231-244.
- Kalayan H. 1971, *Notes on Assembly Marks, Drawings and Models concerning the Roman Period Monuments in Lebanon*, «Annales Archeologiques Arabes Syriennes», 21, pp. 269-274.
- Karakhanyan A., Arakelyan A., Avagyan A., Sadoyan, T., 2017, *Aspects of the seismotectonics of Armenia: new data and Re-analysis*, in *GSA Special Papers, Tectonic Evolution, Collision, and Seismicity of Southwest Asia. In Honor of Manuel Berberian's Forty-Five Years of Research Contributions*, a cura di R. Sorkhabi, «Geological Society of America», 525, pp. 445-475.

- Karapetian S. 2017, *Azerbaijan: Out of Civilization*, RAA Research on Armenian Architecture, Erevan.
- Kesler M.Ju. 2003. *Provoslavnye chramy i komplekсы: Posobie po proektirovaniyu i stroitel'stvu (k SP 31-103-99)*, Architekturno-chudozestvennyj centr Moskovskoj Patriarchii AChC "Archchram", Moskva.
- Khabdulina M.K., Bonora G.L., Bilyalova G.D. 2022, *The Architecture of the Early Iron Age Funerary Barrows in Central Kazakhstan*, «Bulletin of the Karaganda University History. Philosophy Series», 107 (3), pp. 222-232.
- Khalid A. 2007, *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, University of California Press, Berkeley.
- Khalid A. 2021, *Central Asia: A New History from the Imperial Conquests to the Present*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Khazanov, A. 1994, *Nomads and the Outside World*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Kiesling B., Kojan R. 2001, *Rediscovering Armenia Guidebook: An in-depth inventory of villages in Armenia and Artsakh*, Armeniapedia Books, Erevan.
- Kiričenko E. 1992, *Chram Crista Spasitelja v Moskve*, Planeta, Moskva.
- Koch N. 2010, *The Monumental and the Miniature: Imagining 'Modernity' in Astana*, «Social and Cultural Geography», 11 (8), pp. 769-787.
- Koch N. 2012, *Urban 'Utopias': The Disney Stigma and Discourses of 'False Modernity'*, «Environment and Planning A», 44, pp. 2445-2462.
- Koch N. 2013, *The 'Heart' of Eurasia? Kazakhstan's Centrally Located Capital City*, «Central Asian Survey», 32 (2), pp. 134-147.
- Koch N. 2016, *The 'Personality Cult' Problematic: Personalism and Mosques Memorializing the 'Father of the Nation' in Turkmenistan and the UAE*, «Central Asian Affairs», 3 (4), 330-359.
- Koch N. 2020, *InterAsian Islamism: Monumental Mosques and Modernity in Kazakhstan and Qatar*, in *Cities and Islamisms: On the Politics and Production of the Built Environment*, a cura di B. Batuman, Routledge, London-New York, pp. 15-30.
- Koch N., Valiyev A., Zaini K.H. 2018, *Mosques as Monuments: An Inter-Asian Perspective on Monumentality and Religious Landscapes*, «Cultural Geographies», 25 (1), pp. 183-199.
- Köllner T. 2013, *New Churches in Post-Soviet Russia*, in *Religious Architecture: Anthropological Perspectives*, a cura di O. Verkaaik, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 83-98.
- Kötting B. 1950, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensberg, Münster.

