

QUESTIONI DI MITOLOGIA SLAVA

Evel Gasparini

5. Il Dio celeste ozioso

Nelle culture agrarie, sprovviste di sacerdozio organizzato, la nozione di un Dio celeste e di un Essere supremo non si mantiene, ma si contamina e si oscura fino alla sparizione.

Negli stessi anni in cui il Grafenauer si sforzava di risalire a questa antichissima nozione presso gli Slavi, partendo dal mito della pesca della terra, noi compivamo il medesimo tentativo (1950—1951) fondandoci su un testo che non aveva certo l'antichità etnologica di quelli del Trdina, ma offriva il vantaggio di non essere attinto al folklore, quindi di apparire più autentico, e di risalire all'età del paganesimo degli slavi occidentali.

Si tratta di un passo noto, ma mai bene compreso, di un cronista tedesco del XII^o secolo, Helmold, missionario in terra slava. Lo riportiamo in esteso:

»Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem supersticionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Probeus deus Aldenburg, quibus nulle [mille] sunt effigies expresse. Multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpunt. Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiore, quo proximior illi deo deorum« (Helmoldi Chronicon Slavorum, MGH. SS. XXI, Hannover, 1869, I, 85, p. 75, ed. Schorkel).

Gli Slavi dunque »non negavano« (non diffitentur) che esistesse »un solo Dio nei cieli« — unum deum in coelis — (Helmold doveva averli interrogati per ricevere questa risposta), ma questo Dio »aveva cura solo delle cose celesti« — coelestia tantum curare —, avendo distribuito l'ufficio di governare il mondo a divinità inferiori, da lui generate (hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse). Helmold chiama questo Dio »prepotens« e »deus deorum«, ma non è un Dio degli uomini: egli comanda alla gerarchia degli altri Dei (coeteris imperitans), e non ha nessun rapporto con la terra.

Di dove può aver tratto Helmold la nozione di questo »Deus otiosus« scoperto dalla moderna etnologia al principio del nostro secolo? Non certo dal cristianesimo perché il Dio cristiano interviene ad ogni passo della vita dell'uomo e si fa uomo egli stesso per redimerlo. Non vi è posto nel cristianesimo per un Dio remoto e rinunciatario, meno che in qualsiasi altra religione, nè nel Vecchio nè nel Nuovo Testamento. Non si può, anzi, immaginare concetto più estraneo alla religione cristiana di quella di un Dio inattivo, che ignora la legge morale e la terra e che, come un vecchio debilitato dagli anni, si sgrava della responsabilità del governo del mondo affidandolo ai propri discendenti. I profeti, Cristo, la Vergine e i santi possono vagamente ricordare questi nuovi interpreti e intermediari del Dio primitivo, ma è assurdo immaginare che degli Slavi pagani abbiano tratto questa stravagante nozione dal cristianesimo. Ci voleva l'angustia mentale e la mancanza di riguardo per i fatti religiosi di un Brückner e di un Niederle per crederlo e per farlo credere dopo di loro. L'allontanamento del Dio celeste, descritto da Helmold, è uno sviluppo ben noto nella storia delle religioni, e non ha nulla a vedere col cristianesimo.

Ma il Dio celeste di Helmold non è nemmeno il Dio celeste indo-europeo poiché dovunque questo Dio-cielo si è mantenuto nelle religioni antiche, esso impugna la folgore che scaglia sulla terra, è esigente, tempestoso e venerato in culti pubblici e statali. Zeus-Juppiter è divinità di alta e severa moralità, garante di giustizia, custode dell'ordine del mondo e, a Roma, anche dell'ordine dello stato, d'onde gli epiteti di »Deus Optimus Maximus« perpetuati dall'epigrafia cristiana nella dedica delle chiese.

Noi ritroviamo invece il Dio inetto di Helmold in Europa orientale e in Eurasia, prima di tutto proprio presso i Mordvini, e in una forma che sembra calcare le parole della definizione di Helmold. Secondo l'archimandrita Macario, i Mordvini »assicurano (Helmold: non difitentur) che otšu škaj abita in cielo (Helmold: in coelis) e regna solo nel cielo (Helmold: coelestia tantum curare). Egli ha lasciato il dominio del mondo materiale ad altre divinità inferiori (Helmold: distributis officiis...)⁹¹

Belorussi, Ucraini e Polacchi conservano fino ai nostri giorni la nozione di questo Dio »lontano« e »alto« che non presta ascolto alle preghiere degli sventurati: — »Do Boga vysoko, a do carja daleko« — Dio è troppo in alto e lo zar troppo lontano! — esclama chi dispera di trovare giustizia.⁹² — »Otec mati gluboko, a Pan Bog daleko« — padre e madre sono sepolti e il Signore Iddio è lontano« — piange l'orfana

⁹¹ »Sie versicherten, dass otšu škaj im Himmel wohne und nur über den Himmel herrsche. Die Herrschaft über die materielle Welt habe er anderen, niederen Göttern überlassen« — U. Harva, Die relig. Vorstellungen der Mordwinen, FFC, 142, 1952, p. 150.

