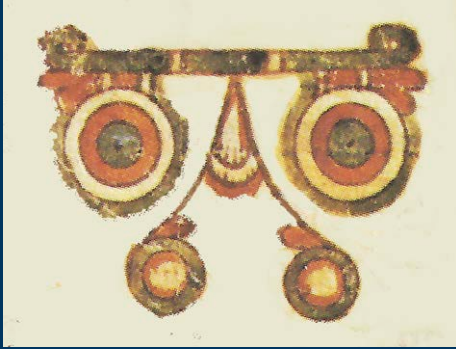




Mosty Mostite Studi in onore di Marcello Garzaniti

a cura di

Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro,
Francesca Romoli

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

– 34 –

DIRETTORE RESPONSABILE

Laura Salmon (*Università di Genova*)

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Maria Bidovec (*Università di Udine*)

REDAZIONE

Rosanna Benacchio (*Università di Padova*)

Maria Cristina Bragone (*Università di Pavia*)

Andrea Ceccherelli (*Università di Bologna*)

Giuseppe Dell'Agata (*Università di Pisa*)

Francesca Romoli (*Università di Pisa*)

Laura Rossi (*Università di Milano*)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Maria Di Salvo (*Università di Milano*)

Alexander Etkind (*European University Institute*)

Lazar Fleishman (*Stanford University*)

Marcello Garzaniti (*Università di Firenze*)

Lucyna Gebert (*Università di Roma "La Sapienza"*)

Harvey Goldblatt (*Yale University*)

Mark Lipoveckij (*University of Colorado-Boulder*)

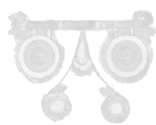
Jordan Ljuckanov (*Bălgarska Akademija na Naukite*)

Roland Marti (*Universität des Saarlandes*)

Michael Moser (*Universität Wien*)

Ivo Pospíšil (*Masarykova univerzita*)

Krassimir Stantchev (*Università Roma Tre*)



Mosty mostite

Studi in onore di Marcello Garzaniti

a cura di
Alberto Alberti
Maria Chiara Ferro
Francesca Romoli

Firenze University Press
2016

Mosty mostite : studi in onore di Marcello Garaniti / a cura di Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro, Francesca Romoli.– Firenze : Firenze University Press, 2016.
(Biblioteca di Studi slavistici ; 34)

<http://digital.casalini.it/9788864534572>

ISBN 978-88-6453-457-2 (online)

ISBN 978-88-6453-456-5 (print)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici*, (<<http://www.fupress.com/COLLANE/biblioteca-di-studi-slavistici/47>>), fondata per iniziativa dell'Associazione Italiana degli Slavisti, opera in sinergia con la rivista *Studi Slavistici* (<[>](http://fupress.com/riviste/studi-slavistici/17)).

Editing e progetto grafico: Alberto Alberti.

Questo volume è stato pubblicato grazie ai contributi del dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne (LILEC) dell'Università di Bologna, del dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Chieti-Pescara e del dipartimento di Filologia Letteratura e Linguistica dell'Università di Pisa



In copertina: 'm' iniziale glagolitica tratta dal *Vangelo di Assemani* (Biblioteca Vaticana, Cod. Slav. 3, fesk, XI sec., f. 112v).

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 Unported (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>)

CC 2016 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

Printed in Italy

INDICE

<i>Premessa dei Curatori</i>	11
<i>Tabula Gratulatoria</i>	17

ЛЮБОПЫТСТВОВАТИ ѿ КОЕМЖДО ПОДРОБНѢ , ПОВѢСТИ СОЧИНИТЕЛЮ ДОСТОИТЪ
Gli slavi e la storia

J.A. Álvarez-Pedrosa	Algunas reflexiones sobre el proceso de cristianización de los eslavos	21
С. Николова	Вклад болгарских славян и болгарского государства в создание и первоначальное распространение славянской письменности	31
L. Pubblici	Note circa la presenza occidentale sulla costa orientale del Mar Nero (secoli XIII e XIV)	53
M.C. Ferro	La reclusione volontaria nelle terre slavo-orientali. Approccio al problema e spunti di riflessione	67
M. Piacentini	Un'eco del terremoto del 1456 nell'Appennino centro-meridionale sui confini della Slavia orientale. L'epistola di Teofil Dederkin al Gran Principe di Moscovia Basilio II	83
S. Toscano	Il primo zar russo e le città vinte nelle fonti del XVI e XVII secolo	103

И НЕ МОЖЕТЪ РАЗОРИТИСА ПИСАНІЕ
Gli slavi e la scrittura

J. Ostapczuk	Czy cerkiewnosłowiańskie ewangeliarze krótkie były kopiowane z pełnych?	119
--------------	---	-----

A. Alberti	Il Vangelo di Mstislav e la tradizione testuale dei vangeli slavi	135
P. Gonneau	Le vent dans les textes scripturaires en slavon oriental	155
F. Romoli	Le citazioni bibliche nel <i>Poučenie v nedelju syropustnuju</i> . Liturgia, tradizione patristica e memoria collettiva	167
D. Speranzi	Massimo il Greco a San Marco. Un nuovo manoscritto	191

ИМЕНЕМЪ МОИМЪ ВѢСЫ ИЖДЕНѢТЪ : ЯЗЫКИ ВОЗГЛЮТЪ НОВЫ
Gli slavi e le lingue

J.I. Bjørnflaten	Transformation of the Past Active Participles in Northwest Russian	207
A. Trovesi	La famiglia di parole da base [<i>bog</i>] ‘dio’ nelle lingue slave (con particolare riguardo alle esclamazioni)	217
M. Perotto	Realtà sociolinguistiche a confronto: Alto Adige e Tatarstan. Aspetti di politica linguistica e pianificazione educativa	229
G. Brogi Bercoff	Identificazione fra lingua e nazione. Un’idea solo romantica?	241
G. Siedina	Cucina russa e lessico italiano. Il caso di ‘Insalata russa’	251