- Kouymjian D. 1994, *The Role of Monastic Landscapes in Armenian Cultural Identity*, «Le Muséon», 107 (4), pp. 305-329.
- Krautheimer R. 1993, *Architettura sacra paleocristiana*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lanini L. (a cura di) in corso di stampa, *Il Palazzo dei Soviet*, Letteraventidue, Siracusa.
- Laszczkowski M. 2015, 'Demo Version of a City': *Buildings, Affects, and the State in Astana*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 22, pp. 148-165.
- Laurelle M. (a cura di) 2016, *Kazakhstan in the Making: Legitimacy, Symbols, and Social Changes*, Lexington Books, Lanham.
- Lidov A. 2004, *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History*, in *Hierotopy. Studies in the Making of Sacred Spaces. Material from an International Symposium*, a cura di A. Lidov, Radunitsa, Moskva, pp. 15-31.
- Lidov A. 2007, *The Creator of Sacred Space as a Phenomenon of Byzantine Culture*, in *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, a cura di M. Bacci, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 135-176.
- Longhi A. 2020, *Chiese abbandonate, chiese invisibili, chiese resilienti: storie di architetture ecclesiali, tra conoscenza e rigenerazione*, «Religioni e Società», 35 (96), pp. 33-40.
- Lotman J., Uspenskij B.A. 2018, *La scuola semiotica di Tartu-Mosca nel carteggio tra J. Lotman e B. Uspenskij*, a cura di G. Zaganelli, Sellerio, Palermo.
- Louw M. 2007, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Routledge, London-New York.
- Luschi C. 2015, *La Mistagogia del Monastero fra sintassi teologica e composizione liturgica*, Aracne, Roma.
- Luschi C. 2017, *Galilea e Gavit parallelismi architettonici del mondo Cristiano* in *Conoscere, conservare, valorizzare. Il patrimonio religioso culturale*, atti del convegno (Verona e Vicenza, 9-11 Marzo 2017), a cura di O. Niglio, Aracne Editrice, Roma, pp. 116-122.
- Luschi C., Vezzi A. 2025, *St. Sion of Arates along the Martuni stream in Vayots' Dzor*, «Bulletin Of Matenadaran», 39, pp. 261-270.
- Malikov Y. 2013, *Disadvantaged Neophytes of the Privileged Religion: Why Qazaqs Did Not Become Christians*, in *Islam, Society and States across the Qazaq Steppe (18th-Early 20th Centuries)*, a cura di N. Pianciola e P. Sartori, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 181-212.

- Man'kovskaia L. Ju. 1985, *Towards the Study of Forms in Central Asian Architecture at the End of the Fourteenth Century: The Mausoleum of Khvāja Aḥmad Yasavī*, «Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies», 23, pp. 109-127.
- Mandelstam Balzer M. 1990, *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Routledge, London-New York.
- Maranci C. 1998, *Medieval Armenian Architecture in Historiography: Josef Strzygowski and His Legacy*, tesi di dottorato, Princeton University.
- Marcomini F. 2024, *Un 'Occidente' radicato. Gli usi del linguaggio classico nell'architettura di Astana, nuova capitale del Kazakistan (2001-2013)*, «Studi e ricerche di storia dell'architettura», 2 (16), pp. 80-97.
- Mazmanjan M.D. 1929, *O nazional'noj arhitekture*, «Pecat' i revoljucija», p. 80.
- McChesney R.D. 1991, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton University Press, Princeton.
- McChesney R.D. 2021, *Four Central Asian Shrines: A Socio-Political History of Architecture*, Brill, Leiden.
- McCormick M. 1994, *Textes, images et iconoclasme dans le cadre de relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, in *Testo e immagine nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, atti del convegno (Spoleto, 15-21 aprile 1993), pp. 96-162.
- Medeuova K. 2020, *Astana et les régions kazakhstanaises: la mémoire comme capital symbolique dans le paysage urbain*, «Cahiers d'Asie centrale», 28, pp. 82-101.
- Meslet F. 2020, *Chiese abbandonate. Luoghi di culto in rovina*, Jonglez edizioni, Versailles.
- Meuser P. 2010, *Astana, Almaty and Aktau. Architectural Experiments in the Steppes of Kazakhstan*, in *The Post-Socialist City: Continuity and Change in Urban Space and Imagery*, a cura di A. Kliem e M. Dmitrieva, Jovis Verlag, Berlin, pp. 230-247.
- Meuser P. (a cura di) 2015, *Architectural Guide Astana*, DOM, Berlin.
- Minor A.W., Manly A. L. (a cura di) 2024, *Iconoclasm – Art as a Battleground*, catalogo della mostra (Copenhagen, 5 dicembre 2024-18 maggio 2025), Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen.
- Montani P. 2004, *Montaggio*, in *Enciclopedia del Cinema*, IV, Treccani, Roma, p. 127.