⁹² I. I. Nosovič, Sbornik belorusskich poslovic, ZGO OE, T. I, 1867, p. 262, anche in forma più semplice: — »Bog vysoko, a car daleko« —

ucraina senza protezione.⁹³ — »Gospod Bog vysoka a neljub dalëka« — il Signore Iddio è in alto e il marito lontano« — si lagna la sposa belorussa abbandonata.⁹⁴ La medesima lagnanza suona nella Polonia occidentale: — »Pan mój daleko, Pan Bóg mój wysoko« (Mio marito è lontano e il Signore Iddio in alto). Oppure: — »Król daleko, Pan Bóg wysoko« — (Il re è lontano e il Signore Iddio in alto). Così si esclama proverbialmente in Wielkopolska.⁹⁵ In Bulgaria si racconta che Dio osserva la condotta degli uomini, ma non viene più sulla terra come faceva un tempo, perché incontrò allora degli uomini cattivi che lo percossero con delle scuri; quando gli uomini divennero peccatori, Dio lasciò la terra e salì nel cielo.⁹⁶ La stessa vicenda è raccontata in Serbia.⁹⁷ La distribuzione da parte di Dio del governo del mondo ai santi fa parte delle tradizioni popolari serbe.⁹⁸ Da quando il popolo cominciò a bestemmiare, Dio si è trasportato in cielo lasciando la folgora al profeta Elia.⁹⁹

Non deve essere stato difficile a Helmold, nella prima metà del XII° secolo, trovare presso gli Slavi occidentali questo Dio ozioso che sopravvive ancora nelle locuzioni e tradizioni degli Slavi moderni, e il fatto che nessun altro cronista e biografo di Ottone ne parli, dimostra che egli solo ha avuto lo scrupolo di ricercarlo.

Presso i Mordvini Nišk'e-paz è pregato con le parole: »Tu che vivi in alto, guarda giù!« — Egli è così lontano che bisogna gridare tre volte per fargli pervenire la voce: »Nišk'e, Nišk'e, Nišk'e!« — Ed egli risponde: »A, a, a!« — »Mi senti?« — domanda il sacrificatore. E il Dio risponde: »Ti sento, ti sento, ti sento!«¹⁰⁰ — Ma i Votjaki non sono altrettanto fiduciosi di essere uditi da lui. Secondo Gmelin, »peu s'en faut que les Votiakes ne soient sans religion. Ils croient, il est vrai, qu'il y a un Dieu, qu'ils nomment Ioumar, et qu'ils le placent dans le soleil, mais ils ne lui rendent aucuns honneurs.«¹⁰¹ Secondo Georgi tutti gli Dei dei Ceremissi provengono, come figli e parenti, da un unico Dio. Con Keče-kugu-juma, Sole-grande-Iddio, si intende con perfetta chiarezza (s polnym ponimaniem) un unico »juma«, cosa che ha indotto i

⁹³ A. P. Deško, Narod. pesni, posloviacy i pogovorki Ugorskoj Rusi, ZGO OE, T. I, 1867, p. 691.

⁹⁴ M. N. Kosič, Litviny-Belorusy Černigovskoj gub., »Živst.« XI, 2, 1901, p. 23; v. anche Il'kevič, Levicki, Posloviacy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi, ZGO OE, T. II, 1869, p. 233; D. T. Bulgakovskij, Pinčuki, etnogr. sbornik, ZGO OE, T. XII, 3, 1890, p. 60.

⁹⁵ Fr. Krček, Nowe przyczynki do drugiego wydania »Księgi przysłów« S. Adalberga, »Lud« XIII, 1907, pp. 151—152.

⁹⁶ I. D. Kowatcheff, Bulgarische Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde, ZfE LXIII, 1931, p. 345; Moszyński, Kultura ludowa, II, 1, pp. 704, 714.

⁹⁷ Milosavljevič, op. cit., p. 293.

⁹⁸ Čajkanović, Razprave i gradja, SeZ L, 1934, p. 96.

⁹⁹ P. L. Petrovič, Život i običaji nar. u Gruži, SeZ LVIII, 1948, p. 334.

¹⁰⁰ Harwa, Mordwinen, pp. 149, 154—155.

¹⁰¹ Gmelin, Voyage en Sibérie I, p. 52.

missionari a sostenere che i Ceremissi hanno un concetto di monoteismo.¹⁰²

Questo Dio unico mordvino era noto fin dai tempi di Olearius e di Vitsen Noort: »édinyj Bog, tvorec neba i zemli« — un Dio unico, creatore del cielo e della terra.¹⁰³ Secondo Bartenev, dalle risposte degli Ostjaki di Obdorsk, risulta che il loro Dio, Torym, è »estraneo a tutto ciò che è terrestre« e molto vicino »a una concezione monoteistica«.¹⁰⁴ I missionari russi hanno fatto presso i Mordvini, i Ceremissi e gli Ostjaki la medesima esperienza di Helmold presso gli Slavi.

Per i Mordvini mokša di Gorodišče (gov. di Perm) il Dio celeste non è in rapporto diretto con gli uomini, ma servito da dodici esseri buoni dai quali conosce ciò che avviene sulla terra e per mezzo dei quali manda messaggi sulla terra.¹⁰⁵ Il ricco non prega Nišk'e-paz perché crede di non averne bisogno, e il povero perché si sente ignorato da lui.¹⁰⁶ Secondo Sebeok e Ingemann il Kuga Yum ceremisso è invocato come »Dio presso le nuvole« e »Dio del mondo«, ha moglie e figli, ma non è descritto ed è privo di caratteristiche.¹⁰⁷ Gli Zyrjani credono che nel cielo vi siano Dei celesti, ma questi sono lontani dagli uomini. Più vicino è lo spirito della foresta »vörse«, e quello del fiume »vasa«.¹⁰⁸ Il Dio celeste ugro-fino agisce sempre per mezzo di intermediari e non è rappresentato, mentre figurati sono gli spiriti ausiliari. La sua principale caratteristica pare essere la passività e l'indifferenza. Il suo colore è il bianco.¹⁰⁹ Per il Georgi Votjaki, Ceremissi e Čuvassi »credono anche in un Dio comune che è creatore di tutte le cose, tutto sa e può, ma non si cura dei singoli atti dell'uomo e nemmeno della direzione del mondo, avendo affidato il governo della sua opera a delle divinità a lui subordinate. L'uomo non può nè offenderlo, nè meritarsi il suo favore e Dio non può nè punire, nè premiare l'uomo, per cui non è nè amato nè temuto«.¹¹⁰

I Samojedi e gli Ostjaki ritengono vana fatica rivolgere preghiere al Dio celeste: »Questi Dei dimorano troppo lontano dai mortali; come è possibile che odano il grido dell'uomo?« — Gli indigeni della Siberia hanno sempre in bocca queste parole (Castrén, p. 194). Lo sciamano teme

¹⁰² Smirnov, Ceremisy, pp. 181—185.