ТВОРИТИ КНИГИ МНѠГИ НѢСТЬ КОНЬЦА...
Gli slavi e le lettere

C. Pieralli	Residui mitici nella cosmografia dell’epica cantata. L’immagine del fiume nei soggetti bylinici	265
G. Moracci	La descrizione di Firenze nelle memorie di viaggio di P. A. Tolstoj (1697-1699)	277
M. Bidovec	Janez Svetokriški e gli animali. Per un’introduzione al ‘bestiario’ del <i>Sacrum Promptuarium</i>	291

P. Lazarević Di Giacomo	“In Pinta studiorum essentia quinta”. The Wine-Drinking and Wine-Making Culture of Illyrian Literary Men in the 18 th Century	307
R. De Giorgi	“Ogni cosa è dentro di te”. Lev Tolstoj e Vasilij Sjutaev	325
S. Garzonio	“Siamo due, siamo soli”. Jurgis Baltrušaitis scrive a Giovanni Papini	339
G. Imposti	Il palindromo in Velimir Chlebnikov: “specchio del suono”	349
R. Morabito	Miloš Crnjanski da <i>Sumatra</i> a <i>Serbia</i>	361
R. Giuliani	“Si scrive ‘guerra’, ma si chiama rivoluzione...” Un’eco russa della Grande Guerra: Leonid Andreev	373
Л. Сальмон	‘Русский писатель’ ходит по ‘Марине’. Шолом-Алейхем в Нерви	387
D. Possamai	Divagazioni attorno al <i>roseau pensant</i> pascaliano. <i>The Thinking Reed</i> di Rebecca West e <i>Mysljaščij trostnik</i> di Nina Berberova	403

...и оу́ченіе мно́гоѡ трѣ́дѣ плѣти
Gli slavi e la ricerca

R. Caldarelli	In margine alle ricerche di Evel Gasparini. Cultura, lingua e relazioni interetniche	415
М.А. Робинсон, Л.И. Сазонова	Судьба проекта <i>Энциклопедия славянской филологии</i> в 1920-е годы (по архивным источникам)	427

да́ніе чело́вѣка распроста́рае́тъ ѡго
Un omaggio

М.М. Ferraccioli, G. Giraudo	Ἁγιοι Μαρκέλλοι – Sancti Marcelli – святии маркеллы	451
<i>Bibliografia di Marcello Garzaniti (1985-2015) a cura di C. Pieralli</i>		469
<i>Profilo degli autori</i>		487

Residui mitici nella cosmografia dell'epica cantata. L'immagine del fiume nei soggetti bylinici

Claudia Pieralli

Lo studio della cosmografia bylinica consente di osservare la persistenza dei contenuti cultuali e d'ispirazione mitologica, preminenti nell'epos arcaico e in quello kieviano. L'epica eroica, di cui le *byliny* sono testimonianza fondamentale, offre materiale prezioso per osservare una peculiare antropologia dello spazio nella civiltà rurale di area slavo-orientale nel suo passaggio dall'epoca del sincretismo primitivo di tipo ideologico¹ all'epoca storica. Infatti, benché per alcuni resti aperta la questione circa il nucleo originario dei testi bylinici², risulta ampiamente dimostrato che le esperienze spirituali, sociali e storiche dell'uomo si sedimentano nell'epos secondo un processo di continua stratificazione di elementi culturalmente eterogenei, in una dinamica di tipo evolutivo³.

¹ Ovvero di epoca extra-storica, laddove troviamo “la creazione dei cicli sugli eroi culturali, demiurghi, miti della creazione ed eziologici, reminiscenze sciamaniche, cosmogonie arcaiche e correlate concezioni spirituali della natura”. In questo, seguo le acquisizioni critiche di Meletinskij, che corregge e integra la poetica storica di Veselovskij, per il quale il sincretismo primitivo, in quanto primo macroperiodo della storia letteraria, era da considerarsi solo di tipo formale (Meletinskij 1991: 104-106). Questo sincretismo, presente in particolar modo nell'epos mitologico (canti storici, leggende, racconti mitologici, *byliny*, diversi tipi di paremie) è detto da Anikin “cosmologico” e definito come un insieme di concezioni comprendenti “un principio di memoria storica, l'espressione del pensiero poetico, religioso e sociale, codici di comportamento, elementi di conoscenza del mondo” (Anikin 2000: 57-58). Questo tipo di sincretismo viene da lui distinto da quello “pragmatico-quotidiano” (*pragmatičeski-bytovoj*), in cui il principio artistico è subordinato a finalità di tipo rituale o pragmatico (ed è il caso delle *zagovory*, delle *pričitanija*, dei riti agrari, funebri e così via). Si veda, in merito, *ivi*: 58.

² Si è di recente riportata l'attenzione sul problema dell'essenza sostanziale delle *byliny* (se si tratti di stratificazione di motivi mitologici e folklorici, invenzione artistica dei bardi antico-russi o interpretazione poetica di fatti storici), denunciando la poca chiarezza in merito, cf. Konča 2009: 50.

³ In ossequio alle scuole critiche mitologistiche, storiciste e assimilazioniste di illustri filologi del XIX sec., che fondarono la tradizione di studi sull'epica bylinica (Buslaev, Miller, Majkov, Ždanov, Žirmunskij, Veselovskij), contributi recenti riaffermano la natura evolutiva e pluristratificata della creazione artistica folklorica, le cui peculiarità conviene analizzare grazie a un connubio di approcci analitici: antropologico, storico-etnografico, filologico (cf. Anikin 2000: 58).