- Moskva pravoslavnaia 2020. *Moskva pravoslavnaia XXI veka. Programma stroitel'stva pravoslavnykh chramov v gorode Moskve*. Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarkhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, Moskva.
- Mozolevskij, B.N., Polin, S.V. 2005, *Kurgany skifskogo IV veka do n.e.: Babina, Vodjana i Soboleva Mogila*, Kyiv, Stilos.
- Muratbekov Y. 2015, *Congress of Religious Leaders: Promoting Dialogue between Civilisations*, «The Astana Times», <<https://astanatimes.com/2015/06/congress-of-religious-leaders-promoting-dialogue-between-civilisations/>> (09/24).
- Müller G.F. 1747, *De Scriptis Tanguticis in Siberia repertis commentatio*, «Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae», 10, pp. 420-468.
- Nazarbayev N. 2010, *The Heart of Eurasia*, Baspalar Uyi, Almaty.
- Nucciotti M., Petrosian H., Luschi C., Cheli F., De Falco M., Somigli L., Vardanesova T. 2015, *The Making of the Silk Road in Armenia (ca. 7th-14th): Vaiots Dzor and Arates Monastery*, in *VII Congresso Nazionale Di Archeologia Medievale. Pré-Tirages*, atti del convegno (Lecce, 9-12 Settembre 2015), a cura di P. Arthur e M. L. Imperiale, Insegna del Giglio, Lecce, pp. 493-498.
- Orbelean S. 2012, *History of the State of Sisakan*, Sources of the Armenian Tradition, Long Branch.
- Palamarčuk P.G. 2007, *Sorok Sorokov*, Astrel', Moskva.
- Pallasmaa J. 2015, *Mind in Architecture: Neuroscience, Embodiment, and the Future of Design*, MIT Press, Cambridge.
- Panofsky E. 1986, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, Liguori editore, Napoli.
- Parsamyan, A. 2015, *Les temples antiques en Arménie. Que sont-ils devenus après la christianisation du pays?: un sujet en débat*, «Université de Rouen, GRHis. Journée d' études des doctorants», 10 febbraio, pp. 1-28.
- Pedone S. 2020, *Edifici cristiani a Istanbul tra prospettive storiche e nuove linee di integrazione storico-culturale e religiosa*, in *Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata di beni culturali ecclesiastici*, a cura di F. Capanni, Artemide, Roma, pp. 235-245.
- Penco G. 1991, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano.
- Petruccioli A. (a cura di) 1999, *Bukhara: The Myth and the Architecture*, Aga Khan Program for Islamic Architecture, Cambridge.

- Pianciola N. 2009, *Orthodoxy in the Kazakh Territories (1850–1943)*, in *Kazakhstan: Religions and Society in the History of Central Eurasia*, a cura di G.L. Bonora, N. Pianciola e P. Sartori, U. Allemandi, Torino, pp. 237-254.
- Pianciola N., Sartori P. (a cura di) 2013, *Islam, Society and States across the Qazaq Steppe (18th-Early 20th Centuries)*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Pogossian Z. 2015, *Gosudarstvo i religija: Osnovanie monastyrej i pokrovitel'stvo im kak sposob kontrolja nad territorijami v Armenii vo vtoroj polovine IX v.*, «Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom», 33 (2), pp. 34–60.
- Pogossian Z. 2012, *The Foundation of the Monastery of Sevan: A Case Study on Monasteries, Economy and Political Power in IX-X Century Armenia*, in *Le valli dei monaci. Atti del Convegno internazionale di studio* (Roma - Subiaco, 17-19 maggio 2010) a cura di L. Ermini Pani, Fondazione Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 181-215.
- Pokrovskja Z. 1999, *Osip Bove*, Strojizdat, Moskva.
- Popescu G. A. 2014, *La storia kazakha tra kurgan e piramide*, in *L'uso dei simboli dall'antichità al mondo contemporaneo*, a cura di S. Geruzzi, Fabrizio Serra editore, Pisa, pp. 145-149.
- Poujol C. 2000, *Le Kazakhstan*, PUF, Paris.
- Price N. 2001, *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London-New York.
- Pritchard J. 2019, “*Simply fabulous*”: *Goncharova's Designs for the Stage*, in *Natalia Goncharova. Una donna e le Avanguardie. Tra Gauguin, Matisse e Picasso*, catalogo della mostra (Firenze, 27 settembre 2019-19 gennaio 2020), a cura di M. Gale e N. Sidina, Marsilio, Venezia, pp. 128, 154-155.
- Procopio di Cesarea 2011, *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce*, a cura di P. Cesaretti e M. L. Fobelli, Jaca Book, Milano.
- Recchia V. (a cura di) 2000, *Opere di Gregorio Magno. Lettere XI-XIV. Appendici e indici*, Città Nuova, Roma.
- Revzin G. 2013, *Russkaja arhitektura rubeža XX-XXI vekov*, Novoe izdatel'stvo, Moskva.
- Riccioni S. 2020, *Gli studi sull'arte armena a Venezia. Alpago Novello e le prospettive di ricerca*, in *L'arte armena. Storia critica e nuove prospettive. Studies in Armenian and Eastern Christian Art*, a cura di A. Ferrari, S. Riccioni, M. Ruffilli e B. Spampinato, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 205-223.