¹⁰³ Smirnov, IoAIE KÜ, T. XII, 4, 1895, p. 340, bibliografia.

¹⁰⁴ V. Bartenev, Pogrebal'nye obyčai Obdorskich Ostjakov, »Živst.« V, 1895, p. 490.

¹⁰⁵ Harva, Mordwinen, p. 319.

¹⁰⁶ P. Kirillov, Mordovskie nar. pesni, Moskva 1957, p. 22—25.

¹⁰⁷ Th. A. Sebeok and Fr. J. Ingemann, Studies in Cheremis, the Supernatural, Viking Found Publ. in Anthropology, N° 22, New York 1956, pp. 65—67.

¹⁰⁸ Zakov, Etnografičeskij očerk Zyrjan, »Živst.« XI, 1901, p. 17.

¹⁰⁹ Lot-Falck E., Les rites de chasse en Sibérie, Paris 1955, pp. 44, 46, 67, 79.

¹¹⁰ J. G. Georgi, Beschreibung aller Nationen des russ. Reiches, p. 43, in: M. A. Castrén, Vorlesungen über finnische Mythologie, K. Ak. d. Wiss. S. Petersburg, 1855, p. 179—180.

la collera di Num¹¹¹ e non va a presentarsi a lui, ma gli invia un Tádébecjo, cioè uno spirito ausiliario (Castrén, 195). Il Num dei Samojedi è buono e sublime, ma è troppo elevato per rivolgere le sue cure ai mortali; egli riposa dopo aver dato la vita a tutti gli esseri e ha lasciato la cura del mondo ai »tádébzien«, esseri invisibili di cui, sono pieni il cielo e la terra. I »tádébzien« rappresentano il principio del male che si oppone a Num e sono favorevoli solo a chi venera le loro immagini e presenta loro offerte.¹¹² Ostjaki e Voguli non si rivolgono con preghiere al Dio del cielo perché se lo rappresentano come troppo lontano e quindi irraggiungibile.¹¹³ I Samojedi Yurak non fanno idoli di Num, ma solo degli spiriti protettori; così i Tungusi del loro Boa.¹¹⁴ Il Karjalainen nota che presso gli Ugri tutte le offerte sono fatte a spiriti, non a divinità.¹¹⁵ Secondo Munkácsi il Dio celeste degli Ugri, l'ostjako Kwores¹¹⁶ ha un alto livello morale ed è un vero Dio al quale gli sciamani non osano rivolgersi. Il Meuli, che lo considera come appartenente alle Grandkulturen antiche, osserva tuttavia che il suo carattere è di tenersi lontano dalla stirpe umana e di governarla per mezzo dei suoi figli.¹¹⁷ Questo Dio celeste ugro è il medesimo che ha ordinato a »Kors torum« di pescare la terra, circostanza importante per la natura celeste del Dio della pesca della terra finnico e slavo. Il Munkácsi ne fa una personificazione del cielo, ma secondo Karjalainen il cielo è solo il luogo della sua dimora. La stessa cosa osserva Harva del Dio celeste altaico e cinese.¹¹⁸ Di immagini e di culto manca il Dio celeste dei Votjaki dell'Ob' e dei Voguli.¹¹⁹

Varcati gli Urali e il grande corso dell'Ob, un grande Dio celeste, sublime e senza culto, compare presso le popolazioni di lingua turca: una progenie divina di figli e nipoti del Dio celeste, è nota ai Kumandini, ai Tartari Lebed, ai Jakuti e ai Mongoli.¹²⁰ In una leggenda jakuta il Dio celeste avrebbe detto degli uomini: »Quando io li ho fatti, ho detto loro: tornate indietro! Se essi si moltiplicano, facciano

¹¹¹ »Num«, cielo, v. sogdiano »Nom« col medesimo significato, Donner Kai, La Sibérie, La vie en Sibérie, les temps anciens, Paris 1946, p. 97.

¹¹² G. Schrenk, Reise nach dem Nordosten des europäischen Russland, durch die Tundren der Samojeden zum arktischen Uralgebiet etc. im Jahre 1857, in M. A. Castrén, Kleine Schriften, K. Ak. d. Wiss. S. Petersburg, 1862, p. 142.

¹¹³ Sirelius, Herkunft der Finnen, p. 72 v. »Anthropos« XX, 1925, pp. 796—798.

¹¹⁴ Castrén, Finn. Mythol., pp. 253, 255.

¹¹⁵ E. G. Karjalainen, Die Religion der Yugra-Völker, FFC 44, 1921, pp. 5—5, 6, 279—280, 294.

¹¹⁶ »Kwores«, supremo, originariamente aria, cielo, v. votjako »kvaz«, in Karjalainen, op. cit., pp. 250, 279—280.

¹¹⁷ K. Meuli, Scythica, »Hermes« LxX, 2, 1955, p. 161 e Karjalainen, loc. cit.

¹¹⁸ Harva, Altaisch. Völker, p. 147—148.

¹¹⁹ Stesso, op. cit., p. 280.