Col trascorrere dei secoli, la creazione dei soggetti bylinici si impoverisce degli elementi arcaici, fino a giungere ad una storicizzazione dei contenuti mitologici primigeni dell'epos e alla desacralizzazione degli aspetti culturali totemico-sciamanici, *lato sensu* pagani. Nei soggetti il cui nucleo tematico va ricondotto ai secc. XIV-XVI, gli elementi magici, pagani, mitologici risultano infatti pressoché assenti, mentre si trovano sostituiti da motivi storicamente riconoscibili. Questo tipo di evoluzione dell'epos è particolarmente visibile se si analizzano i dati offerti dalla rappresentazione dello spazio.

Questo excursus si basa sulla lettura di alcune varianti dei soggetti bylinici più noti dell'epos eroico e non sullo studio comparato di tutte le varianti del soggetto bylinico preso in esame. Il taglio trasversale, anche se non onnicomprensivo delle varianti trascritte, permette già di individuare le vestigia mitologiche rimaste impresse nell'epopea classica attraverso la rappresentazione dei dati spaziali e di vederne successive evoluzioni⁴. Non intendo qui datare storicamente il nucleo del soggetto, obiettivo che persegue invece lo studio comparato delle varianti dei soggetti bylinici, come ci attestano anche i più recenti studi di approccio etnografico-storicistico⁵. Non è inoltre scopo di questo contributo l'analisi strutturale della composizione dello spazio scenico nella sua interrelazione con l'intreccio narrativo (efficacemente trattata già da Nekljudov⁶), né la caratterizzazione della scenografia bylinica da un punto di vista di espressione stilistico-formale (formule fisse, combinazioni di nome-aggettivo, stilemi).

Esaminando i dati cosmografici offerti dal materiale bylinico si osserva la centralità della rappresentazione del culto ctonico presso gli antichi slavi, cui è stata già rivolta attenzione⁷. In questa breve trattazione mi soffermo invece sull'immagine del fiume come elemento specifico del cosmo bylinico, di cui analizzerò il valore simbolico, il significato funzionale e storico in alcune varianti testuali.

Il contesto di ricorrenza più interessante è rappresentato dal soggetto su Dobrynja e il drago (*Dobrynja i zmej*), uno dei più popolari dell'epos bylinico, conosciuto in oltre 60 diverse trascrizioni, pressoché tutte reperite nel Nord della Russia. Il soggetto bylinico in questione è riconducibile alla fase del "primo epos storico" (secc. XI-XIII), fase caratterizzata da un forte antagonismo tra l'uomo e il cosmo e in cui il primo, come vedremo, riesce a imporsi vittoriosamente sulle forze della natura⁸. Nella variante trascritta da Gil'ferding qui pre-

⁴ L'approccio da me qui proposto condivide la convinzione metodologica di Meletinskij, per il quale attraverso lo studio dei residui mitologici nell'epica si rintracciano informazioni sul cammino dell'uomo per quanto riguarda "l'interrelazione tra individuo e consorzio umano, individuo e cosmo", come ha fatto osservare Lasorsa (1991: 17).

⁵ Si vedano Konča 2010: 42-55, Anikin 2011: 9-10.

⁶ Cf. Nekljudov 1973.

⁷ Cf. Pieralli 2005: 297-308.

⁸ Utilizzo qui una periodizzazione da me in precedenza proposta sulla base dei contenuti storico-antropologici dell'epos e in particolare del rapporto tra l'uomo e lo spazio e che scandisce l'epos in tre fasi: arcaico, primo epos storico e successivo sviluppo dell'epos storico (si veda Pieralli 2004: 213-216). Non è questa la sede per ad-

sa in esame (n. 79) Dobrynja⁹ si allontana da casa (anche Dobrynja come Il'ja Muromec ha un'origine 'provinciale', viene da Rjazan', quando ancora era un villaggio), e, nonostante l'avvertimento della madre di non bagnarsi nelle acque del fiume Pučaj, vi si tuffa. Qui si trova così ad affrontare il drago Gorinič, ma invece di ucciderlo, stringe con lui un patto di tutela reciproca: Dobrynja promette di non recarsi più nelle regioni abitate dai draghi, mentre Gorinič, in cambio, non dovrà più volare su Kiev. Il drago però viola il patto, Dobrynja si recherà allora nuovamente verso le "tane di drago", dove, a seguito di uno scontro violento, sconfiggerà il suo avversario.

Per valutare il ruolo simbolico del fiume mi soffermo sulla prima parte di questa *bylina*, dove si inscena il combattimento tra Gorinič e Dobrynja, che avviene sulla riva di un fiume¹⁰. Per dare un'interpretazione del ruolo del fiume nelle prime scene di questa variante bylinica, bisogna considerare prima il motivo dello scontro tra Dobrynja e il drago e i significati a questo associabili. Il motivo viene spesso interpretato dagli studiosi come allegoria di una lotta tra il neo-introdotta cristianesimo e il secolare sistema di credenze pagano, dove è il primo a vincere¹¹. Meriggi colloca invece all'origine della *bylina* il motivo mitologico della lotta dell'eroe contro il mostro. Secondo lo studioso, questo motivo evolverebbe nel tempo esprimendosi in forme byliniche che presentano sempre maggior pertinenza con l'atmosfera storica e socio-culturale della Rus' di Kiev¹². Non troppo diversamente Dobrovol'skij,

dentrarsi nelle problematiche di periodizzazione dei soggetti bylinici, oggetto di discussione critica e terreno di scontro dei filologi russi dalla prima metà dell'Ottocento. Mi limito a indicare le più recenti acquisizioni, suggerite da Anikin secondo un approccio tipologico-strutturalista, che propone una periodizzazione in base ai tipi di soluzione del soggetto (Anikin 2011: 9-11).