Ritter K. 1860, *Zemlevedenie Azii. Geografija stran, nachodjaščichsja v neposredstvennykh snošenijach s Rossieju*. Vol. III, V. Bezobrazova i K, Sankt-Petersburg.

Rolle R., Murzin V. Ju. 1991, "Pyramiden" der Steppe und Vielweiden für die Ewigkeit. Der Čertomyk-Kurgan, in *Gold der Steppe - Archäologie der Ukraine*, a cura di R. Rolle, M. Müller-Wille e K. Schietzel, Archäologisches Landesmuseum der Christian-Albrechts-Universität, Schleswig, pp. 171-176.

Rossi F. 2020, *From Plaster to Bronze. Monuments and Memory in Moscow After the October Revolution*, «Balzan Papers», 3, pp. 161-174.

Rossi F. 2021, *Celebrare la vittoria su Napoleone: Carl Witberg e il primo progetto per la cattedrale del Cristo Salvatore a Mosca*, in *Roma in età napoleonica. Antico, architettura e città da modello a laboratorio*, a cura di J.-P. Garric, S. Pasquali, M. Pupillo, Officina libraria, Roma, pp. 181-197.

Rossi F., Dudina T., Švidkovskij D. 2019, *Volchonka. Netoroplivaja progulka*, Proekt belij gorod, Moskva.

Sabatucci D. 1978, *Il rito, il mito e la storia*, Bulzoni, Roma.

Sahinian A. 1964, *Aknarker hay arvesti patmut'yan*, Erevan.

Sahinian A. 1967, *Nouveaux matériaux concernant l'architecture arménienne du haut Moyen Age*, «REArm», 4, pp. 193-202.

Scarborough D. 2024, *The Embodiment of Orthodox Christianity in Central Asia: Sacred Objects and Orthodox Nationalism in Revolutionary Turkestan*, «Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History», 25 (2), pp. 243-271.

Schiltz V. 1994, *Gli Sciti. VIII secolo a.C. - I secolo d.C.*, Rizzoli, Milano.

Scholtz F. 1985, *Nomadismus. Theorie und Wandel einer Sozio-ökologischen Kulturweise*, Erdkundliches Wissen 118, F. Steiner, Stuttgart.

Scirocco E., De Blaauw S. 2023 (a cura di), *From Words to Space. Textual Sources for Reconstructing and Understanding Medieval Sacred Spaces*, Campisano Editore, Roma.

Scwab W., Bigozhin U. 2016, *Shrines and Neopatrimonialism in Southern Kazakhstan*, in *Kazakhstan in the Making: Legitimacy, Symbols, and Social Changes*, a cura di M. Laurelle, Lexington Books, Lanham, pp. 89-110.

Secchi R., Spita L. (a cura di) 2018, *Architettura tra due mari. Radici e trasformazioni architettoniche e urbane in Russia, Caucaso e Asia Centrale*, Macerata, Quodlibet.