¹²⁰ Stesso, op. cit., pp. 154, 162—163, 140—147.

pure, se muoiono, muoiano pure!»¹²¹ Secondo Pian da Carpine, i Mongoli »unum Deum credunt... non tamen orationibus vel laudibus aut rito aliquo ipsum colunt».¹²² I paleoasiatici Kamčadali del Pacifico credono che Kukch viva con moglie e figli sulle vette dei vulcani, ma sia senza rapporto con gli uomini, per cui i Kamčadali gli rivolgono scarsa attenzione, mentre è molto venerato il Dio cattivo Sosoček e gli spiriti dei boschi e delle acque.¹²³

Sebbene l'unicità del Dio celeste sia esplicitamente dichiarata dai Mordvini, dai Ceremissi, dagli Ostjaki di Obdorsk e dai Mongoli di Pian da Carpine, in realtà la divinità uranica dell'Eurasia è sempre accompagnata o sostituita (dopo il suo allontanamento) da altri Dei o spiriti. Solo gli Ugri e gli Uralici fanno una netta separazione tra l'Essere supremo celeste e i suoi intermediari. Non si può dunque parlare, in senso chiaro e assoluto, di un »Urmonotheismus« artico. È tuttavia notevole l'opposizione dei Votjaki dell'Ob, degli Ugri in generale, dei Samojedi Yurak e dei Tungusi a rappresentare in immagini il Dio celeste cioè ad attribuirgli tratti antropomorfi.¹²⁴

Per quanto problematica possa sembrare a molti studiosi, l'unicità del Dio celeste primitivo eurasiatico risulta nitida. Altrettanto chiaro è il suo primato sugli altri esseri soprannaturali, la sua dimora celeste e la sua inattività. Sono questi i quattro caratteri dell'Essere supremo

¹²¹ H. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, *Annales Soc. sc. Fennicae*, B XVII, 1922-1923, p. 116.

¹²² G. Pian da Carpine, *Historia mongalorum*, ed. Pullé, Firenze 1913, III, 1.

¹²³ K. Dittmar von, *Reisen u. Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851-1853*, *Historische Berichte nach den Tagebüchern*, *Beiträge zur Kenntnis d. russ. Reiches* Bd. VII, S. Petersburg, 1890, p. 444, in Smirnov, *IoAIE Ku* XI, 2, 1893, p. 209.

¹²⁴ Che, come indica il suo nome, questo Dio fosse in origine il cielo stesso (che sovrasta la terra, la illumina, tutto vede, parla con voce di tuono, ecc.) e che solo in seguito esso sia stato antropomorfizzato in una persona separata dal cielo e dimorante in esso, è l'evoluzione del concetto di Dio elaborata dal Pettazzoni contro padre Schmidt e la sua scuola (R. Pettazzoni, *DIO, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Bologna, 1922; stesso, *Das Ende des Urmonotheismus? »Numen«* III, 2, 1956, pp. 156-159, contro Jo. Haekel, Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika, »Saeculum« VII, 1, 1956). Ma l'attività creativa (per esempio) del Dio della pesca della terra non presuppone affatto una tale evoluzione. Ciò che continua a sorprendere gli osservatori è l'agire di questo Essere supremo come persona del tutto separata dal mondo in rappresentazioni tra le più antiche e arcaiche della terra. Un monoteismo assoluto, come lo esige il Pettazzoni, potrebbe essere contestato anche nel cristianesimo (ipostasi della Trinità e culto dei santi). Alle osservazioni degli etnografi, i Mordvini, i Ceremissi e gli stessi Slavi risultano essere dei politeisti, ma questo non impedisce loro di dichiarare di credere in un »unico« Dio. Una tale dichiarazione è indicativa di una coscienza religiosa monoteistica, anche se questa coscienza appare in contrasto con gli atti del culto. L'oscuramento della nozione del Dio celeste primitivo eurasiatico per opera di influenze lunari e manistiche è palase e riconosciuta da tutti gli studiosi.

rilevato da Helmold presso gli Slavi occidentali nel XII° secolo. In questa credenza gli Slavi non sono nè cristiani, nè indoeuropei, ma rappresentano la propaggine occidentale del mondo religioso dell'Eurasia.

Le due prime righe del passo di Helmold devono richiamare in modo particolare la nostra attenzione: »Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt«: vi è chi fabbrica idoli anche mostruosi, vi è chi venera gli Dei nelle selve, pare, senza raffigurarli. È tra questi ultimi che Helmold ha rinvenuto la credenza nel Dio unico, celeste e ozioso dell'Eurasia che la comparazione ci dimostra autentico e originario. Tutti gli altri Dei degli Slavi (come degli Zyrjani, dei Samojedi e dei Kamčadali) sono spiriti intermediari dell'unico Dio celeste, o demoni venerati per il timore che incutono, non vere divinità. La lontananza del Dio celeste non è assoluta e uguale in ogni luogo, come ci dice lo stesso Helmold e come si può apprendere osservando la religione dei Mordvini: Nišk'epaz è lontano e inattivo e non ha una festa particolare, ma non vi è (si può dire) ricorrenza religiosa in cui non lo si invochi. Il »bog« slavo, parallelo al »paz« mordvino, non interverrebbe come Dio visitatore e apportatore di fortuna se fosse stato completamente dimenticato. Presso gli Slavi occidentali del XII° secolo la congerie idolatrica degli spiriti e dei demoni va sempre più soffocandolo, mentre lo stesso culto domestico dei morti si introduce nei templi (agapi delle »continae«), per cui l'invocazione al Dio celeste (o la sua rappresentazione in pantomime religiose), i sacrifici cruenti (anche umani) ai demoni e le commemorazioni periodiche dei defunti si celebrano insieme. Forme religiose separate da millenni di storia vivono l'una accanto all'altra. Nello spirito dei credenti, non sono incompatibili. Esse rappresentano fasi diverse di un medesimo sviluppo. È una situazione che si ripete presso tutti i popoli di natura che, usciti da una condizione primitiva, si avviano a forme più complesse di civiltà.

Il migliore punto di partenza per introdursi in questa grande complessità è quello fornito dall'indicazione di Helmold. Le venti righe da lui dedicate al Dio celeste degli Slavi sono di gran lunga il documento più importante sulla storia religiosa degli Slavi, più importante dello stesso testo di Procopio.