⁹ La critica è solitamente concorde nel riconoscere in Dobrynja-*bogatyr* 'un personaggio esistito storicamente, ossia lo zio di Vladimir Svjatoslavič da parte di madre; si vedano, tra gli altri, Miller 1897, Markov 1905: 1-17, Saronne, Danil'čenko 1997. Per una trattazione più specifica si rinvia a Pieralli 2004: 231.

¹⁰ Una situazione simile si riscontra anche nelle meno celebri *byliny* su Aleša e Tugarin, dove si narra dello scontro tra Aleša e il drago Tugarin nei pressi di un fiume (il fiume Safat).

¹¹ Il motivo del patto con il drago si incontra anche nella *bylina* su Michajlo Potyk ed è stato oggetto di numerose ipotesi critiche (per una trattazione dettagliata, cf. Pieralli 2004: 231 e 236-237), convergenti per lo più sull'immagine delle "esitazioni del popolo russo tra le due fedi" (Saronne, Danil'čenko 1997: 59). Riconoscendo agli autori dell'epos una prodigiosa capacità di astrazione, questo motivo potrebbe essere interpretato anche come una raffigurazione bylinica del fenomeno dello *dvoeverie*. In una lettura più cauta è invece da vedersi solo come l'umana ricerca di un compromesso tra le forze del bene e le forze avverse.

¹² Secondo Meriggi, il soggetto della lotta dell'eroe contro il mostro si manifesta nell'epos in tre fasi evolutive: la prima è rappresentata dalle *byliny* su Svjatogor e la trazione della terra (*Svjatogor i tjaga zemnaja*), la seconda da quella su Aleša e Tugarin nella versione tramandata da Danilov e l'ultima dalle *byliny* su Dobrynja e il drago (Meriggi 1974: 212-214). A mio modo di vedere, la *bylina* su Svjatogor non ha niente

sostiene l'avvenuta storicizzazione (kievizzazione) della *bylina* – sia sul piano ricettivo, sia sul piano della costruzione testuale – come articolata in tre fasi: in origine la *bylina* riguarda la lotta dell'uomo contro l'universo delle forze naturali (*stichie*), successivamente viene interpretata come “l'incarnazione del paganesimo sconfitto dalla cultura dell'antica Rus’”, infine come la lotta per la difesa di Kiev dai nemici esterni¹³.

Per dare un'interpretazione scientificamente prudente ha senso distinguere tra ‘motivo’ dello scontro con il drago e ‘costruzione del soggetto bylinico’. A mio parere, il ‘motivo’ dello scontro tra Dobrynja e il drago è da vedersi come l'elaborazione epica di un mito arcaico primitivo tipico dell'epoca del sincretismo ideologico primitivo – dove l'eroe mitologico si impone sugli elementi negativi della natura – e non come il riflesso di fatti storici¹⁴. Per quanto riguarda invece la “costruzione del soggetto bylinico” sembra plausibile ritenere che il soggetto su Dobrynja (nell'aspetto a noi pervenuto) sia una creazione dell'epos storico, relativo all'epoca dello stato di Kiev, che ha incorporato un motivo più antico, relativo a un'era arcaica, a organizzazione sociale clanico-tribale, e raffigurante lo scontro tra l'uomo e le forze naturali avverse. Si è venuta così a creare una sovrapposizione e una *synsemia* di simbolismi di origine diversa. Per altro, la scelta del toponimo in questa variante (fiume Pučaj) potrebbe essere stata influenzata da circostanze storiche, quelle relative e seguenti al battesimo della Rus’¹⁵.

Ad ogni modo, le circostanze intervenute nella costruzione del soggetto incidono sì sul toponimo, non sul valore simbolico del fiume, che non diventa mai un fiume sacro, e mantiene invece tutte le caratteristiche di una cosmologia precristiana. Il modo in cui il fiume viene rappresentato nella *bylina* è ancora

a che vedere con quelle su Dobrynja e il suo nucleo tematico è espressione di un'epoca culturalmente molto più arcaica (si vedano, in merito, Pieralli 2004: 216-221 e Konča 2011: 47-48 e 54-55). Quest'ultimo data il soggetto bylinico a non oltre la fine del X sec. in base all'esame comparato di molte varianti e all'osservazione di dati etnografici relativi alle pratiche rituali di sepoltura nelle camere mortuarie interratoe [*kamernye grobnicy*] tipiche della Rus’ precristiana).

¹³ Cf. Dobrovol'skij *et al.* 1981.

¹⁴ Concordo con Meletinskij, il quale, come evidenzia Lasorsa, diversamente dal suo maestro Veselovskij vedeva nell'epos la rielaborazione di riti primitivi e non la trascrizione di fatti storici (Lasorsa 1991: 21).

