

# La tradizione epica orale delle *byliny* russe:

## *Mat'syra zemlja e il culto della terra*

Claudia Pieralli

◇ eSamizdat 2005 (III) 2-3, pp. 297-308 ◇

### I. LA TRADIZIONE EPICA ORALE

CON il nome di *byliny*<sup>1</sup> vengono identificati i canti popolari epici di area slava orientale, tramandatisi oralmente per oltre nove secoli. Dal IX al XVIII secolo le *byliny* vivono esclusivamente nel patrimonio culturale dei contadini, mentre è solo a partire dalla metà del XIX secolo che spariscono significativamente dal repertorio orale, proseguendo la loro vita su materiale cartaceo, ovvero libri, raccolte, miscellanee, trascrizioni in presa diretta.

Al centro della *vis* rappresentativa di questi canti si collocano gli eroi-*bogatyri*<sup>2</sup>, audaci e nobili difensori della Rus' da ogni sorta di pericolo, sia di ordine geopolitico (difesa e salvaguardia del territorio da nemici esterni), sia di carattere mitico-fantastico, come la lotta contro forze soprannaturali. Le *byliny*, espressione di un'arte puramente folklorica e non dotta, sono allo stesso tempo epopea, saga, reificazione sublimata e stereotipica della memoria storica di un popolo che, attra-

verso le vibrazioni remotamente mitiche di questi canti, professa una sua forma di ideologia contadina.

Lo stato attuale delle conoscenze sul fenomeno presenta una vastissima letteratura critica, principalmente in ambito russo. Tuttavia, gli aspetti solitamente considerati si concentrano sull'esegesi storica e filologica delle fonti, mentre non è pressoché mai stata sviluppata una riflessione adeguata sull'antropologia della tradizione bylinica<sup>3</sup> e sul suo valore come testimonianza fondamentale delle concezioni cosmologiche all'interno della civiltà rurale.

I testi bylinici presentano una natura variamente stratificata e non omogenea: all'interno dello stesso canto possono ovvero trovarsi elementi diacronici, risalenti a epoche storiche e culturali differenti. La natura stratificata dei canti, derivata in gran parte dal carattere orale della trasmissione, impone dunque al ricercatore un atteggiamento oltremodo cauto: è talvolta necessario cercare di ristabilire lo stato (presunto) originario del testo e individuare i tratti che risultano introdotti successivamente, o che sono stati sostituiti ad altri preesistenti. In altre parole, è probabile che, nell'aspetto in cui ci sono pervenuti dalle trascrizioni moderne, i testi non coincidano con le forme primigenie pertinenti all'epoca medievale (anteriori alla costituzione dello stato di Kiev e durante la sua esistenza) in cui furono enucleati.

Come già indicato, le *byliny* si tramandano solo oralmente, di conseguenza l'unica tipologia di documento a nostra disposizione è la "trascrizione". La prima venne effettuata nel 1619 da Sir Richard James<sup>4</sup>, ma il vero

<sup>1</sup> Il termine *bylina* deriva etimologicamente da *bylo*, forma passata del verbo *byt'* [essere], e ha significato di "cosa che fu", "fatto accaduto", B. Meriggi, *Le byline. Canti popolari russi*, Milano 1974, p. 7. *Bylina* è tuttavia un termine dotta a valore sinonimico, introdotto dall'etnografo I.P. Sacharov negli anni '30 dell'Ottocento, che lo riprese dall'incipit dello *Slovo o Pol'ku Igor' eve*. L'espressione *po bylinam* compare nello *Slovo* in opposizione a *po zamyšleniju Bojanu* e sta a indicare una modalità narrativa oggettiva e fattuale, piuttosto che fantasiosa e surreale. Come vedremo, l'attribuzione ai canti del suddetto termine non riflette la natura del genere.

<sup>2</sup> Pare che originariamente all'origine di *bogatyri* vi sia il termine *bog*, che presso gli antichi slavi ha la medesima origine di *bogatstvo* [ricchezza], e che poteva venire associato anche a *blago* [bene] e indirettamente a tutta la sfera di significati sinonimici di "fortuna" (*sčast'e*), "successo" (*udača*), in opposizione a "povero", "sfortunato" (*nebog*). Lo stesso *bog* originariamente equivaleva a *vsebogatyj* e *vsech obogaščajuščij*, ovvero "colui che arricchisce tutti", si veda V. Šuklin, *Mify russkogo naroda*, Ekaterinburg 1995. Da respingere invece, ogni associazione semantica tra *bogatyri* e *bog* nel significato di "dio". Gli eroi dell'epos bylinico sono eroi umani e, nonostante presentino alcune caratteristiche soprannaturali in particolare nell'epos arcaico, essi rappresentano sempre l'uomo e mai esseri di altra natura.

<sup>3</sup> L'unico studio critico che, avendone studiato i *leitmotiven* di origine mitologica, contiene dei rimandi al significato antropologico delle *byliny* risulta a oggi l'ampio volume di Propp, V.Ja. Propp, *Russkij geroičeskij epos*, Leningrad 1955 (trad. it. *L'epos eroico russo*, Roma 1978).

<sup>4</sup> Fu nel 1619 che un laureato di Oxford, Sir Richard James, durante un suo mandato di collaborazione con dei mercanti inglesi a Mosca, riportò su testo scritto sei componimenti poetici del genere oggi noto come *byli-*

inizio di una storia cosciente delle trascrizioni si ha con Kirša Danilov e la pubblicazione della celebre e primissima raccolta contenente *byliny* e altre forme di poesia popolare antica, intitolata *Drevnie rossijskie stichotvorenija* edita da Jakubovič nel 1804<sup>5</sup>. La genesi di questa raccolta resta tuttora per molti aspetti misteriosa, non si ha nessuna informazione sulla vita di questo primo trascrittore di *byliny*, si ignora quale sia stato il suo ruolo nella stesura della raccolta, così come le motivazioni che lo spinsero a realizzare quelle trascrizioni. Il primo trascrittore riconosciuto di *byliny* fu quindi lo slavofilo P.V. Kireevskij<sup>6</sup> (1808–1856), la cui ricerca etnografica rispondeva a una precisa visione del contadino russo quale depositario ideale di una compiutezza etica e morale, testimoniata altresì da quei tratti di mitezza, condiscendenza e intimissima religiosità, che gli slavofili di norma riconoscevano come qualità caratterizzanti del tipico *krest'janin* [contadino] russo. Alla base del suo lavoro poggiava la convinzione che quell'ideale avesse trovato piena espressione nella tradizione epica orale.

Negli anni Sessanta si giunse alle trascrizioni di Rybnikov<sup>7</sup>, e di Gil'ferding. Oltre alla monumentalità del lavoro di quest'ultimo, l'opera si rivelò di importanza cruciale nella storia delle trascrizioni, in quanto fu la prima a essere redatta secondo criteri rigidamente scientifici. Nella prima edizione<sup>8</sup>, edita nel 1873 a un anno dalla morte dell'autore, erano stati assemblati 318 testi, tutti provenienti dalla regione dell'Onega, cioè dall'area nord-occidentale della Russia europea. Le *byliny* si trovano qui disposte per esecutori (*skaziteli*) e per ciascuno di essi sono riportate alcune caratteristiche relative

all'esecuzione e i principali dati anagrafici e biografici. L'etnografo specifica se il cantore è alfabetizzato o meno (nella maggioranza dei casi i cantori non sanno né leggere né scrivere) e quali sono le sue principali attività lavorative. La sua testimonianza ci risulta unica e preziosa; oltre al lavoro di trascrizione infatti, Gil'ferding condusse un'indagine per certi aspetti sociologica sugli *skaziteli*, traendone un articolo a carattere documentaristico, pubblicato postumo nell'edizione del 1939. Si riportano qui notizie interessanti circa alcune costanti relative alla recitazione delle *stariny*<sup>9</sup>: “quasi tutti i nostri cantori sono analfabeti [...] le *byliny* vengono cantate ugualmente dagli ortodossi così come dai credenti nella vecchia fede, e questo senza il benché minimo segnale di cambiamento sui testi operato da questi ultimi sotto l'influenza delle loro idee religiose”<sup>10</sup>. L'estratto riportato testimonia in modo eloquente quanto il materiale bylinico fosse recepito come materiale della tradizione da preservare e trasmettere, e mai, come materiale su cui operare soggettivamente. Il senso di rispetto e di devozione verso un patrimonio avvertito come comune si esplica così nel cantore in una sorta di relativa omissione di soggettività al momento della declamazione canora e poi della trasmissione. Sempre secondo i dati forniti nell'articolo dal ricercatore, condizioni favorevoli per l'esecuzione delle *byliny* si creavano durante l'inverno nella foresta, quando, con l'arrivo delle giornate corte e buie, in occasione di feste, i tagliatori di legna si riunivano nelle *izbe* del bosco e lì, al caldo, trascorrevano assieme il tempo. Più in generale le *byliny* venivano eseguite come accompagnamento a determinati lavori artigianali<sup>11</sup>.