- Šeko E. 2021, *Ot istorizma ChChS do stimpanka Chrama Vooružennyh Sil "The Last of Us"* <<https://web.archive.org/web/20210304042318/https://rusplt.ru/kulturnaya-rossiya/ot-istorizmakhrama-khxc-6025564d.html>> (09/23)
- Semenov A. A. 1926, *Mečet' Chodži Achmeda Esevijskogo v g. Turkestane*, «Izvestiia Sredazkomstarisa», 1, pp. 121-130.
- Settis S. 2018, *Resurrezioni, in Anche le statue muoiono. Conflitto e patrimonio tra antico e contemporaneo*, catalogo della mostra (Torino, 9 marzo-7 ottobre 2018), a cura di C. Ciccopiedi, Franco Cosimo Panini editore, Modena, pp. 9-20.
- Settis S., Anguissola A. (a cura di) 2022, *Recycling Beauty*, catalogo della mostra (Milano, 17 novembre 2022-17 febbraio 2023), Fondazione Prada, Milano.
- Sheline A.R. 2019, *Constructing an Islamic Nation: National Mosque Building as a Form of Nation-Building*, «Nationalities Papers», 47 (1), pp. 104-120.
- Škarovskij M.V. 2000, *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščeve*, Krutickoe Patriaršee Podvor'e, Moskva.
- Smelyansky E. 2024, *Medievalisms and Russia. The Contest for Imaginary Pasts*, Arc Humanities Press, York.
- Spampinato B. 2020, *La mostra itinerante Architettura armena (Milano 1968-Erevan 1996). Un caso di studio attraverso le carte d'archivio*, in *L'arte armena. Storia critica e nuove prospettive. Studies in Armenian and Eastern Christian Art*, a cura di A. Ferrari, S. Riccioni, M. Ruffilli e B. Spampinato, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 247-271
- Steinberg M.D., Wanner C. 2008, *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Indiana University Press, Indiana.
- Strzygowski J. 1918, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, Schroll, Wien.
- Sudjic D. 2012, *Norman Foster: A Life in Architecture*, Phoenix, London.
- Sviridov A.N., Sakenov S.K. 2014, *Elitnye kurgany Akmolinskogo Priishim'ya*, in *Dialog kul'tur Evrazii v arkhologii Kazakhstana. Sbornik naučnyh statej, posvjaščennyj 90-letiju so dnja roždenija vydajuščegosja archeologa K.A. Akiševa*, a cura di T.S. Sadykov, Saryarka, Astana, pp. 576-596.
- Švidkovskij D.O. 2009, *Ot megalita do megapolis. Očerki istorii architektury i gradostroitel'stva*, Architektura-S, Moskva, pp. 457-461.

- Švidkovskij D.O. 2018, *Russkaja cerkovnaja arhitektura nakanune Revoljucii*, Arhitektura-S, Moskva.
- Tachiaos A.E. N. 2005, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, a cura di M. Garzaniti, Jaca Book, Milano.
- Taft R. 1999, *Storia sintetica del rito bizantino*, Libreria Editrice Vaticana, Roma.
- Tagliaferri R. 1995, *Lo spazio architettonico nell'esperienza religiosa. La mediazione spaziale della fede nel quadro della ritualità*, in *La città multietnica*, a cura di A. Piva, Marsilio, Venezia, pp. 48-67; ora in Tagliaferri R. 2011, *Saggi di architettura e di iconografia dello spazio sacro*, Edizioni Messaggero, Padova, pp. 88-102.
- Tagliagambe S. 2013, *Il cielo incarnato. L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma.
- Ter-Mowsesjanz P. 1892, *Das Armenische Bauerhaus*, Wien.
- Thierry J.M., Donabédian P. 1987, *Les arts arméniens*, Editions Mazenod, Paris.
- Thorsen T. 2023, *Breaking and Creating: The Contemporary Iconoclasm of the Islamic State*, University of Copenhagen, Copenhagen.
- Tjuchmeneva E. A. 2005, *Iskusstvo triumfal'nich vrat v Rossii pervoj poloviny XVIII veka. Problemy panegiričeskogo napravlenija*, Progress-Tradicija, Moskva.
- Tokarskij N.M. 1961, *Arhitektura Armenij IV-XIV vv.*, Armgosizdat, Erevan.
- Toramanian T. 1942-1948, *Nyuter Haykakan Chartarapetutyun Patmutyan*, Armfani hratarakchutyun, Erevan.
- Toramanian T. 2013, *Architettura armena*, Yerevan State University, Erevan.
- Toubert P. 1995, *Dalla terra ai castelli. Paesaggio, agricoltura e poteri nell'Italia medievale*, a cura di G. Sergi, Einaudi, Torino.
- Treccani 2011, *In Christo/Bo Xructe. Uno scambio di capolavori dell'arte e della fede fra Russia e Italia. Giotto e il polittico di Santa Reparata alla Galleria Tretyakov di Mosca. Rublëv, Dionisij e l'Odighitria di Pskov nel Battistero di Firenze*, catalogo della mostra (Firenze, 19 dicembre 2011-19 marzo 2012), Treccani, Roma.
- Tsyrempilov N. 2020, *Khoshut Ablai Taiji and his Fortified Monastery on the Upper Irtysh*, «Acta Orientalia Hung», 73 (2), pp. 269-289.