¹⁵ È plausibile ritenere che il fiume evocato nella *bylina* fosse in origine un altro (esistono varianti intitolate *Dobrynja i reka Smorodina* o *Smorodin'ka*), e che poi sia stato sostituito dal Pučaj, più direttamente connesso con il Počajna, dove Vladimir nel 988 d.C. gettò i simulacri del credo pagano e fece battezzare i cittadini di Kiev (cf. Pieralli 2004: 238). Si segnala ancora che, ai versi 85-98, Dobrynja viene avvertito da alcune fanciulle di non bagnarsi nudo nel fiume Pučaj e gli viene suggerito di fare il bagno con una camicia bianca di lino. Questo particolare può essere stato aggiunto quando alla *bylina* si volle dare un tono più marcatamente cristiano. I battezzandi indossavano, infatti, camicie di tela come simbolo della veste battesimale; fare il bagno nudi era considerato un gesto indegno.

ricco di suggestioni mitiche e riferisce della paura ancestrale provata dall'uomo verso le forze della natura:

Non allontanarti Dobrynjuška – ragazzo
verso il glorioso fiume-madre di Pučaj
non andare a bagnarti nel fiume di Pučaj
Molto selvaggio è il fiume di Pučaj
vi sono due rapide nel fiume di Pučaj
la prima – nel fiume di Pučaj – è molto tumultuosa
la seconda rapida va come saetta¹⁶.

Sono queste le parole della madre di Dobrynja, che invano cerca di informarlo della pericolosità del fiume. Al verso 25 il fiume è qualificato come “madre”: questo può essere spiegato o come un uso letterale e descrittivo dell'espressione, che indica che si tratta di un grande affluente del Dnepr' (per altro il sostantivo “fiume” in russo, *reka*, è di genere femminile), o in senso mitologico. In questo caso il fiume sarebbe “madre”, giacché è una ierofania naturale, una manifestazione delle forze della natura. In una percezione non antropocentricizzata (in questo senso mitologica e lunare¹⁷) dello spazio la natura, di cui il fiume è un'espressione, è madre e ‘matrigna’ dell'uomo. Il *bogatyř* ha quindi da temere il comportamento e non deve avventurarsi in quei luoghi, dove gli elementi naturali esercitano un dominio incontrastato. Questa raccomandazione è rivolta a Dobrynja dalla madre, che è una donna comune; egli, però, non prova timore del fiume Pučaj. Dobrynja è infatti un *bogatyř*, edizione epica medievale di un prototipo più antico di eroe mitologico, e le sue capacità sono superiori a quelle possedute dall'uomo comune.

Il fiume è dunque un luogo pericoloso e ha le caratteristiche di un campo magnetico intenso dove si sprigionano energie e fenomeni non controllabili dall'uomo. Questo concetto lo troviamo ancor meglio espresso in una variante siberiana trascritta da Guljaev e Barnaul:

Tu attraversi il primo rivolo
attraversi anche il secondo rivolo.
Non nuotare attraverso il terzo rivolo:
qui i rivoli convergono
e ti portano verso gli alti monti

¹⁶ Не съезжай-ко ты, молоденький Добрынюшка / Ко той славной ко матушке к Пучай-реки / Не ходи-ко ты купаться во Пучай-реки / То Пучай река очень свирепая / Во Пучай-реки две струйки очюнь быстрых: / Перва струечка в Пучай-реки быстрым-быстра / Друга струечка быстра, будто огонь сечет (Gil'ferding 1949, II: n° 79, vv. 24-30; trad.it. Saronne, Danil'čenko 1997: 191).

¹⁷ “La concezione del mondo *lunare*” è secondo Jensen una primitiva concezione del mondo complessivamente unitaria, che comprende concezioni come il mito di morte e rinascita, il risorgere dell'uomo, dell'animale e della pianta e in sostanza una visione mitica del mondo, dove alla natura si attribuisce un'anima che si rivela spesso più potente dell'uomo; cf. Jensen 1952.

verso il drago feroce:
e ti ingoierà il cattivo drago-Goryniščo¹⁸.

Nella nostra variante il drago Gorinič entra in scena solo quando Dobrynja si tuffa effettivamente nel fiume:

E andò poi a bagnarsi nel fiume di Pučaj
Passò la prima rapida Dobrynja
Passò Dobrynja anche la seconda
Dall'una all'altra riva passò il fiume di Pučaj
E venne voglia al giovane Dobrynjuška
Di tuffarsi nel fiume di Pučaj
E là a quel tempo – in quel momento
Di lontano – lontano – dalla sgombra pianura
Da sotto l'orizzonte di ponente
Non è la pioggia che piove, non il tuono che tuona
Non è il tuono che tuona, ma c'è un grande fragore
In picchiata volò giù sul giovane Dobrynjuška¹⁹.

Se ne deduce che il drago Gorinič non abita le acque del fiume (ma piuttosto le cavità montane), egli tuttavia si manifesta quando qualcuno vi si bagna. Il fiume è dunque una sorta di interregno tra due dimensioni, che consente di transitare dall'una all'altra e viceversa, e non corrisponde all'immagine tradizionale del fiume che separa il mondo dell'aldilà e che nella cosmologia degli antichi slavi è delimitato da un oceano²⁰. In questo modello la soglia primaria è costituita comunque da uno strato acquatico. L'acqua è l'elemento che più di tutti gli altri nell'immaginario popolare slavo-orientale svolge una funzione liminare e nell'e-pos si trova spesso a segnalare il confine tra due mondi – come nei soggetti su Michajlo Potyk e Sadko – o tra due piani di realtà. In questo caso, la realtà che si

¹⁸ Tichonravov, Miller 1894: 21; cf. Propp 1978: 191. Nella traduzione in italiano dello studio di Propp a cura di Arcella non sono riportati i passi in lingua originale.

¹⁹ Он пошел то как купаться во Пучай-реку. / Перешел Добрыня перву струечку / Перешел Добрыня другу струечку / Перешел то он Пучай-реку от берешка до другого / Похотелось тут молодому Добрынюшке / покупаться во Пучай-реки, понырвати / там на тую пору, на то времечко / да издавеча далече из чиста поля / из под западней да с под сторонюшки / да и не дождь дождит да и то не гром громит / а и не гром громит да шум велик идет / надлетела над молодого Добрынюшлу (Kalugin 1987, vv. 103-114; trad.it. Saronne, Danil'čenko 1997: 195-196).