Non è un caso che Gil'ferding si sia spinto sulle rive del lago Onega, visto che quasi la totalità delle trascrizioni dei secoli XIX e XX proviene dalle regioni settentrionali della Russia europea. Infatti, sebbene si ritenga che originariamente le *byliny* fossero diffuse su tutto il territorio russo, perfino in Ucraina e Bielorussia, dove

ny, N.K. Chadwick, *Russian heroic poetry*, Cambridge 1932, p. 7. Il caso ci testimonia più che altro una preziosa casualità, visto che siamo ancora lontani da un lavoro sistematico di documentazione scritta, valido sul piano scientifico, che si avrà solo a partire dal XIX secolo.

<sup>5</sup> Nel manoscritto sono contenuti ben 71 canti, di cui tuttavia solo 25 sono *byliny* autentiche, K. Danilov, *Drevnie rossijskie stichotvorenija*, Sankt Peterburg 1804.

<sup>6</sup> P.V. Kireevskij, *Pesni sobrannye Kireevskim*, Moskva 1868–1879.

<sup>7</sup> P.N. Rybnikov, *Pesni*, I–III, Moskva 1909–1910.

<sup>8</sup> Si contano quattro edizioni differenti dell'opera di Gil'ferding: la prima, in un unico tomo, venne pubblicata a due anni dalla spedizione (A.F. Gil'ferding, *Onežskie byliny zapisannye A.F. Gil'ferdingom letom 1871 goda*, Sankt-Peterburg 1873). A causa del mancato intervento dell'autore, morto di tifo all'indomani di una seconda spedizione, l'edizione risulta imprecisa, con molti errori e glosse. La seconda edizione in tre tomi del 1896 e la terza, di cui uscirono solo il II e il III tomo tra il 1938 il 1940, sono arricchite da accenni alla vita e all'attività di Gil'ferding, oltre che da sezioni introduttive. Tuttavia, solo l'ultima edizione in tre tomi, del 1949, risulta curata e completa da un punto di vista moderno.

<sup>9</sup> *Starina* è il termine con cui i contadini designavano i diversi generi di canto folklorico (*byliny*, canti storici e ballate).

<sup>10</sup> A.F. Gil'ferding, “Oloneckaja gubernija i ee narodnye rapsody”, *Onežskie byliny zapisannye A.F. Gil'ferdingom letom 1871 goda*, Moskva-Leningrad 1938, pp. 29–84.

<sup>11</sup> Stando a quanto ci attesta l'articolo, le *byliny* vengono eseguite in particolare da coloro che “praticano l'artigianato sugli stivali, o che producono cordame e attrezzi per la pesca, o che hanno assimilato le *byliny* da persone che praticavano questi mestieri”, Ivi, p. 44.

venne presto perduto, in età moderna sono le aree geografiche del Nord a restituirci l'eredità bylinica nel modo più ricco e completo (i governatorati di Archangel'sk e di Olonec, le rive del Mar Bianco e del fiume Pečor e così via). Eppure i canti bylinici non nacquero nel nord, ma nelle regioni più centrali e meridionali della Russia europea, corrispondenti all'odierna Ucraina. Nel corso dei secoli, in corrispondenza di congiunture storiche particolari (come ad esempio il decreto sulle *pomestj'a*<sup>12</sup> a metà del XVI secolo che provocò l'esodo di gran parte della popolazione contadina dalle aree centrali verso l'estremo nord e verso l'est), i canti epici seguirono veri e propri moti migratori da sud verso nord. La conservazione dell'epos bylinico in un'area precisa della sterminata Russia non è un dato casuale, quanto un fenomeno storicamente e culturalmente determinato: solo in quelle regioni si sono mantenute intatte certe condizioni indispensabili alla persistenza del fenomeno, come la diffusa analfabetizzazione, l'assenza non solo di industrializzazione, ma anche di istituzioni statali coercitive quali la servitù della gleba e il servizio militare. Tutto ciò ha consentito che il contadino di quelle zone continuasse a percepirsi come un individuo libero e che preservasse così quelle "premesse psicologiche" necessarie alla conservazione dei canti: fedeltà e devozione nella *starina*, fede incondizionata nel miracoloso e nel surreale.

Gli studiosi di filologia, di storia delle tradizioni popolari e del folklore slavo vennero a conoscenza di questo vasto repertorio solo a partire dagli anni Sessanta del XIX secolo e gli orientamenti di studio in materia si caratterizzarono per una chiara organizzazione in "scuole". Ogni "scuola" prevedeva propri metodologie e obiettivi di ricerca.

La "scuola mitologica" (*mifologičeskaja škola*), che aveva tra i suoi più illustri esponenti F.I. Buslaev, O. Miller, A.N. Afanas'ev e, in parte, V.Ja. Propp, tentò di rintracciare nei testi i retaggi di una presunta mitologia sovra-slava indoeuropea. I mitologisti ritenevano in sostanza che le *byliny* fossero racconti sulle deità pagane

slave: dal momento che nell'Ottocento si conosceva poco riguardo ai miti autentici appartenuti ai popoli primitivi, questi miti venivano ricostruiti artificialmente, nonché artificiosamente, sulla stregua di elementi forniti dal materiale bylinico, fiabesco e folklorico in genere<sup>13</sup>. Lo slavista italiano Bruno Meriggi, cui dobbiamo alcune tra le prime traduzioni di canti bylinici in lingua italiana<sup>14</sup>, affermò l'infondatezza dell'assioma base della scuola mitologica dichiarando illegittima l'esistenza di un sistema mitologico comune ai popoli indoeuropei<sup>15</sup>. Nonostante questa asserzione negativa, lo studioso può paradossalmente venir ritenuto un mitologista, benché da una prospettiva critica diversa. Nelle sue preziose e audaci ricerche, il cui indubbio merito consiste nell'aver "iniziato" il lettore italiano all'universo bylinico, egli si è preminentemente occupato di rintracciare nell'epos i detriti di tutto un complesso di tradizioni rituali di iniziazione tribale e sciamanica cui risulta strettamente legata l'incidenza del mito. In sintesi, i mitologisti rivolgevano ben poca attenzione ai contenuti storici, la cui presenza nei canti invece non è trascurabile, giungendo perfino a recepire l'epos storico vero e proprio<sup>16</sup> come una mera contraffazione e deformazione dei miti antichi<sup>17</sup>.

I fautori della teoria assimilazionista (*teorija vzaimstvovanija*), tra cui V.V. Stasov, e I.N. Ždanov, mirarono invece a scoprire analogie e filiazioni possibili tra l'epos bylinico russo e l'epos di altri popoli. Si venne così a ipotizzare l'esistenza di flussi migratori di soggetti epici che dall'India, dall'Iran o dalla Turchia, sarebbero penetrati nella Rus' passando dall'Asia centrale (*vostočnaja teorija*)<sup>18</sup>, o attraverso le regioni caucasiche. Sempre in conformità con quest'ottica, altri stabilirono la provenienza bizantina di una parte dei soggetti by-

<sup>13</sup> Per approfondimenti si rinvia a A.N. Afanas'ev, *Poetičeskije vozrenija slavjan na prirodu v trech tomach*, Moskva 1886.

<sup>14</sup> Prima del prezioso studio di Meriggi sulle *byliny* che contiene anche quattordici traduzioni (B. Meriggi, *Le byline. Canti popolari russi*, Milano 1974), erano apparse in italiano soltanto le pionieristiche traduzioni di Domenico Ciampoli, che, oltre alla scarsità dei testi considerati, risultano stantie e talora anche poco attendibili, si veda D. Ciampoli, *Poesia russa: byline, canti storici, Conto d'Igor*, Lanciano 1911.

<sup>15</sup> B. Meriggi, *Le Byline*, op. cit., pp. 12–13.

<sup>16</sup> Viene detta epos storico, classico o kieviano, tutta la creazione epica che ha origine durante il periodo storico della Rus' di Kiev.

<sup>17</sup> *Byliny*, a cura di V.Ja. Propp, B.N. Putilov, II, Moskva 1958.

<sup>18</sup> V.V. Stasov, "Proischoždenie russkich bylin", *Vestnik Evropy*, 1868, 1, p. 32. Si veda anche, a questo proposito, I.N. Ždanov, *Russkij bylinnyj epos*, Sankt-Peterburg 1884.