6. La situazione di Perun

È impossibile ravvisare il Dio ozioso di Helmold nell' *ἀστρατῆς δημιουργός*, il creatore della folgore e nell' *ἀπάντων κέρτος μόνος*, il solo signore di tutte le cose, di cui ha lasciato scritto Procopio nel terzo libro del *De bello gotico*. Il Dio di Procopio è meteorico, si trova con gli uomini nel rapporto potente della folgore ed era oggetto di una offerta di buoi, cioè di un culto dispendioso, mentre il Dio celeste degli Slavi è un'entità primitiva, in stretta relazione con quella finnica, ugra

e uralica. Presso i Mordvini erza, Nišk'e-paz non è folgoratore. Dio del fulmine è Purg'ine-paz (dal lituano Perkunas), figlio di un Dio del cielo (Čim-paz) e di una Dea del cielo (Ange-Patjaj) che, nato zoppo e inadatto ad arare, fu scagliato dai genitori sulla terra dove si innamora di una ragazza Syrža, grossa come una quercia e con le gambe come travi. Il giorno di S. Michele si celebrava l'anniversario della sua morte.¹²⁵ In sostanza, il mito mordvino di Purg'ine-paz è quello di Vulcano. Era chiamato vecchio (at'a), gli si chiedeva pietà, lo si invocava per la pioggia e gli si sacrificavano, ma raramente, delle pecore (Harva, Mordwinen, 157—159). Secondo i dati raccolti da Smirnov, Purg'ine-paz veste di rosso, ha occhi di fuoco, narici fumanti, le gambe come pestelli, agita la coda, ruba e uccide ragazze.¹²⁶ Nišk'e-paz invece abita molto in alto, in una casa dove non arriva la folgore.¹²⁷ I Mordvini mokša venerano per loro conto un altro folgoratore, At'am, ciò che fa supporre che il Perkunas lituano sia passato ai Mordvini erza in età recente.¹²⁸ Per i Ceremissi il Grande Dio è Kuge-jume, ma la folgore appartiene a Küderče-jume, protettore degli uomini e del bestiame.¹²⁹ I Votjaki ritengono che la folgore sia impugnata da una divinità femminile, »Gudri mummy«, la »madre dei fulmini«.¹³⁰ I Samojedi odono nel tuono la voce del Dio celeste (Num), ma credono che i lampi escano dal becco di un'anitra e paventano spiriti della tempesta dimezzati, con una sola mano, un solo piede e un solo occhio.¹³¹

Che il tuono sia prodotto da un uccello è pure credenza degli Ostjaki di Tremjugan e dei Tungusi.¹³² Presso i Jakuti il Dio della folgore è distinto dal Dio celeste. Il suo nome è Sjurdach-Sjaggjatoëm, Terribile-Scure-signore¹³³ e abita l'ottavo cielo, mentre (come presso i Mordvini) il loro Dio celeste, Ar-toëm, il puro Signore, risiede più in alto, nel nono cielo.¹³⁴

Il fulmine è opera di un drago per i Mongoli Sojoti e i Turchi orientali, di un pesce per gli Oročoni, di una vecchia nel Turkestan

¹²⁵ Vl. Majnov, Očerk jurid. byta Mordvy, ZGO OE, T. XIV, 1, 1885, p. 154.

¹²⁶ Smirnov, Mordva, p. 289.

¹²⁷ Harva, Mordwinen, p. 150.

¹²⁸ Smirnov, op. loc. cit. Perkunas potrebbe essere passato ai Mordvini non direttamente dai Lituani, ma dai Finni occidentali v. H. Jacobsohn, Arier und Ugrofinnen, 1922, p. 29, in K. Moszyński, Pierwotny zasiąg języka prasłowiańskiego, Wrocław, 1957, p. 86, nota 20. Il Moszyński è piuttosto scettico su questo prestito mitologico mordvino e pensa a una provenienza di Purg'ine dal Parjanyah dell'antico indiano.

¹²⁹ Sebeok a. Ingemann, pp. 65, 69.

¹³⁰ G. Vereščagin, Votjaki Sosnovskago kraja, ZGO OE, T. XIV, 1886, p. 50.

¹³¹ W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster, III, 1931, pp. 390—391, 344, 360—361.

¹³² Harva, Alt. Völker, p. 205—206.

¹³³ Süga-tojom, in Harva, Alt. Völker, p. 211.

¹³⁴ N. A. Kostrov, Jurid. obyčaj Jakutov, ZGO OE, T. VIII, 1878, p. 272—273.

e di un cammello senza testa per i Calmucchi. Solo i Burjati attribuiscono la folgore al Dio celeste, Tengri.¹³⁵ La folgore non è dunque attributo del Dio celeste nè presso i Finni orientali, nè presso gli Ugri. Mircea Eliade ha messo particolarmente in evidenza la separazione del Dio celeste altaico dalla divinità della folgore. La folgore è un fenomeno a parte, una specializzazione degli Dei del cielo.¹³⁶ Harva, Sebeok e Ingemann ritengono che gli Dei folgoratori mordvini e ceremissi siano nati da attributi personificati del Dio Celeste, e lo stesso padre Schmidt trattava queste divinità come prodotto di una «scissione» (Zersplitterung) del Dio primitivo. Nell'India vedica, Parjanya è figlio di Dyaus (Eliade, 82—85). Nelle mitologie classiche del Mediterraneo invece Zeus e Juppiter sono nel tempo stesso Dei supremi del cielo e folgoratori, mentre presso i Germani Fjörgynn e Thor sono divinità distinte da Ziu e da Odino. Non vi è dubbio che la situazione degli Slavi era analoga a quella dei Germani. È certo che il «Deus otiosus» di Helmold non era folgoratore. Le tradizioni popolari ucraine e serbe conservano chiare tracce della separazione di Dio dalla folgore: in Bucovina l'oggetto rubato dal diavolo a Dio e che il profeta Elia è incaricato di riprendergli non è il sole, ma il tuono e la folgore e in Serbia si racconta che nella distribuzione degli attributi divini ai santi, la folgore toccò al profeta Elia.¹³⁷