²⁰ Le idee cosmologiche circa l'assetto e la conformazione del cosmo presso gli slavi pagani avevano una precisa rappresentazione iconografica. Il mondo era immaginato come un enorme uovo, in corrispondenza del cui tuorlo era collocata la terra, suddivisa a sua volta in due emisferi: la parte superiore coincideva con il mondo dei vivi, la parte sottostante con il mondo dei morti; qui regnava la notte quando sulla terra faceva giorno e viceversa. Per giungervi era necessario attraversare l'Oceano Mare (*Okean more*), che circondava la terra (Semeneva 2000: 19-20). Inoltre, Propp ritiene del tutto erronea una vecchia interpretazione dell'episodio secondo cui "Dobrynja uccidendo il drago, distrugge nella coscienza degli uomini il confine tra questi due mondi e distrugge così la fede nel mondo dell'aldilà" (Propp 1978: 190-191).

trova aldilà del fiume, quella che viene 'risvegliata' dal bagno di Dobrynja, non corrisponde al regno dei morti (immaginato da tutt'altra parte), ma piuttosto a un livello diverso di realtà, una dimensione in cui dominano forze soprannaturali, efferate e contrarie al bene dell'uomo, che qui si incarnano nella figura mostruosa di Gorinič. Il drago rappresenta mitologicamente il 'Signore' di quei luoghi. In particolare egli è, secondo una categoria precisa del pensiero mitologico popolare, il "Signore delle montagne"²¹ (al verso 115 si dice infatti: "Il drago Gorinič, figlio del monte"), sebbene domini anche il fuoco, il tuono e la pioggia.

Il fiume rappresenta dunque una difficoltà, ma la difficoltà va intesa non tanto in senso iniziatico come propone Meriggi (e dunque sciamanico)²² quanto come la difficoltà di passare da un piano all'altro della realtà, che porta l'eroe a fronteggiarsi con forze nemiche e non umane, che risiedono in quella parte di mondo qualificabile come *čužoj* ("spazio altrui", "non proprio") secondo quel particolare dualismo *svoj-čužoj* che caratterizza e influenza un po' tutta la concezione dello spazio presso gli Slavi orientali dall'era mitologica all'era cristiana. In ogni caso, quando Dobrynja si tuffa nel fiume, lo spazio reale cede il posto a uno spazio irreal e magico, si entra nella sfera del "miracoloso" (*čudnoe*). Il fatto che ci troviamo all'interno di uno spazio non reale è confermato dalla non-arma con cui si batte Dobrynja. L'eroe si trova nel fiume completamente disarmato quando il drago comincia a colpirlo con scintille di fuoco; Dobrynja si serve allora di un oggetto fortuito, scorto per caso sulla riva del fiume, un "copricapo della terra greca" (*šljapka zemli grečeskoj*). Dobrynja lo scaglia sul drago, il quale stramazza a terra (vv. 142-161). L'oggetto è chiaramente dotato di poteri magici, non è un'arma. Molto probabilmente, il 'copricapo' simboleggia anche la forza del cristianesimo, giunto nella Rus' da Bisanzio, che può dominare e sconfiggere il vecchio credo pagano²³. È molto interessante notare che l'eroe sa di trovarsi in una dimensione *altra* da quella reale, si sarebbe altrimenti

²¹ La mitologia di un popolo ha notoriamente a che fare con il suo senso di sottomissione alle forze della natura, l'uomo crea delle figure mitiche che hanno in sé il potere di orchestrare queste forze, divinità corrispondenti a elementi naturali determinati: i "Signori degli elementi". Nella coscienza popolare, la condivisione della fede in queste divinità naturali appartiene all'epoca precristiana, in cui ogni aspetto della spiritualità contadina è pervaso dal paganesimo. In area slava ciò si traduce in un rapporto simbolico e animistico con le forze e gli elementi naturali (in particolare: terra, sole, luna, corsi d'acqua, mari, laghi, montagne, pianura-steppa, foresta-bosco, fenomeni atmosferici e astronomici in genere) e in uno spiccato senso del mito connesso alla pratica rituale (spesso dendrica), dalla funzione propiziatoria e apotropaica. Anche Propp ci indicava come i miti ci testimonino dell'esistenza di questi 'Signori', che hanno dimora "in mondi altri situati oltre il mare, in vetta alle montagne, nella cavità terrestre o sotto la superficie del mare e ci giustificano la loro esistenza" (Propp 1978: 41).

²² Nella sua analisi il fiume è interpretato solo alla luce del valore metaforico di 'ostacolo' e del suo significato in quanto 'prova da superare' nelle antichissime cerimonie iniziatiche (Meriggi 1974: 212).

²³ Sulla simbologia e il significato del "copricapo della terra greca" (*šljapka zemli grečeskoj*), si veda Vasmer 1909: 45-64.

battuto con armi vere e non avrebbe tentato di abbattere il drago gettandogli contro un cappello²⁴.

Siamo all'interno di uno spazio simbolico, dove la narrativa del fantastico è armonicamente fusa col racconto epico di fatti storici. Da questo spazio magico sarà poi possibile tornare alla dimensione reale, dal momento che una caratteristica fondante della rappresentazione dello spazio bylinico, specialmente fino al primo epos eroico, è la possibilità di transitare da una dimensione all'altra e da un mondo all'altro. Non solo, il fiume, essendo pieno di acqua e in perpetuo movimento, è metafora del dinamismo della vita, o addirittura un'immagine dell'inconscio, e costituisce una zona liminare perché permette di portare a galla realtà sopite o apparentemente sopite. In questo specifico caso, la lotta contro il paganesimo (figurata nel duello contro il drago) è un pericolo che ritorna e contro cui si deve combattere. E affiora dal passato così come l'acqua scendendo porta con sé i detriti.