<sup>12</sup> Le *pomestj'a* sono le proprietà fondiarie ereditate dai bojari (*voščina*), che a metà del XVI secolo vennero concesse in usufrutto ai contadini liberi (*smerdy*): il decreto rispondeva alle esigenze di uno stato costantemente coinvolto in guerre e mirava a rivoluzionare l'assetto sociale tramite la creazione di una nuova classe di proprietari terrieri, E. Gasparini, *La cultura della steppa: morfologia della civiltà russa*, Roma 1934, p. 99.

linici, che sarebbero giunti ai russi attraverso gli slavi meridionali<sup>19</sup>.

Chi pose le basi per lo studio dei dati storici e del loro riflesso nella canzone epica furono però i rappresentanti della scuola storica (*istoričeskaja škola*), anche se eccessivo fu il loro tentativo di storicizzare l'epos. Gli storicisti, e tra loro in particolar modo L.N. Majkov, N.P. Daškevič e V.F. Miller, cercarono febbrilmente di ricostruire la storia della Rus' e poi della Moscovia basandosi sui dati storici, topografici, anagrafici forniti dalle *byliny* e mettendo questi in relazione con i dati riportati nelle cronache del tempo. L'errore metodologico e concettuale che li condusse a esiti critici impropri fu quello di considerare le *byliny* come documenti storici a pieno titolo, avvalendosi in tal modo di una rappresentazione puramente formale del delicato legame esistente tra i canti epici e la storia, considerata questa in quanto deposito e successione di eventi, non sublimata in modo alcuno dall'arte. La teoria promossa da V.F. Miller circa la corrispondenza biunivoca tra il nome bylinico e il nome "storico" (*imja bylinnoe i vmeste istoričeskoe*)<sup>20</sup>, sorta di teorema-cardine della "scienza borghese"<sup>21</sup>, condusse gli storicisti a conclusioni del tutto false, quali l'aleatorio riconoscimento di personaggi storici in eroi bylinici, l'attribuzione di un'origine novgorodiana alla *bylina* su "Mikula e Vol'ga"<sup>22</sup> e ancora la fantasiosa convinzione che la tradizione epica si fosse generata in ambiente aristocratico<sup>23</sup>. Gli storicisti dimostrarono così di non prendere coscienza di quei fattori che inevitabilmente intervengono nel processo di elaborazione artistica popolare del testo e che, in un approccio critico alle *byliny*, non possono essere ignorati. Uno tra questi è la generalizzazione, per cui la realtà storica si dà unicamente attraverso un filtro che trasmette l'evento, svincolato dalla sua pertinenza storica, in una forma attraente e attuale (e quindi più generale), e rimodellato in base a tendenze estetiche spesso paradigmatiche o in conseguenza di contaminazioni con altri elementi del bagaglio letterario popolare. I sostenitori di questa scienza, che pu-

re ebbe notevole risonanza da quando si formò negli anni della rivoluzione, dimenticavano inoltre il carattere profondamente idealistico, e non realistico, che anima la poesia epica. La *bylina* infatti non è un racconto "guastato" di avvenimenti reali, come credeva Miller.

In seguito alla rivoluzione d'ottobre, gli orientamenti di studio in materia cambiarono radicalmente e, benché si sia fatta luce sugli errori dei predecessori, gli studiosi sovietici sono responsabili di altri tipi di mistificazioni, che coinvolgono più in generale le dinamiche socio-culturali della Rus' di Kiev. Le ipotesi ricostruttive di Lichačev, Propp, Putilov e di tutta la critica sovietica, in genere fino agli anni Ottanta del XX secolo, portano impresso un marchio ideologico, che tende ad applicare al passato premoscovita (dall'ordinamento tribale al XV secolo) categorie di tipo marxista o pertinenti a un'età più moderna, come la coscienza e la lotta di classe, l'ordinamento feudale<sup>24</sup>, i concetti di popolo, patria, e infine di *narodnost'*. Propp ad esempio, definisce la creazione epica come un insieme di contenuti a carattere eroico e di ispirazione patriottica, dove la lotta "non è condotta per il destino individuale, ma per i più alti ideali dei popoli di quell'epoca"<sup>25</sup>. Esistono tuttavia una serie di *byliny* di origine preistorica<sup>26</sup>, che sfuggono del tutto alla definizione data da Propp, che necessita allora di essere estesa: diremo dunque che l'epos bylinico si realizza laddove il popolo contadino ha espresso se stesso, la sua particolare ricezione degli eventi storici frammista alle sue aspirazioni storiche, il suo sistema di credenze di matrice mitologica e pagana, che col tempo andò cristianizzandosi, e laddove i protagonisti incarnano figure eroiche. Elementi come l'eroismo patriottico o gli ideali nazional-popolari, non solo non sono indispensabili ai fini del riconoscimento dell'epos, ma costringono la creazione bylinica in contenuti ideologizzati di cui essa, in origine, non è espressione.

<sup>24</sup> Lichačev sostiene che l'epos bylinico diviene un prodotto del popolo che lavora solo in seguito a un presunto processo di differenziazione in classi della società, avvenuto con la costituzione della Rus', prima del quale la creazione epica fioriva tra i vertici delle classi feudali, D.L. Lichačev, *Vozniknovenie russkoj literatury*, Moskva-Leningrad 1952, p. 26. In realtà, oltre all'inesistenza di una società feudale propriamente detta prima del XIV–XV secolo, la poesia folklorica è sempre stata patrimonio esclusivo dei contadini, dalla sua origine alla sua conservazione.

<sup>25</sup> V.Ja. Propp, *Russkij geroičeskij epos*, op. cit., p. 13.

<sup>26</sup> Ci riferiamo qui ai soggetti su "Svjatogor i tjaga zemnaja", "Svjatogor i grob", "Vol'ch Vseslav'evič", "Vol'ga Buslaevič", "Dobrynja i Marin'ka".

<sup>19</sup> A. N. Veselovskij, *Južno-russkie byliny*, Sankt-Peterburg 1881.

<sup>20</sup> V.F. Miller, *Ekskursy v oblast' russkogo narodnogo eposa*, III, Moskva 1892.

<sup>21</sup> Tale era la denominazione vagamente dispregiativa adoperata dagli studiosi sovietici per indicare l'orientamento critico più in auge prima della rivoluzione.

<sup>22</sup> V. F. Miller, *Očerki russkoj narodnoj slovesnosti*, I–VIII, Moskva-Leningrad 1897–1924, I, pp. 169–172.

<sup>23</sup> Ivi, III, pp. 25 e 67.

Riutilizzando un'espressione per la prima volta conosciuta da Belinskij, molti studiosi dell'era sovietica solevano inoltre perentoriamente affermare che "l'epos popolare è espressione della *narodnost*"<sup>27</sup>, riconducendo così a questa categoria la molteplicità dei contenuti dell'epos e della sua ispirazione. Il termine in realtà, traducibile come carattere popolare, nazionale o etnonazionale, non è altro che un'invenzione di laboratorio, creato *ad hoc* dalla critica per imbalsamare, con l'idea stereotipica e romantica di popolo, un atto creativo che riguarda invece solo il contadino e il suo mondo esperienziale e simbolico. È inopportuno parlare di popolo, dal momento che la produzione e la fruizione di epos è un fenomeno cui partecipa unicamente colui che lavora la terra<sup>28</sup>.

Vale la pena quindi di rivolgere brevemente l'attenzione alla questione dell'autore nelle *byliny*. In quanto patrimonio orale, le *byliny* sono frutto di un processo creativo collettivo. Tuttavia va chiarito che tipo di ruolo esercita la collettività nel processo di creazione. Si presume che un testo venga in origine enucleato da un singolo o da una stretta cerchia di persone, ma che questo divenga collettivo solo quando diviene un fatto della memoria collettiva<sup>29</sup>, e dunque un luogo della tradizione. Un soggetto nasce quando viene per la prima volta "oggettivato" (vale a dire recitato dal suo autore), ma diviene un fatto di folklore solo dopo che è stato accolto e sancito dalla comunità. La comunità opera così una sorta di censura preventiva sul testo<sup>30</sup>. Nella forgiatura dell'epos esiste comunque un fattore di individualità attestabile, che risiede nell'azione personale esercitata dallo *skazitel'* sui testi. Per tentarne una spiegazione ricorriamo alla distinzione tracciata da Gil'ferding tra *mesta tipičeskie* [luoghi tipici] e *mesta perechodnye*<sup>31</sup> [luoghi transitori]: i primi, di solito a carattere descrittivo, so-

no quelle parti di testo che nel processo di trasmissione orale restano invariate e che il cantore conosce a memoria, i secondi sono invece quei passaggi testuali che servono a combinare tra loro le parti fisse secondo un certo ordine, rendendosi così responsabili della consequenzialità narrativa. È proprio nel gestire le intersezioni tra queste due funzioni che si esprime la personalità artistica dell'esecutore. Ovvero, un certo impiego funzionale dei *mesta perechodnye* invece di un altro produce una variante rispetto al testo originario<sup>32</sup>, e costituisce, assieme alle qualità musicali dello *skazitel'*, il terreno vero e proprio della sua improvvisazione.