Secondo Procopio, Anti e Slavi offrivano al demiurgo della folgore «buoi e altre vittime». Mucche e montoni immolavano i Lituani al loro Dio folgoratore Perkūnas¹³⁸ e ancora nel 1907 lo Schrader ebbe occasione di assistere all'offerta di un toro e di un montone al profeta Elia in un villaggio del gov. di Petrozavodsk.¹³⁹ Pecore venivano scannate sulle vette dei monti in Bulgaria in onore di S. Elia il giorno della sua festa (Ilin-den, il 20 luglio) perché non mancasse la pioggia (Strausz, 349), come facevano i Mordvini in onore di Purg'ine. Pare dunque giustificato ravvisare nel demiurgo della folgore di Procopio il Perun, Dio della folgore delle cronache e delle tradizioni russe.

Perun è passato a significare «fulmine» in ucraino e in polacco¹⁴⁰ e nel nome dell'idolo di Porenutius di Karentia (Rügen) sia il Brückner che il Pisani ravvisano un «Perunič» o un «pioruniec».¹⁴¹ Si è invece scettici circa il significato del medesimo radicale in toponimi slavo-meridionali perché vi è sempre il dubbio che essi risalgano a un

¹³⁵ Harva, *Alt. Völker*, pp. 212—215, 216.

¹³⁶ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1951, p. 67.

¹³⁷ Manastyrski, *op. cit.*, p. 268; Vuk, *Pjesme*, 1841, T. I, N° 250, pp. 155—157.

¹³⁸ V. J. Mansikka, *Die Relig. d. Ostslaven I, Quellen*, FFC 43, 1922, p. 382.

¹³⁹ O. Schrader, *Die Indogermanen*, Leipzig, 3^a, 1919, p. 108.

¹⁴⁰ «Perun», «piorun» dal Dio Perun, e non viceversa, secondo Pisani V., *Il paganesimo balto-slavo*, in Tacchi Venturi P., *Storia delle religioni*, Torino, T. II, 1939, p. 46.

¹⁴¹ Bruckner, p. 60, 111; Pisani, p. 47.

»perun« fulmine anziché a un Perun divinità o provengano da un nome di persona (Pere, Pero, Perka-pietro, Pietra, Petronilla).

Così quando nell'Ucraina carpatica si incontrano imprecazioni come: »Perun by tja rostrakav!« — Che Perun ti colpisca!¹⁴² — oppure: »Ubij tebja Perun!« — Che Perun ti uccida!¹⁴³ il »perun« potrebbe essere semplicemente il fulmine.

Nella raccolta di Il'kevič è segnato un proverbio sul fulmine a ciel sereno che suona così: »I v pogodu časom grom udarit' — var. Perun b'e-« — Anche col bel tempo qualche volta scoppia il fulmine. var. Perun percuote (Il'kevič, p. 272). Per queste locuzioni valgono le obiezioni fatte alle due precedenti. Ma quando noi ritroviamo la locuzione »Perun percuote« (Perun b'e) nell'identica forma fuori dell'area polacco-ucraina, nelle Alpi slovene: »Perün bija«, — è impossibile dare a questo »Perun« il significato generico di fulmine poiché »perun«, »piorun«, fulmine, è parola del tutto sconosciuta agli Sloveni. Il Perun stiriano non può essere che un agente, una persona che batte, percuote col fulmine, cioè l'antico Dio folgoratore.¹⁴⁴

Nel 1901 era da poco morto a Bystrikova, nel distr. di Starodub, un vecchio contadino che aveva l'abitudine, prima di accendere il fuoco nell'essicatoio, di togliersi il berretto e di farsi il segno della croce dicendo: »Da i Bog-dra!« — cioè: »Daj Bože zdrastvovat'« — Dio, dacci salute — Se gli si domandava a chi si rivolgeva, il contadino rispondeva: »Komu, komu? Perunu, s agnem ni velikija štuka! — (A chi, a chi? A Perun, il fuoco non è uno scherzo!) e aggiungeva che così facevano e avevano insegnato a fare i vecchi affinché col fuoco non avvenissero disgrazie.¹⁴⁵

Ma Perun, come Dio del fuoco terrestre, è soggetto a trasformarsi in una divinità etonica, d'onde la »juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum« che sacrificavano i Lituani a Perkūnas »in defectu

¹⁴² G. Il'kevič, Levicki, ZGO OE, T. II, 1869, p. 314.

¹⁴³ G. A. De-Vollan, Ugro-russkija nar. pesni, ZGO OE, T. XIII, 1, 1885, p. 16.

¹⁴⁴ Per »Perün bija«, v. V. Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, Kn. V, Celje 1946, N° 2029, p. 257. In una lettera al dr. M. Matičetov, da noi pregato di poter specificare il luogo e la circostanza della locuzione, il Möderndorfer riferì il 1. X. 1954 che la locuzione era stata udita dall'avvocato Juro Jan di Celje dalla viva voce di un suo cliente, contadino dell'oltre Mura: »... tisti popoldne ko je Perün bija« — quel pomeriggio quando Perun batteva, -cioè quando tuonava o cadevano fulmini. Secondo il Matičetov, il fatto »meriterebbe un controllo« (lettera del Matičetov del 2. X. 1954). L'identità della locuzione slovena con quella carpatica rende una conferma sempre utile, ma non necessaria: la locuzione si presenta come autentica.

¹⁴⁵ M. N. Kosič, Litviny-Belorusy Černigovskoj gub. »Živst.« XI, 2, 1901, p. 33. Questo episodio smentisce la supposizione di Aničkov che Perun fosse una divinità non popolare, limitata alla cerchia dei principi di Kiev, e anche quella di Speranski, condivisa dal Brückner, che il »popolo russo« e »biancoruteno« non abbia conservato nessun ricordo di Perun, v. Brückner, Mitol. slava, Bologna 1923, pp. 18, 36, 67.

pluviae.¹⁴⁶ Che animali di mantello nero potessero essere offerti a divinità uraniche, è un'eventualità da escludersi per tutta l'Eurasia.