Una funzione simbolica dell'elemento fiume nell'epos si riscontra anche in altri contesti narrativi (segnatamente nei soggetti su Suchman e su Dunaj), motivo che, come suggeriva già Gasparini²⁵, può essere messo in relazione con l'antico culto iranico dei fiumi, penetrato in area slava tramite il Caucaso e il bacino della Rus' meridionale. Alla fine di Dunaj, bellissima *bylina* dal contenuto tragico, l'eroe uccide la propria sposa, la *poljanica* Nastasja e immediatamente dopo si suicida; dal loro sangue sgorgano due fiumi:

Dove cadde la testa di Dunaj
sgorgò fuori il fiume di Dunaj
e dove cadde la testa di Nastas'ja
sgorgò fuori il fiumicello Nastas'ja²⁶.

Per la somiglianza fonetica con il nome di Dunaj, si crede che i fiumi originatisi dal sangue dei due *bogatyri*²⁷ corrispondano il primo al Danubio, che tanto giocò un ruolo fondamentale per la crescita e lo sviluppo della civiltà slavo-orientale, e il secondo ad uno dei numerosi affluenti del Danubio. Non scorretta è a mio parere l'opinione di Propp, per il quale un epilogo espresso in questa forma equivale concettualmente alla tradizionale formula di chiusura "e a lui

²⁴ Recentemente si è voluta ribadire l'inconsistenza semantica degli elementi tematici cristianizzati: "Il principio cristiano nell'epos bylinico russo non è originario. È uno strato che si è andato a sovrapporre e presenta un carattere più terminologico che non semantico" (L.P. Prozorov, *Christianstvo v bylinach: nasloenie ili počva?*, cf. <http://medievalrus.narod.ru/proz_3.htm>).

²⁵ Gasparini 1934: 37-38.

²⁶ Где пала Дунаева головушка / Протекала речка Дунай-река / А где пала Настасьяна головушка / Протекала речка Настасья река (Gil'ferding 1949, II: n° 94, vv. 313-316; trad.it. Meriggi 1974: 303).

²⁷ Nastas'ja è nella *bylina* una donna-*bogatyry* che proprio per la sua superiorità bellica rispetto a Dunaj, metafora di un potere matriarcale, viene da questi soppressa. Nel linguaggio bylinico la donna-*bogatyry* viene denominata anche come *poljanica*, nel senso di "colei che percorre (o attraversa) la steppa" (*pole*).

cantano la gloria”²⁸. Difatti, proprio l’idea di associare la nascita di un fiume alla conservazione della gloria di un eroe attraverso i secoli ci informa del grande valore non strettamente pragmatico attribuito al fiume, verso il quale anticamente si nutrivano rispetto e una sorta di venerazione. Inoltre, il motivo poetico del fiume che nasce dalla morte di un *bogatyř* è simbolicamente l’inizio di una vita sotto un’altra forma. La morte coincide con una rinascita, che avvia la vecchia vita del *bogatyř* a un ciclo tutto nuovo di esistenza. Questa interpretazione è chiaramente legata a concezioni mitologiche sui cicli di morte e rinascita e in particolare a miti eziologici sull’origine dei fiumi.

Nel successivo sviluppo dell’epos storico si assiste a un processo di demitizzazione generale dello spazio epico-narrativo, mentre si evolve in direzione del realismo; è in questa fase che l’epos bylinico comincia a somigliare al canto storico, senza tuttavia mai coincidervi. L’inculturazione del messaggio cristiano in terra slava determina una trasformazione nell’immaginario collettivo circa le rappresentazioni del cosmo: comincia una letteratura, come quella del pellegrinaggio inaugurata dall’*Itinerario dell’egumeno Daniil in Terra santa*, in cui si localizza un inferno e un paradiso e che testimonia della concezione dello spazio sacro nella Rus’ di Kiev²⁹. Il fiume Dnepr’, evocato ora nella *bylina* su Suchman³⁰, per quanto investito di tratti mitologici – è personificato, dotato di pensiero e parola –, non è un luogo rischioso e non simboleggia più un passaggio dimensionale. Piuttosto, solidarizza con i problemi storici degli abitanti di Kiev e li aiuta nella risoluzione dei loro conflitti interetnici e geopolitici:

Non guardare me, la madre Nepra
guardami, ma non avere timore
Io sono la madre-fiume e mi sono ingrossata:
dietro di me, al di là della madre Nepra.
Ci sono diecimila tartari pagani
e di giorno costruiscono ponti
non fanno altro che costruire ponti, ponti di viburno;
essi li costruiscono di giorno e di notte io li abbatto.
Mi sono intorbidita, io, la madre Nepra,
mi sono intorbidita e li ho abbattuti³¹.

Nella fase dell’epos storico più recente, in un’atmosfera culturale dove si è consolidata la visione cristiana, la natura resta accantonata dal gioco dinamico di contrapposizione con l’uomo e diviene un supporto scenico per la rappresentazione dei conflitti storici (in un’altra variante si riporta: “E nei pressi della madre Nepra / I tatarı giacciono uccisi”³²).

²⁸ Propp 1978: 156.

²⁹ Garzaniti 2003: 690-691.

³⁰ Propp la riconduce all’epoca della formazione dello stato centralizzato russo (Propp 1978: 366-367), ma non tutti gli studiosi sono concordi con questa datazione.

³¹ La variante è stata registrata da Markov (n. 11), cf. Propp 1978: 384.