All'interno della tradizione epica si distinguono diverse fasi successive che riflettono l'evolversi della concezione del mondo da una visione mitica e sostanzialmente non antropocentrica a una visione storica e cristianizzata, dove l'avvenuta inculturazione in terra slava del messaggio evangelico ha contribuito a rimuovere dai canti molti elementi culturali paganeggianti e di ispirazione mitologica. Benché la critica non rifletta a oggi un orientamento comune in materia di periodizzazione e genesi dell'epos<sup>33</sup>, si può affermare con un certo margine di fondatezza che esista un epos arcaico, preistorico e prekieviano, anteriore al X secolo, scaturito in una società a ordinamento tribale (*rodovoj stroj*), quindi in un ambiente preatatale e precristiano, e un epos classico, storico o kieviano<sup>34</sup>. Al primo periodo si riconducono i nuclei primari di alcuni tra i più noti e affascinanti soggetti bylinici (Vol'ch Vseslav'evič, Vol'ga, Svjatogor, Michajlo Potyk, Dobrynja i Marin'ka), al secondo, sebbene con le dovute sottodistinzioni, tutti gli altri. Tra le due fasi di produzione epica è avvenuta una vera e propria contaminazione osmotica: sia, come registrò Propp, motivi di origine arcaica trasfusero in sog-

<sup>27</sup> V.G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, V, Moskva 1954, p. 354.

<sup>28</sup> Secondo le osservazioni sul campo riportate da A.F. Gil'ferding, i veri responsabili dell'assimilazione e della trasmissione di *byliny* sono quei contadini che nella stagione invernale si dedicano alle attività artigianali (*masterstva*), ovvero lo strato più agiato della società rurale; si veda A.F. Gil'ferding, "Oloneckaja gubernija", op. cit., pp. 29-84.

<sup>29</sup> Circa il concetto di memoria collettiva in sociologia della letteratura e il legame tra questa e la conservazione dinamica del passato, si veda M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1968 (trad. it. *La memoria collettiva*, Milano 1987, pp. 20-21 e 93-95).

<sup>30</sup> R. Jakobson - P. Bogatyrev, "Il folklore come forma autonoma di creazione", *Strumenti critici*, 1967 (II), 3, pp. 223-238.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>32</sup> Gli storicisti denominarono *prototip* o *pervoobraz* un soggetto nella sua forma originaria, per distinguerlo dalle numerose versioni rielaborate dello stesso (*varianty*). Questa nomenclatura stabilisce di fatto una gerarchia di valore tra il *prototip*, più antico e autentico, e le *varianty*, che sono viste come il risultato di un processo di deformazione e manipolazione popolare.

<sup>33</sup> Dopo aver ripercorso tutte le ipotesi ricostruttive fornite dalle scuole di ricerca nel corso di un secolo, così conclude epigrammaticamente un'esperta di folklore bylinico: "il problema della genesi e dello sviluppo dell'epos al suo stadio iniziale, nel periodo della sua vita produttiva, è ancora lontano dall'essere risolto all'ora attuale", A.M. Astachova, *Byliny: itogi i problemy izučenija*, Moskva-Leningrad 1966, p. 82.

<sup>34</sup> Propp è il primo studioso di *byliny* a stabilire scientificamente l'esistenza di un epos arcaico, del quale stila un elenco dei motivi tipici, V. Ja. Propp, *Russkij geroičeskij epos*, op. cit., pp. 36-37.

getti dell'epos storico, sia, elementi dell'epos kieviano o relativi a quell'atmosfera storica, confluirono visibilmente nei soggetti dell'epos arcaico, producendo in tal modo una sorta di "kievizzazione"<sup>35</sup> dei soggetti preistorici, come attestano le *byliny* su Vol'ch, Vol'ga, Michajlo Potyk, Dobrynja e Marin'ka. In questi canti, gli elementi relati all'idea della statualità, della difesa della Rus', nonché l'immagine stessa del *bogatyř* quale devoto protettore dei confini della Rus', sono evidentemente elementi posteriori, innestati sulla tessitura delle *byliny* arcaiche solo in epoca kieviana.

In genere, nella creazione bylinica si assiste a una dialettica di sovrapposizione e avvicendamento tra elementi mitici (rapporto simbolico deificato con gli elementi naturali, strapotere delle forze della natura, elementi magico-sciamanici, eroi dotati di facoltà metamorfiche, esistenza di altri mondi e così via) ed elementi epici, dove i primi si riversano in modo incisivo sull'epos, principalmente nel suo primo stadio di sviluppo (IX–X secolo). La dialettica ha però carattere negativo: mano a mano che l'epos trova se stesso e si stabilizza in forme e contenuti meno "ibridati" da altri sistemi di pensiero (vedi le concezioni mitologiche), la creazione epica abbandona visibilmente il mito e si sviluppa in modo addirittura oppositivo (i soggetti più recenti, dal XII al XIV secolo, hanno carattere spiccatamente parastorico e risultano pressoché privi di elementi magici e di ispirazione mitologica). L'epos così "nasce dal mito, ma non per via evolutiva: nasce dalla sua negazione e dalla negazione di tutta la sua ideologia"<sup>36</sup>. A questo spostamento di gravità dal mito all'epos è intimamente legato il carattere antropocentrico dell'epica bylinica, quale elemento di distinzione a segnare il passaggio da una visione mitologizzata (ove l'uomo subisce la supremazia delle forze naturali) a una visione umanistica, dove l'uomo, emancipatosi dal suo stato di sottomissione e conquistato in parte un dominio su queste forze, talora materializzate in esseri mostruosi, si lancia ora in una lotta eroica contro di esse. Tra i motivi di origine mitologica sopravvissuti nelle *byliny* incontriamo il culto della terra, la figura del drago-serpente (*zmej*), i Signori degli elementi, il concepimento miracoloso, il metamorfismo di

alcuni *bogatyři* (*oborotničestvo*), la nascita di fiumi dal sangue di eroi periti, la miracolosa trasfusione di forze, la dinamica di morte e rinascita, l'esistenza di mondi paralleli e la possibilità di transitare da uno all'altro (*oborotnost'*).

Nella prospettiva più ampia di ricostruire un'antropologia dello spazio analizzando la sua espressione nel folklore bylinico, è opportuno sistematizzare la creazione epica in tre fasi evolutive, rispondenti a tre fasi consequenziali dello sviluppo storico-culturale: una prima fase di epos preistorico, come sopra indicato, una seconda di primo epos storico o kieviano (XI–XIII secolo, cui si riconducono, tra gli altri, "Michajlo Potyk", "Isčelenie Il'ji Muromca", "Il'ja i Solovej Razbojnik", "Dobrynja i zmej", "Sadko", e così via) e un'ultima fase di epos storico più recente (XIII–XV secolo, cui fanno parte i soggetti sulla lotta contro i tatarı tra cui "Il'ja e Kalin'car'", "Boj Il'ji s Vladimirom", "Suchman").

## II. MAT'SYRA ZEMLJA E IL CULTO DELLA TERRA NELLE BYLINY

Il culto della terra nell'epica bylinica è solo uno dei numerosi aspetti da prendere in considerazione in uno studio analitico della rappresentazione dello spazio nelle *byliny*. Nelle prime due fasi dell'epos, la singolare ricorrenza dell'elemento terra, così come di fiumi, montagne, acque, corpi astrali e mondi trasversali, ci attesta una visione cosmologica non ancora storica, fortemente impregnata di concezioni mitologiche del mondo e le sue leggi.

Il culto della terra, o culto ctonico, attestato fino al secolo scorso nelle aree rurali della Russia<sup>37</sup>, è la manifestazione duratura di una spiritualità paganeggiante che, dopo l'introduzione del cristianesimo, permane per secoli relativamente intatta<sup>38</sup>. Il paganesimo slavo

<sup>37</sup> Le fonti di norma considerate per lo studio di questo culto sono costituite dalle lamentazioni (*pričitanija*), dai canti rituali eseguiti in ricorrenza di feste agrarie (*obryadovye pesni*), in una certa misura dai versi spirituali (*stichi duchovnye*) e in larga parte dalle pratiche rituali di propiziazione agraria.