In Grande Russia e Belorussia si taglia la testa di un pollo in onore dello spirito dell'essiccatoio (ovinyj batjuška, ěvnik) per scongiurare pericoli di incendio. Tale spirito è immaginato come un uomo o un animale nero.¹⁴⁷ L'offerta è abbastanza antica, poiché la menziona lo Slovo del Christoljubec, e richiama alla memoria la preghiera del vecchio contadino di Bystrikova a Perun e il gallo nero offerto dai Lituani a Perkunas.

Per i suoi attributi il Perun slavo pare vicino al Perkūnas lituano, ma l'assenza del >k< nel nome slavo e la diversità del vocalismo rendono i due nomi eterogenei. Il Brückner tentò (come è noto) di risolvere la difficoltà fondandosi su un toponimo >Peryn< della terza Cronaca di Novgorod (interpolato) che dovrebbe provenire da un Perkyn (non attestato) e passare a Perun per l'attrazione di un partecipiale di p'rati — battere percuotere, per cui il presunto balto-slavo Perkūnas sarebbe divenuto lo slavo >perun<, il percuotitore. Questa macchinosa spiegazione (che nessuno è tenuto ad accettare) è stata accolta dal Pisani ma non dal Vasmer che continua a considerare indimostrabile l'affinità dei due nomi, e non dal Jakobson che la respinge immaginando che Perkūnas sia divenuto Perun per tabù linguistico.¹⁴⁸

Il nome del Perkunas lituano rappresenta la forma baltica del nome indoeuropeo della quercia o di una fagacea (ted. Föhre, lat. quercus) come appare nel nome della divinità germanica Fjörgynn, nella celtica >Ercynia silva<, forse nell'albanese Perendi, nello Ζεὺς φηγωναίος della quercia di Dodona, nello Ζεὺς βαγαίος dei Frigi, nel >Juppiter quernus< dei Romani e nel Parjanya dell'antica India.

Partire da una così ampia equazione per asserire che Perkūnas era il Dio supremo, lo Zeus e il Juppiter dei Lituani parve un passo sicuro, e mitologisti e slavisti non esitarono a farlo. In realtà l'analisi linguistica del nome non contiene nessuna indicazione su un primato del Perkūnas lituano sugli altri Dei. Per il suo nome, il Dio folgoratore lituano avrebbe potuto essere tanto un >Juppiter quernus< quanto, per esempio, un Fjörgynn, che era anticamente una divinità femminile, Dea della terra e della tempesta, sposa di Odino e madre di Thor.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Dionisius Fabritius, in Mansikka, Quellen, p. 382.

¹⁴⁷ Zelenin, Russ. Volksk., p. 47—48.

¹⁴⁸ V. Pisani, Akmon e Dieus, Archivio glottologico italiano, Sez. Goidanich XXIV, p. 74 segg.; stesso, Paleontologia linguistica, Annali della Facoltà di Lettere dell'univ. di Cagliari IX, 1, 1958, p. 41 nota 50 e 42 nota 54; Vasmer, REW; R. Jakobson, Slavic Mythology, Funk a. Wagnalls, The Standard Dictionary of Folklore, New York 1950, II, p. 1026.

¹⁴⁹ Anche del Perkūnas lituano esistono forme femminili, v. F. Tetzner, Die Slawen in Deutschland, Braunschweig 1902, p. 88. Femminile è pure in albanese (tosco) il nome di Perendi (J. G. Hahn, Albanische Studien, Wien 1853, I, p. 237 e nota 171, p. 268). L'idolo di Porenutius a Karentia aveva, secondo Saxo, cinque visi: >Haec statua quattuor facies representans, quintam

L'esame delle fonti non sorregge in nessun modo l'idea di un tale primato.

Le prime notizie sul Perkūnas dei Balti provengono dalla Prussia, ma nel documento più antico, il Privilegio concesso ai Prussiani dal legato pontificio arcidiacono Jacobo del 1269, Perkūnas (Parcuns) non è nominato.¹⁵⁰ Nell'Agenda Ecclesiastica di Giorgio di Pollenz e del vescovo Paolo Sperato del 1530, i nomi degli Dei prussiani si seguono in questo ordine: Occopirnus, Svaixtis, Auxschantis, Autrympus, Potrympus, Bardoatis, Polunyti, Parcuns, Pecollol atque (sive) Pacols (Hartknoch, II, 65). Questo elenco è in gran parte cervelotico (Brückner, *Mitol. slava*, 226—228), ma Perkūnas-Parcuns vi occupa appena l'ottavo posto.

Nella nota Epistola »De Religione et sacrificiis veterum Borussiae« (Rerum Polonicarum Tomi tres, Francofurti, 1584, T. II, p. 419) il Lasizio arricchisce l'elenco di nuovi nomi, ma questi nomi non sono più attendibili dei precedenti, e Perkūnas (Pargnus) è nominato al settimo posto.

Nè sul conto di questa presunta grande divinità siamo meglio informati dai dieci più antichi scrittori che ci hanno tramandato memoria del paganesimo prussiano. Lo Hartknoch nota: »Ex scriptoribus Polonicis adduci possunt Vincentius Kadlubkus, Joannes Dlugossus, Mathias à Michovia, Martinus Cromerus Episcopus Varmiensis in Prussia, Johannes Herburtus de Fulstin: ex scriptoribus Historiae Prussiae pertractant hanc materiam de Idolatria Veterum Borussiae. Petrus de Dusburg, Nicolaus Jeroschinus, Auctor Chronici, quod dicitur Chronicon Ordinis, vel Magistrorum; Erasmus Stella in Antiquitatibus Borussiae; Paulus Pol, cujus Chronicon MS. Regiomonti in Bibliotheca curiae palaeopolitanae asservatur; et tamen horum nemo, ne unico quidem verbo, indicat, illos Deos (Parcuns, Picollos et Potrympus) unquam in Prussia exstitisse« (Hartknoch, 125).