- Tsyrempilov N., Bigozhin U., Zhumabayev B. 2022, *A Nation's Holy Land: Kazakhstan's Large-Scale National Project to Map Its Sacred Geography*, «Nationalities Papers», 50 (4), pp. 704-721.
- Turri E. 2002, *La conoscenza del territorio. Metodologia per un'analisi storico-geografica*, Marsilio, Venezia.
- Uspenskij B. 2010, *Prospettiva divina e prospettiva umana. La pala di Van Eyck a Gand*, Mondadori, Milano.
- Vaccaro L. (a cura di) 2014a, *Da Costantinopoli al Caucaso. Imperi e popoli tra cristianesimo e Islam*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Vaccaro L. (a cura di) 2014b, *Una città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni, le Chiese*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Vaccaro L. (a cura di) 2015, *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Valenti M. 2002-2003, *Trasformazione dell'edilizia privata e pubblica in edifici di culto cristiani a Roma tra IV e IX secolo*, tesi di laurea, Sapienza Università di Roma, Roma.
- Vartoogian J. L. 1974, *The Image of Armenia in European Travel Accounts of the Seventeenth Century*, Columbia University, New York.
- Vas'kin A. 2015, *Volchonka. Znamenka. Lenivka. Progulki po Čertolju*, Centrpoligraf, Moskva.
- Verdon T., Serafini G. (a cura di) 2024, *Florence and the Idea of Jerusalem*, Brepols, Turnhout.
- Vezi A. 2020a, *La Forma nel Tempo – Arates Armenia*, tesi di laurea magistrale, Università degli studi di Firenze, Firenze.
- Vezi A. 2020b, *Strategie di valorizzazione/rivitalizzazione del patrimonio architettonico storico armeno. Il caso studio di Arates*, in *Connettere. Un disegno per annodare e tessere / Connecting: Drawing for Weaving Relationships*, atti del convegno (Reggio Calabria, 16-18 settembre 2021), a cura di A. Arena et al., Franco Angeli, Milano, pp. 2891-2906.
- Vitberg A. 1912, *Vitberg i ego proekt chrama Christa Spasitelja na Vorob'e-nych gorach*, «Starye gody».
- Vogliazzo M. 2006, *I nuovi Faraoni; Architects: Foster & Partners*, «L'Arca», 220, pp. 14-24.
- Voskoboynikov V. M. 2007, *Pravoslavnaja Enciklopedija*, Eksmo, Moskva.
- Wainwright E. 2012, *Fostering Relations in Kazakhstan*, in *Reading Architecture and Culture: Researching Buildings, Spaces and Documents*, a cura di A. Sharr, Routledge, London-New York, pp. 46-61.