<sup>38</sup> Il fenomeno viene definito *dvoeverie*, letteralmente "doppia fede" e indica la secolare coesistenza di una religiosità pagana, o religione della natura, a fianco della fede ortodossa. Secondo Francis Conte lo *dvoeverie* rappresenta sul piano spirituale il corrispettivo di ciò che esprime la diglossia sul piano linguistico, dal momento che "les deux éléments constitutifs ont une existence qui relève de la présence synchrone de deux 'textes' culturels (chrétien et païen) dont l'un est choisi par rapport à l'autre, en fonction des nécessités", F. Conte, *L'heritage païen de la Russie*.

<sup>35</sup> Il fenomeno di "kievizzazione" dei soggetti arcaici fu rilevato da Meriggi, si veda a riguardo B. Meriggi, *Le byline*, op. cit., pp. 21–39.

<sup>36</sup> V.Ja. Propp, *Russkij geroičeskij epos*, op. cit., p. 41.

si caratterizza principalmente per la concezione relativa delle dimensioni del tempo e dello spazio. Da questo punto di vista, l'uomo vive e si percepisce interamente immerso nell'universo naturale, visto come reificazione terrestre del divino. In questo contesto la madre-terra è percepita come residenza immanente del divino femminile. Le origini del culto vanno cercate al di fuori della Russia, si stima che sia l'Asia minore (con particolare riguardo alla regione del Mar Nero e, più a sud-est, dell'Iran) l'area di provenienza primaria di questa forma di venerazione. Il culto non è quindi tra gli slavi un fenomeno autoctono, ma si configura piuttosto come la conseguenza di un'acquisizione da parte degli slavi dei lasciti delle culture locali preesistenti al loro insediamento, le culture sciite e presciite<sup>39</sup>.

Nelle *byliny* ci imbattiamo spesso nell'epiteto di *Mat'-syra-zemlja*, ("madre umida terra" o "madre feconda terra"), tale è, possiamo dire, la riedizione linguistica nel folklore russo dell'antica concezione divinizzante della terra. L'epiteto veicola il senso fondamentale del mito di fecondazione della terra per intercessione del cielo. Nella formula triadica la terra esprime il principio femminile della creazione e della forza generativa, la sua maternità è riferita a tutto ciò che esiste sopra di essa, compreso l'uomo. In secondo luogo la terra è qualificata come umida. L'umidità (e transitivamente la fecondità) è la sua condizione costitutiva in quanto genitrice suprema di vita ed elargitrice di forza. Nell'immaginario mitologico popolare essa è unita in un matrimonio cosmico con il cielo, dal quale viene fecondata attraverso la pioggia, i fulmini, la caduta di meteoriti o tramite l'intermediazione di figure mitiche come lo *zmej*.

---

*Le paysan et son univers symbolique*, Paris 1997, p. 23. In realtà dissentiamo dalla valutazione di Conte, in quanto lo *dvoeverie* presenta aspetti fortemente sincretici e non diglottici: le due fedi non sono selezionate dal contesto, ma si trovano spesso commiste, come ci attestano oltre ai canti i riti e in particolare il rito di confessione alla terra (*ispoved' zemli*), dove si realizza un vero *patchwork* simultaneo di codici religiosi pagani e cristiani.

<sup>39</sup> Secondo la ricostruzione di Komarovič, le culture sciite e presciite sarebbero state sin dall'antichità "ibridate" a loro volta dalle culture del Mar Nero, i cui culti della divinità madre furono coinvolti in un lungo processo di compenetrazione e osmosi con la venerazione ellenica della terra, V.L. Komarovič, "Kul't roda i zemli v knjažeskoj srede XI–XIII vv.", *Trudy otdela drevnej russkoj literatury (TODRL)*, 1960 (XVI), pp. 99–101. Lo studioso, sulla base delle informazioni riportate dall'etnologo tedesco A. Dieterich alcuni decenni prima, aprì la strada a un'interpretazione del fenomeno su una fascia territoriale molto ampia, che dalla penisola ellenica giunge all'Asia minore e all'Iran.

È importante notare che, presso gli slavi, il culto della terra si trova probabilmente connesso al culto dei ma- ni: i trapassati erano venerati in quanto si riteneva che una volta seppelliti nella terra, potessero influenzarne la fecondità<sup>40</sup>. Assieme alle sue qualità generatrici, il contadino russo riconosceva inoltre alla madre-umida-terra uno spirito vendicativo. Secondo le credenze popolari vi sono degli atti precisi che la terra non tollera poiché contraddicono i principi salienti che essa stessa incarna: gli atti considerati sacrileghi, e di cui troviamo testimonianza nelle *byliny*, sono l'esercizio di facoltà metamorfiche (*oborotničestvo*), la pratica delle arti magiche (*kol'dostvo*), gli atti contro la maternità e contro la fertilità della donna e del suolo. Nell'immaginario popolare la terra reagisce a queste colpe rendendosi sterile, facendo vacillare il suolo terrestre o addirittura uccidendo. E siccome la terra risulta depositaria di una legge morale, tutti, *bogatyri* compresi, sono chiamati a non contravvenire ai suoi divieti. La formula risulta largamente impiegata in tutte le espressioni del folklore russo, ad esempio nelle formule magiche (*zagovory*), negli indovinelli (*zagadki*), nei versi spirituali (*duchovnye stichi*), nei canti rituali agrari (*obriadovye agradnye pesni*) nelle fiabe popolari e nei riti. In questa sede ci interessa analizzare la specificità del ruolo rivestito dalla Madre-Terra in questo preciso genere del folklore.

*Mat'syra zemlja* ricorre significativamente nelle prime due fasi dell'epos, l'epos arcaico e il primo epos storico e possiamo distinguere due contesti fondamentali di ricorrenza: uno riguarda l'epiteto in quanto formula pronunciata, priva di valore dinamico e predicativo, l'altro riguarda la presenza del soggetto terra in quanto elemento coinvolto in un'azione e dunque soggetto o oggetto di un predicato. Nel primo caso la presenza dell'epiteto è formale, non svolge funzioni narrative né drammatiche, quanto meramente contestuali. Questa viene invocata durante la narrazione in prevalenza quando si realizza un contatto tra il personaggio in azione e la superficie terrestre. Il contatto avviene di solito in modo brusco e violento, nella forma di una caduta o di un crollo. Nella *bylina* su Michajlo Potyk, testo che presenta aspetti sia dell'epica arcaica che della prima fase storica, la moglie *Mar'ja lebed' belaja* [Maria bian-

---

<sup>40</sup> F. Vyncke, "La religione degli slavi", *Le religioni dell'Europa centrale precristiana*, a cura di Ch. Puech, Roma-Bari 1988, p. 13.

co cigno] tenta più volte di provocarne la morte tramite l'impiego di vari mezzi magici. Nei versi successivi Michajlo sviene dopo aver inconsapevolmente ingerito bevande narcotiche:

Напился тут Михайла он допьяна  
Пал-то на матушку на сыру-землю<sup>41</sup>.

La madre-terra è qui espressa in forma vezzeggiativa<sup>42</sup>, dettaglio che ci informa del carattere confidenziale e personale del modo di rivolgersi alla terra. Talvolta l'epiteto si presenta nella formula binaria di *syra-zemlja*, sottintendendo il costituente mancante:

Скочил-то тут Добрынюшка Микитич он,  
Хватил он этот камень, здынул его,  
Здынул-то столько до колен то-он,  
А больше-то Добрынюшка не мог здынуть,  
А бросил этот камень на сыру землю<sup>43</sup>.

Nel passo citato il *bogatyr'* Dobrynja sta tentando di sollevare la pietra incandescente in cui *Marja lebed' belaja* ha trasformato Michajlo. Oltre alla ricorrenza contestuale della Madre-terra l'episodio ripropone il *leitmotiv* del sollevamento problematico dei gravi, che ha la sua rilevanza nell'epos in quanto espressione di un antico antagonismo tra l'elemento tellurico e l'uomo. Troviamo ancora l'epiteto in funzione scenica in presenza dell'abbattimento del nemico:

'Ты просвистни, моя стрелочка каленая,  
По тому острою по ножеву,  
Попади-ка в Соловья Разбойника,  
А спусти-ка его да из сыра дуба,  
Из сыра дуба на матушку сыру землю<sup>44</sup>.