³² L’estratto proviene da una variante registrata da Parilova e Sojmonov (n. 23), cf. Propp 1978: 387.

Si vede quindi da questo breve excursus come lo studio anche di un solo elemento dello spazio epico consenta, attraverso l'analisi dei significati simbolici sovrapposti e della funzione che questi rivestono all'interno del racconto epico, di reperire informazioni circa le concezioni cosmologiche degli antichi slavi di area orientale e di osservare come queste, influenzate dalla storia, col tempo si trasformino sensibilmente, benché sempre secondo i canoni della trasfigurazione epica.

Bibliografia

FONTI

- Gil'ferding 1949: A.F. Gil'ferding, *Onežskie byliny zapisannye letom 1871 g.*, Moskva-Leningrad 1949.
- Kireevskij 1868-1879: P.V. Kireevskij, *Pesni sobrannye Kireevskijm*, Moskva 1868-1879².
- Meriggi 1974: B. Meriggi (a cura di), *Le Byline, Canti popolari russi*, Milano 1974.
- Saronne, Danil'čenko 1997: T.E. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi. Byliny dell'antica Rus'*, Milano-Trento 1997.

STUDI

- Anikin 2000: V.P. Anikin, *Fol'klor kak čast' drevnerusskoj kul'tury (nekotorye pervoočerednye zadači izučenija)*, "Drevnjaja Rus'", I, 2000, 1, 2000, pp. 51-60.
- Anikin 2011: V.P. Anikin, *Pjat' vidov bylinnych sjužetov v ich istoriko-tipologičeskoj charakternosti (klassifikacija, genetičeskie predpoloženiya i charakter analiza). Tezisy dokladov učastnikov VI meždunarodnoj konferencii 'kompleksnyj podchod v izučenii drevnej Rusi'*, "Drevnjaja Rus'", XLV, 2011, 3, pp. 9-11.
- Dobrovol'skij et al. 1981: B.M. Dobrovol'skij, V.V. Korguzalov, *Russkij muzykal'nyj epos*, Moskva 1981.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Lo spazio nel mondo bizantino-slavo*, in: *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2003, pp. 657-707.
- Gasparini 1934: E. Gasparini, *La cultura della steppa: morfologia della civiltà russa*, Roma 1934.

- Jensen 1952: A.E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952 (ed.or. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948).
- Kalugin 1987: V.I. Kalugin (a cura di), *Byliny*, Moskva 1987.
- Konča 2009: S.V. Konča, *K voprosu ob istoričeskoj pamjati v bylina-ch*, "Drevnjaja Rus'", XXXVII, 2009, 3, pp. 50-52.
- Konča 2010: S.V. Konča, *Byliny o Svjatogore i vopros ob istorizme bylinnogo eposa*, "Drevnjaja Rus'", XLII, 2010, 4, pp. 42-55.
- Lasorsa 1992: C. Lasorsa, *Eleazar Moiseevic Meletinskij e la scienza letteraria russa. Nota introduttiva*, in: E. Meletinskij, *Tre lezioni di poetica storica comparata*, a cura di R. Giomini, C. Lasorsa, Roma 1992, pp. 5-29.
- Markov 1904: A.V. Markov, *Iz istorij russkogo bylevogo eposa*, "Èt-nografičeskoe obozrenie", LXVII, 1904, 4, pp.1-17.
- Meletinskij 1991: E. Meletinskij, *Tre lezioni di poetica storica comparata*, a cura di R. Giomini, C. Lasorsa, Roma 1992.
- Miller 1897-1924: V.F. Miller, *Očerki russkoj narodnoj slovesnosti*, I-VIII, Moskva-Leningrad, 1897-1924.
- Nekljudov 1973: S.Ju. Nekljudov, *Il sistema spaziale nell'intreccio della bylina russa*, in: Ju.M. Lotman, B.A. Uspenskij (a cura di), *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'Urss*, Torino 1973, pp. 107-123.
- Pieralli 2004: C. Pieralli, *La dinamica del rapporto tra l'uomo e lo spazio nelle byliny: evoluzione e aspetti dall'epos arcaico all'epos storico*, "Slavica Viterbiensa", 2004, pp. 211-250.
- Pieralli 2005: C. Pieralli, *La tradizione epica orale delle byliny russe: Mat'syra zemlja e il culto della terra*, "Esamizdat", III, 2005, 2-3, pp. 297-308.
- Propp 1978: V.Ja. Propp, *L'epos eroico russo*, Roma 1978 (ed.or. *Russkij geroičeskij epos*, Leningrad 1955).
- Semenova 2000: M. V. Semonova, *Byt i verovanija u drevnich slavjan*, Sankt-Peterburg 2000.
- Vasmer 1909: M.R. Vasmer, *Šljapka zemli grečeskoj*, in: *Sbornik k semidesjatiletija G.N. Potanina*, Sankt-Peterburg 1909, pp. 45-64.

Abstract

Claudia Pieralli

Mythical Remainings in Russian Epic Songs. The Image of River in Bylinic Subjects

This essay aims to analyze the symbolic role of the river and its function in the bylinic text, as a specific element of early Slavic representation of the cosmos in the epic tradition, from more archaic narrative plots and figures, to more recent ones.

The survey is mainly conducted on the evidence provided by such *byliny* as *Dobrynja i zmej*, *Aleša i Tugarin*, *Dunaj*, *Suchman* and highlights how the analysis of representation of natural space in the bylinic context is a precious key to understanding cosmological conceptions in the early east Slavic world. It also shows how these conceptions change, after Rus' was converted to Christianity and the consequent transition of represented conflicts from a mythical to a historical plane.