- Walker C.J. 2014, *Armenia, a Very Brief History*, Rouben Galichian, Erevan.
- White A.E., De-Dios T., Carrión P., Bonora G.L., Llovera L., Cilli E., Lizano E., Khabdulina M.K., Tleugabulov D.T., Olalde I., Marquès-Bonet T., Balloux F., Pettener D., Van Dorp L., Luiselli D., Lalueza-Fox C. 2021, *Genomic Analysis of 18th-Century Kazakh Individuals and Their Oral Microbiome*, «Biology», 10 (12), pp. 1-21.
- Wolska-Conus W. 1968-1973, *Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes*, Sources Chrétiennes, Paris.
- Woodman E. 2006, *Your Hand in Mine*, «Building Design», 1739, pp. 12-17.
- Wright T. (a cura di) 2019, *Foster + Partners Portfolio 1967-2017*, Foster + Partners, London.
- Yeghiazarian H. 1955, *Azizbekovi shrjani kulturayi hushardzannerġ*, Ayape-trat, Erevan.
- Zarian A. 1988, *Lineamenti di storia dell'Urbanistica Armena*, in *Architettura armena. 1, Testi introduttivi e schede degli edifici*, a cura di P. Cuneo, De Luca, Roma, pp. 73-86.
- Zarian A.A. 1986, *Oboronitel'naja sistema Vorotnaberd-Vorotnavank*, «Vestnik oboščestvennyh nauk», 10, pp. 61-69.
- Zerbini M. 2023, *Chiese armene della prima cristianità (IV-VII secolo): Sapienza e Forma*, tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze, Firenze.
- Zerbini M. 2024, *Il rilievo grafico per il restauro degli edifici antichi: osservazioni metrologiche e tracciati di cantiere nell'architettura medievale armena*, «Restauro Archeologico», 2, pp. 340-345.
- Zigon J. (a cura di) 2011, *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, Berghahn, Oxford.
- Žukova L. I. 1998, *K istorii christianstva v Srednej Azii (XIX-XX vv.)*, Taškent, Uzbekistan.

Titoli pubblicati

1. Roberto Bologna, Maria Chiara Torricelli, *Romano Del Nord. Teoria e prassi del progetto di architettura*, 2021
2. Susanna Caccia Gherardini, *Le Corbusier e la villa Savoye: un caso di restauro autoriale / Le Corbusier and the villa Savoye: a case of authorial restoration*, 2023
3. Susanna Caccia Gherardini, *L'eccezione come regola: il paradosso teorico del restauro / The Exception as the Rule: The paradox of restoration*, 2025



Finito di stampare da
Rubbettino print | Soveria Mannelli (CZ)
per conto di FUP
Università degli Studi di Firenze
2025

Il volume offre una riflessione inedita sullo spazio post-sovietico visto attraverso la lente del patrimonio religioso. Indaga uno degli aspetti che più caratterizza l'attualità, in quanto di grande rottura rispetto al periodo precedente, quando gli Stati oggi indipendenti erano parte dell'Unione Sovietica dove veniva promosso l'ateismo di Stato. Si affronta la trasformazione dello spazio sacro post-sovietico sotto molteplici aspetti analizzando lo stato di conservazione del patrimonio religioso, la ricostruzione di luoghi di culto demoliti in epoca sovietica nonché la massiccia realizzazione di nuovi edifici religiosi. Questi interventi contemporanei danno una propria interpretazione dell'antichità, della tradizione, del patrimonio da tramandare e aiutano a comprendere le tante metamorfosi di questo spazio così strategico negli equilibri globali.

Federica Rossi è professore associato in storia dell'architettura all'Università Iuav di Venezia e ricercatrice affiliata al Kunsthistorisches Institut in Florenz – Max Planck Institut. È autrice di numerose pubblicazioni sull'ex-spazio sovietico per le quali ha ricevuto diversi riconoscimenti tra cui il premio J. Ackerman.

Federico Marcomini ottiene il dottorato di ricerca in storia dell'architettura all'Università di Firenze (2024) e successivamente lavora come assistente alla ricerca al Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio di Vicenza. Nel 2025 è ricercatore post-dottorato alla Bibliotheca Hertziana - Istituto Max Planck per la Storia dell'Arte di Roma.

Marta Zerbini, architetto, ottiene il dottorato in Architettura, Progetto, Conoscenza e Salvaguardia del Patrimonio Culturale presso l'Università degli Studi di Firenze nel 2023, con un studio sul patrimonio religioso in Armenia. Attualmente è assegnista di ricerca al Dipartimento di Architettura di Firenze e docente di Disegno al Dipartimento di Ingegneria Civile e Ambientale della stessa università.

ISSN 2975-0369 (print)

ISSN 2975-0202 (online)

ISBN 979-12-215-0814-7 (Print)

ISBN 979-12-215-0815-4 (PDF)

ISBN 979-12-215-0816-1 (XML)