Il passo è estratto dalla *bylina* "Il'ja i Solovej Razbojnik"<sup>45</sup>, risalente al primo epos storico, pervasa in larga

parte da elementi arcaici. Si trova qui un altro epiteto di non casuale ricorrenza nell'epos: la verde quercia (*syra-duba*). Di solito la quercia viene qualificata per una valenza cromatica, che è bianca. Qui Meriggi traduce il primo *syra* ("umida", "feconda") con l'aggettivo "verde", mentre traduce con "umida" il medesimo aggettivo *syra* affiancato alla terra. A nostro parere la traduzione differenziata rispetta l'idea contenuta nell'uso di *syra*, benché questo venga nel testo indistintamente applicato sia a *duba* che a *matuška zemlja*: l'attribuzione di fecondità è, come sappiamo, primariamente pertinente alla terra. Tutto ciò che sopra di essa vive è pure, per via transitiva, qualificabile come fecondo, ma solo rispetto al fatto che è generato dalla madre-terra. La fecondità della quercia è dunque acquisita e non costitutiva, ecco perché si può tradurre *syra-duba* in "verde quercia", mentre risulta meno accettabile tradurre *syra-zemlja* in "verde terra". Tuttavia, anche questa soluzione si rivela lacunosa: traducendo "verde quercia" si perde l'idea del rapporto diretto e indissolubile che lega il mondo arborico alla terra e che consiste nella trasmissione di linfa, liquido nutrizionale che le piante assorbono dal suolo.

Potremmo continuare a lungo con l'enumerazione dei casi di ricorrenza dell'epiteto, tuttavia i pochi esposti ci bastano per stilare alcune conclusioni circa questo primo contesto di ricorrenza: le *byliny* hanno scarsissima potenzialità descrittiva, le ambientazioni sono stilizzate e servono più che altro a incorniciare l'azione. La formula dunque non ha finalità descrittive, anche perché resta sempre invariata; il suo impiego non ha altra funzione se non quella di ribadire l'identità e il valore, per il contadino, dell'elemento terra. L'epiteto si pone dunque come formula altamente significativa e la sua presenza testimonia per la sensibilità popolare l'inscindibilità della terra dalle sue implicazioni simboliche e divinizzanti, ispirata in larga parte da forme di panismo e da una religiosità agrario-matriarcale. Proprio per questo, solo in sporadici casi troviamo *zemlja* senza i suoi attributi costanti. Laddove si registra una volontà di realismo descrittivo, si cercano espressioni alternative, che consentano così di non evocare affatto il sostantivo *zemlja* in ricorrenza isolata. In questi casi la terra non è più evocata in modo paradigmatico e personificante, quanto in modo contingente e circostanziato, e in una certa misura, realistico:

<sup>41</sup> "S'inebrì Michajlo a più non posso / Cadde sulla feconda madre terra", A.F. Gil'ferding, *Onežskie byliny zapisannye letom 1871 goda*, I, Moskva-Leningrad 1949, n. 52 (trad. it. di E.T. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi. Byliny dell'antica Rus'*, Milano-Trento 1997, p. 165).

<sup>42</sup> Il vezzeggiativo di *Mat'* risulta intraducibile, non corrisponde al dispregiativo "matrigna", né a forme come "mamma".

<sup>43</sup> "Balzò dunque Dobrynjuška Mikitič, / Prese la pietra, la sollevò / La sollevò solo fino ai ginocchi / Più in su Dobrynjuška non la poté alzare / E gettò la pietra sull'umida terra", Ivi (trad. it. di B. Meriggi, *Le byline*, op. cit., p. 90).

<sup>44</sup> "Parti fischando, dardo rovente, / Come lama affilata di coltello, / Colpisce Solovej-Razbojnik / Fallo cadere dalla verde quercia, / Dalla verde quercia sulla Madre-umida-terra", P.I. Rjabinin-Andreev, *Byliny*, Moskva 1940, n. 2 (trad. it. di B. Meriggi, *Le byline*, op. cit., pp. 164-165).

<sup>45</sup> La *bylina* è considerata essere il proseguimento di "Iscelenie Il'ji Muromca" e narra infatti le avventure occorse sul percorso di Il'ja dopo che, guarito dalla sua trentennale paralisi, decide di mettersi in viaggio da Murom a Kiev.

Его доброй конь да богатырский,  
По чисту полю он стал поскакивать,  
По целой версты он стал помахивать,  
По колены стал в земелюшку погрязывать,  
Из земелюшки стал ножек ен выхватывать,  
По сенной купны земельки ен вывертывал.<sup>46</sup>

I termini qui impiegati per designare la terra, e che rispondono a un uso descrittivo, sono *zemel'ki*, forma sostantivale diminutiva di *zemlja* e *zemeljušku*, intraducibile vezzeggiativo di terra. Il cantore evita chiaramente di pronunciare la parola *zemlja* da sola e ricorre a dei derivati.

Prendiamo in esame adesso il secondo contesto di ricorrenza dell'epiteto, o del soggetto terra senza epiteto. In questi casi la terra è coinvolta in una dinamica di accadimenti e si inserisce a pieno titolo tra gli attori del canovaccio drammatico. È qui che, attraverso il coinvolgimento nell'azione, si trova espressa la gamma dei significati della terra come retaggio mitico e culturale sopravvissuto nell'epos. Il primo esempio è estratto dalla *bylina* su "Vol'ch Vseslav' evič" e ci interessa per il *leitmotiv* del concepimento miracoloso del *bogatyř* Vol'ch, che in questa sede mostra di avere chiare connessioni con forme di pensiero totemico. La formula è assente, vi sono tuttavia rinvii sub-testuali al culto ctonico:

Она с каменю скочила на лютова змея,  
Обвивается лютой змеи,  
Около чебота зелен Сафьян,  
Около чулочика шелкова,  
Хоботом бьет по белу стегну,  
А втапоры княгиня понос понесла,  
А понос понесла и дитя родила.<sup>47</sup>

La *bylina* appartiene al novero delle più arcaiche, poggia per lo più su tematiche anteriori all'era kieviana e si ritiene che, nella sua parte finale, sia stata affetta dal fenomeno di "kievizzazione"<sup>48</sup>. Vol'ch è un *bogatyř*-

*oboroten*<sup>49</sup> generato dall'unione tra una donna e un padre-animale (*zmej*). La connessione tra l'episodio e il culto della terra risiede nella tipologia del concepimento; lo *zmej* è considerato come l'incarnazione o di un tuono, o della caduta di un meteorite che, penetrando la terra, realizza la sua unione fisica col cielo<sup>50</sup>. In questo senso il concepimento di Vol'ch conserva una chiara impronta ctonica e può anzi essere interpretato come un atto di fecondazione congiunta tra un essere umano e un principio atmosferico, ove l'intermediazione dello *zmej* introduce un elemento demoniaco nella genesi di Vol'ch, e rimanda, nel contempo, al citato mito della Madre-Terra.

Analizziamo ora, sempre nel secondo contesto, l'espressione di disapprovazione della terra nei confronti degli atti contro la vita. Nella stessa *bylina* vediamo la terra avere come un sussulto di dissenso per la venuta sulla terra di un *bogatyř*-*oboroten* che porterà sangue e distruzione:

А [и] на небе просветя светел месяц,  
А в Киеве родился могучь богатырь,  
Как бы молоды Вольх Всеславьевич,  
Подрожала [мать] сыра земля,  
Стряслось славно царство Индейское,  
А в синее море сколыбалось.<sup>51</sup>

Tutta la natura viene qui percorsa da un fremito e si scuote per il terrore: la terra sussulta perché sa che è nato un *bogatyř* votato al massacro, che si avvarrà di poteri paranormali per perseguire i suoi fini di morte e affermazione. Lo stesso dramma è presente nella *bylina* su Vol'ga, altro *bogatyř*-*oboroten*, al momento della sua nascita:

Мать сыра земля сколыбалася,  
зверы в лесах разбежались,  
Птицы по подоблачью разлетались,  
и рыбы по синю морю разметались.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> "E il suo bravo destriero da *bogatyř*, / Cominciò a balzare per la sgombra pianura, / Cominciò a far salti per una versta, / Fino ai ginocchi ad affondare nella terra, / Dalla terra liberando le zampe, / Rovesciava terra quanto una bica di fieno" ("Dobrynja i zmej"), A.F. Gil'ferding, *Onežskie byliny*, II, n. 79, op. cit. (trad. it. di E.T. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi*, op. cit., p. 211).

<sup>47</sup> "Da una pietra saltò su un serpente feroce, / S'attorce in una spirale il serpe feroce, / Attorno allo stivale di verde marocchino, / Tutt'intorno alla calza di seta, / Con la coda sferza la sua bianca coscia, / E a quel punto concepì la principessa, / S'ingravidò e diè alla luce un figlio", S.K. Šambinago, *Drevnie rossijskie stichotvorenija sobrannye Kiršeju Danilovym*, Moskva-Leningrad 1958 (trad. it. di E.T. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi*, op. cit., p. 117).

<sup>48</sup> B. Meriggi, *Le byliny*, op. cit., p. 29 e 39.

<sup>49</sup> *Oboroten* è un essere fantastico che possiede capacità soprannaturali, in particolare facoltà metamorfiche e mezzi magici di ogni genere.

<sup>50</sup> F. Conte, *L'heritage païen*, op. cit., pp. 59-60.

<sup>51</sup> "E in cielo risplendè la luce della luna, / E venne nel mondo a Kiev un possente *bogatyř*, / E fu quegli il giovane Vol'ch Vseslav' evič, / Sussultò la feconda madre terra, / Si scosse dall'India il glorioso reame, / Nel mare azzurro si levarono l'onde", Ibidem.

<sup>52</sup> "E vacillò la madre feconda terra, / Fuggivano le fiere nelle selve / Si spargevano in volo gli uccelli sotto la coltre delle nubi, / Si spargevan guizzando i pesci per il lucente mare", A.F. Gil'ferding, *Onežskie byliny*, op. cit., II, n. 91 (trad. it. di E.T. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi*, op. cit., p. 105).

In entrambi i casi la terra vacilla perché, in base ai principi di vita che essa incorpora e rappresenta, è contraria all'esercizio delle facoltà metamorfiche, di cui i due *bogatyri* sono dotati. Gli animali vanno a nascondersi, raggiungono cioè le estremità dello spazio fisico, e i verbi di moto che contrassegnano i loro spostamenti sono tutti caratterizzati dal prefisso *raz-*, che indica appunto spargimento, distribuzione in larghezza, moto pluridirezionale. Sia Vol'ch che Vol'ga sono due *bogatyri* anomali: non soggetti alle leggi fisiche dello spazio e del tempo, i due riescono a imporsi sul sistema naturale. I due episodi ci forniscono così una rappresentazione del mondo fortemente ispirata dalla tipologia del rapporto tra uomo e spazio in era arcaica e preistorica. Si riscontra un deciso antagonismo tra uomo e mondo naturale, che ha carattere negativo. Questo antagonismo è tipico delle prime due fasi di sviluppo dell'epos. In questa fase ancora arcaica dell'epos, lo scontro risulta solo sedato da *bogatyri* sanguinari, prototipo di *bogatyryr'* che precede quello autentico, kieviano (Il'ja Muromec, Dobrynja, e così via). Il dominio sulle forze naturali è ora possibile solo per esseri dalle caratteristiche non umane, che hanno ereditato dagli sciamani facoltà telepatiche, ipnotiche e metamorfiche.

Passiamo ora a esaminare il ruolo del soggetto terra in quanto entità sacrale, depositaria della legge morale. Il primo estratto ci viene dalla *bylina* su "Svjatogor i tjaga zemnaja"<sup>53</sup>. Svjatogor è un *bogatyryr'* gigante, un antieroe titanico, sicuramente il personaggio bylinico di origine più arcaica. I due soggetti conosciuti su Svjatogor (l'altro è "Svjatogor i grob")<sup>54</sup> si distinguono entrambi per la tragicità del contenuto, dal momento che il protagonista perisce sempre. Nel primo testo dunque, il titano Svjatogor vaga solitario sul campo aperto, non ha nessun nemico con cui poter misurare la propria forza:

Грузно от силушки, как от тяжелого бремени.  
Вот и говорит Святогор:  
"Как бы я тяги нашел,  
так я бы всю землю поднял"<sup>55</sup>

Pochi versi dopo il titano si imbatte in una bisaccia da spalla ("una piccola bisaccia senza senso"), tenta di

sollevarla, ma nello sforzo finirà col restare paralizzato dentro la superficie terrestre, ponendo così fine alla sua esistenza:

Ухватил он сумочку обема руками,  
Поднял сумочку повыше колен-  
И по колена Святогор в землю угрыз,  
А по белу лицу не слезы, а кровь течет,  
Где Святогор увяз, тут и встать не мог,  
Тут емы было и кончение<sup>56</sup>.

Il tragico episodio manifesta (e attesta) la presenza remota di un conflitto antagonistico tra l'uomo e il mondo naturale, che in questa circostanza si specifica in un conflitto tra l'uomo e la terra. L'episodio testimonia la divina vendicatività che l'uomo proiettava sulla madreterra nei casi in cui essa veniva minacciata nella sua insuperabilità e supremazia assoluta. Svjatogor si è posto in un atteggiamento di competizione e sfida e così facendo ha contravvenuto al principio supremo di vita nella terra contenuto e da questa protetto. *Mat'syra zemlja* è come sappiamo progenitrice primaria di tutto ciò che sopra di essa esiste. Affrontarla e volerla ribaltare nel desiderio di affermare la propria soggettività e la propria forza, rappresenta un atto sacrilego, che denota indifferenza verso la gerarchia dei principi di vita. Come una divinità pagana offesa, la terra reagisce decretando la morte di chi ha osato sfidarla, rendendosi essa stessa strumento di morte. Ha forse un rilievo il fatto che Svjatogor dica *vsju zemlju* (espressione che ha quest'unica ricorrenza nell'epos) ed eviti, invece, di invocare la formula intrinsecamente divinizzante. Egli è forse consapevole di voler compiere un gesto maledetto, contro la sua stessa progenitrice.

Lo stesso proposito titanico è manifestato da Il'ja Muromec nella *bylina* che narra della sua miracolosa guarigione:

'А кабы было колючко во сырой земли,  
А повернул ли земельшку на ребрышко'<sup>57</sup>.

Tuttavia, ciò non si tradurrà mai in azione. Egli non viene quindi punito con la morte, e anzi viene corretto: al *bogatyryr'* esponente di un epos già storico, ven-

<sup>53</sup> "Con entrambe le mani afferrò la bisaccia / Sollevò la bisaccia più in su dei ginocchi / Fino ai ginocchi s'interrò Svjatogor / E sul pallido volto non scorre lacrima ma sangue / Dove Svjatogor s'incastò - lì dovette restare / E a quel punto giunse la sua fine", Ibidem.

<sup>54</sup> "Se nell'umida terra fosse un anellino, / Rovescerei la terra su un fianco", Ju.M. Sokolov - V. I. Čičerov, *Onežskie byliny*, n° 70, Moskva 1948 (trad. it. di B. Meriggi, *Le Byline*, op. cit., p. 141).

<sup>53</sup> "Svjatogor e la trazione della terra".

<sup>54</sup> "Svjatogor e la tomba".

<sup>55</sup> "Greve fardello - l'opprime la sua forza / Dice dunque Svjatogor: / 'Trovassi io un appiglio, / Leverei la terra intera'", P.N. Rybnikov, *Pesni*, II, n° 86, Moskva 1909-10 (trad. it. di E.T. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi*, op. cit., p. 93).

gono somministrate delle bevande apposite che riducono l'entità della sua forza. Lo ctonismo di Il'ja risiede nel raggiungimento di un equilibrio dinamico, di un'ipostasi tra forze, la sua e quella terrestre, e per questo sarà un *bogatyř* sempre vincente. La sua generazione è successiva a quella dei titani, cui apparteneva Svjatogor. Siamo qui nel primo epos storico, dove si assiste a un'attenuazione del conflitto tra uomo e cosmo dell'era arcaica e a una sua possibile "soluzione antropocentrica".

In un'altra *bylina*, appartenente a un epos più tardo, la madre di Vasilij Buslaevič ammonisce così il figlio che si appresta a partire per Gerusalemme:

То коли ты, Дитя, на разбой пойдешь  
И не дам благословение великого  
А и не носи Василья сыра земля<sup>58</sup>.

Si scorge qui il riferimento, seppur velato, alla concezione della terra come depositaria del principio di vita e della legge morale. Questa *bylina* appartiene all'epos più recente (terza fase). Se tutti gli altri elementi naturali (fiume, montagne, acque, corpi astrali, e così via) usati in senso "simbolico" e con valenza mitica, spariscono dalla creazione epica più recente, *Mat'syra zemlja* al contrario resiste. Si presume che ciò non sia che un riflesso della persistenza nelle campagne del fenomeno dello *dvoeverie* [doppia fede] fino ai primi decenni del XX secolo. Gli esempi visionati ci permettono forse di concordare con la tesi, sostenuta da M. Eliade, secondo cui possiamo interpretare la centralità e l'imponenza simbolica dell'elemento terra come la conseguenza della "sostituzione alla figura suprema uranica di un dio atmosferico e fecondatore, spesso marito o semplicemente accolito, inferiore rispetto alla grande Madre tellurico-lunare e vegetale"<sup>59</sup>. Questo tipo di presenza nell'epos bylinico è poi indice di una persistente tendenza a venerare la creazione (in quanto tautologicamente intuita al contempo come principio di creazione e creato), piuttosto che il "cristiano" creatore<sup>60</sup>.

Oltre all'espressione di un retaggio mitico e culturale, contrassegnato da forti sopravvivenze pagane, e che contempla la terra come una divinità di primo ordine, vale ora la pena esplorare la versione più strettamente epica, nel folklore bylinico, del soggetto preso in esame.

Talvolta il ruolo dell'elemento tellurico nelle *byliny* si epicizza, ovvero si rende coerente con la poetica del genere epico. In questo senso osserviamo l'azione della terra polarizzarsi su un versante antropocentrico. Riportiamo alcuni esempi, ognuno dei quali mostra una precisa modalità in cui si esprime il suddetto aspetto.

In una variante di "Dobrynja i zmej", il *bogatyř*, è riuscito a uccidere il drago, tuttavia questi rimane per tre giorni immerso nel sangue del mostro, dal quale non riesce a uscire. Le forze celesti gli suggeriscono allora di chiedere aiuto alla madre-terra:

Бей-ка ты копьём да во сыру землю,  
Сам к копьё да приговаривай:  
Разступись-ка матушка сыра земля,  
На четыре разступись да ты на стороны,  
Ты пожри-ка эту кровь да всю змейную<sup>61</sup>.

Emerge qui con chiarezza una sorta di attività filantropica della terra: il suo intervento risolve interamente la situazione di emergenza nella quale si trova il *bogatyř*.

Il tono antropocentrico dell'epica bylinica coinvolge anche la rappresentazione del rapporto mistico tra la terra e l'uomo. Nell'epos ad esempio non troviamo traccia di sensi di colpa degli aratori per le ferite inflitte alla terra dai solchi dell'aratro, sentimento invece diffuso in altri tipi di fonti folkloriche, come i riti di richiesta di perdono alla terra, di cui abbiamo notizia dai versi spirituali (*duhovnye stichi*) e dalle lamentazioni (*pričitanija*). Mikula Sel'janinovič, aratore portentoso, eroe del canto "Mikula i Vol'ga", non chiede mai perdono alla terra, eppure il suo aratro è eccezionalmente pesante:

Услыхали во чистом поле оратая:  
Как орет в поле оратай, посвистывает,  
Сошка у оратая поскрипывает,  
Омешки по камешкам почиркивают<sup>62</sup>.

lenni l'attraversano senza cambiarla", M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999, p. 223.

<sup>58</sup> "Ma se tu figliolo, te ne andrai a combattere, / Allora né darò la grande benedizione, / Né continuerà la feconda-terra a portare su di sé Vasilij", S.K. Šambinago, *Drevnie rossisskie stichotvorenija*, op. cit., n. 18.

<sup>59</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, p. 129).

<sup>60</sup> È un fatto accertato che il culto ctonico resiste in modo particolare all'estinzione, non solo tra gli slavi: "la religione della terra, anche se non è la più antica religione umana come credono alcuni studiosi, è tra le più dure a morire: una volta consolidata nelle strutture agricole, i mil-

<sup>61</sup> "Colpisci con la tua lancia l'umida terra, / E di alla tua stessa lancia: / Apriti, fenditi madre-umida-terra! / Fenditi in quattro parti, / E divora tutto questo sangue di drago!", P.N. Rybnikov, op. cit., I, n. 24.

<sup>62</sup> "Udirono nel campo aperto un aratore: / ara nel campo, fischietta / scricchiola la *socha* dell'aratore, / il vomere sfrega le pietre", A.F. Gil'ferding, op. cit., II, n. 156 (trad. it. di B. Meriggi, *Le Byline*, op. cit., p. 199).

I versi seguenti ritraggono ancora Mikula alle prese con la sua *soška* [aratro], che, quasi con ferocia, scalza ceppi e radici, getta pietre nei solchi. Anche l'aratro di Mikula è uno strumento fuori dall'ordinario, visto che né Vol'ga, né tutta la sua *družina* [reparto armato] riescono a sollevarlo da terra, e solo la forza miracolosa di Mikula vi riuscirà:

Тут оратай-оратюшко  
На своей ли кобыле соловенькой  
Приехал ко сошке кленовенькой:  
Он брал-то ведь сошку одной рукой,  
Сошку из земли он повыдернул<sup>63</sup>.

L'accento è posto sulla straordinaria forza del *bogatyř'-mužik*, non sul *mea culpa* da recitare alla terra per la violenza recatale. L'assenza di questo senso di colpa va tuttavia interpretata anche come indice di una visione più matura e oggettiva dell'azione benefica esercitata dal contadino sulla natura.

La cosiddetta attività filantropica della terra si manifesta, nell'epos, anche e soprattutto nell'elargizione di forza vitale, bellica e lavorativa dalla terra al *bogatyř'*. La terra è la sorgente primaria della sua forza eroica: è lei a trasfondere forza sia per via indiretta, e poniamo, "ideologica", come nel caso di Il'ja Muromec, sia per via diretta come nel caso di Mikula. Il legame tra Il'ja e il mondo rurale è fortissimo, egli proviene da una famiglia di contadini, è l'eroe-contadino per eccellenza, anche se di professione fa il *bogatyř'* e ha abbandonato il mestiere dei genitori. Va ricordato che Il'ja trascorre i suoi primi trent'anni totalmente paralizzato, dopo di che una miracolosa guarigione gli restituisce le forze, che lui va subito a impiegare nei campi. Ma l'entità della sua forza è sproporzionata rispetto a quella richiesta per l'attività agraria: per ripulire i campi da arbusti e alberelli si mette infatti a sradicar querce e a gettarle nel fiume. Il'ja non riceve la sua forza direttamente dalla terra, ma il fatto che il *bogatyř'* più popolare e audace delle *byliny* non sia in origine un principe o un cittadino, ma un contadino senza preparazione, esprime una volontà di partecipazione popolare all'epos, che, in un certo senso, ideologizza la connessione tra Il'ja e la terra.

La terra è invece diretta elargitrice di forza nel caso di Mikula, l'aratore prodigioso. Attraverso la pratica quo-

tidiana del lavoro agricolo (*mirnyj trud*), la madre-terra gli infonde una forza straordinaria, dotandolo di una potenza incommensurabile e superiore perfino a quella del *bogatyř'* Vol'ga, che nel testo - ricordiamolo - è un *oboroten'*. In una variante successiva su "Svjatogor i tjaga zemnaja"<sup>64</sup>, il titano viene addirittura fatto incontrare con Mikula, il quale, senza alcuno sforzo, gli lancia una bisaccia. Svjatogor tenta allora di raccogliercela, ma nel tentativo, affonda per metà nella terra, dove muore. La differenza tra i due eroi non è data altro che dal loro rapporto con la terra: l'aratore Mikula è infatti riuscito a emanciparsi da uno stato di sottomissione e da una condizione antagonistica rispetto alla terra perché, conoscendola, ha imparato a dominarla. Svjatogor, al contrario, con la terra non ha alcun rapporto se non di sfida ed è un eroe inutile, e in quella sfida è destinato a soccombere.

In conclusione, se da un lato il repertorio bylinico ci attesta e ci conferma un complesso di concezioni cosmologiche al cui centro si situa la terra vista come divinità genitrice, (aspetto in parte condiviso anche da altri generi di folklore), ci informa anche di una specifica edizione epica del culto ctonico. Quest'ultima è intimamente connessa al tono antropocentrico dell'epica bylinica e si esplica in molteplici modalità, come l'attività filantropica della terra, l'assenza di atti di prostrazione o atteggiamenti di umiltà verso la terra da parte di chi la lavora, la trasfusione di forze straordinarie dalla madre-terra al *bogatyř'* e la conseguente iperbolizzazione della forza umana, e infine le molteplici connessioni tra il mondo rurale e i *bogatyři*. In questo senso, come già osservato nel caso di Il'ja e Mikula, è proprio nella proiezione sul piano epico del contadino, esaltazione sublimata del *krest'janin*, che si può rintracciare una precisa volontà di partecipazione al racconto epico da parte della comunità rurale.

[www.esamizdat.it](http://www.esamizdat.it)

<sup>63</sup> "Allora Mikula, l'aratore, / Sulla sua bella cavalla isabella, / Giunse alla *socha* di acero; / Con una mano afferrò la *socha*, / Di terra la sollevò", Ivi, p. 205.

<sup>64</sup> G.N. Parilova – A.D. Sojmonov, *Byliny Pudožskogo kraja*, Petrozavodsk 1941, n. 4.