Abbiamo avuto l'opportunità di controllare l'asserzione dello Hartknoch su Pietro di Düsburg, il Kadlubek, il Miechovita e il vescovo Cromer. Facciamo credito all'Hartknoch dei restanti. L'Hartknoch era arrivato a dubitare che un Dio del nome di Perkūnas fosse mai esistito:

pectoris insertam habebat« (Ex Saxonis gestis Danorum, MGH, SS. XXIX, Hannover 1892, XIV, p. 128). Dalle fondamenta della chiesa del Salvatore (Spasskij chram) di Rjazan venne alla luce un busto cavo di bronzo, mutilo, che rappresentava la metà di un idolo a quattro visi e con un quinto viso nel petto. Lo strato delle fondamenta risale alla metà del XII° secolo. Il Mongajt è incerto se si tratti di opera russa o mordvina. L'esitazione è molto caratteristica. Il tipo di policefalia (mostruosa e rara) è la medesima di quella del Porenutius del Baltico, ma l'idolo di Rjazan è femminile (A. L. Mongajt, *Staraja Rjazan, Mater. i izsledov. po archeol. SSSR*, N° 49, Moskva 1955, p. 191 a 195). Femminile era anche la divinità folgoratrice dei Votjaki e divinità femminili slave sul Baltico sono menzionate da Helmold e da Thietmar.

¹⁵⁰ Chr. Hartknoch, *Selectae Dissertationes historicae de variis rebus prussicis* in: *Petri de Düsburg, Chronicon Prussiae*, S. D., T. II, p. 126.

»Mihi vero haec non raro dubia visa sunt omnia, adeo ut etiam, tres illos Deos in Prussia fuisse cultos, prorsus negare saepius in animum induxerim« (Hartknoch, 124).

Il primato di Perkūnas compare per la prima volta nel »Chronicon Prussiae« del Gronovius del 1520, senza che l'Hartknoch riesca a spiegare i motivi di questa innovazione, e nemmeno allora il Dio pare godere della posizione di vero Dio supremo poiché è associato a Piccolus e a Potrympus nella trinità della quercia di Romowe, e non riceveva il maggior numero di vittime umane che andavano invece agli altri Dei (Henneberg, in Hartknoch, 158).

Secondo Lasizio, i Samogizi veneravano un Dio »onnipotente e supremo« che chiamavano AUXTHEIAS VISSAGISTIS. Tutti gli altri Dei samogizi erano, secondo il Lasizio, »zemopacii«, cioè terrestri: »Nam praeter eum qui illis est Deus Auxtheias Vissagistis, deus omnipotens atque summus, permultos zemopacios, id est terrestres, ji venerantur«. ¹⁵¹ Il Pisani ritiene che il Lasizio sia caduto in errore: Auxtheias Vissagistis non è il nome proprio di un Dio, ma probabilmente un epiteto da leggersi »Auksstiejes Visgalisis«, altissimo onnipotente. Il Pisani non dubita che l'epiteto vada riferito allo stesso Perkūnas (op. cit., p. 76). Ma il Lasizio non dice affatto che Auxtheias Vissagistis sia il nome del Dio e non ignora il significato dell'epiteto poiché ne dà la versione (omnipotens atque summus), e tuttavia considera il Dio così invocato come del tutto separato da Perkūnas. Il suo testo »in extenso« suona così: »Nam praeter eum qui illis est Deus Auxtheias Vissagistis' Deus omnipotens atque summus, permultos Zemopacios, id est terrestres, ji venerantur, qui nondum verum Deum Christianorum cognoverunt. Percunos Deus tonitrus illis est, quem coelo tonante agricola capite detecto, et succidiam humeris portans...«. Nemmeno più avanti, da pag. 55, dove Lasizio trascrive il testo di Melezio e nomina a due riprese Pargnus (pp. 54 e 56) egli specifica qualche cosa sul primato del Dio del tuono.

Il »Deus omnipotens atque summus« di Lasizio corrisponde allo »imperitans« e al »prepotens« di Helmold. Si tratta indubbiamente di un Essere supremo che non sappiamo fino a che punto fosse unico, celicola e ozioso come il Dio slavo di Helmold. Ciò che è sicuro è che questo Dio »omnipotens atque summus« non era Perkūnas perché Lasizio nomina Perkūnas tra i cosiddetti dei »terrestri«. (Nam praeter eum ... permultos zemopacios...).

Rilevando che, a differenza degli Slavi (che hanno sostituito il nome indoeuropeo di Dio con l'iranico »bog«), i Balti lo conservano (Deīvas), il von Schröder e il padre Schmidt contrappongono Perkūnas, Dio del tuono e forse dei giuramenti, all'antico »Deīvas« indoeuropeo, Dio del cielo lucente, al quale vanno riferiti i noti epiteti di Lasizio. Questa

¹⁵¹ Lasicii Johannis Poloni, De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatorum & falsorum christianorum, Basileae 1615, p. 46-47.

contrapposizione parte da una separazione molto netta di Perkūnas dal Dio supremo.¹⁵²

La prima responsabilità dell'indebita identificazione dell'uno con l'altro risale a Procopio che, venendo a conoscenza che gli Anti e gli Slavi credevano in un unico Dio e immolavano buoi al Dio della folgore, immaginò che il Dio folgoratore fosse, come Zeus, il loro Dio supremo. La vicinanza di Perun a Perkūnas e la scoperta che il nome di Perkūnas compariva come attributo di Zeus a Dodona, in Frigia e a Roma, indusse i linguisti a ribadire l'errore di Procopio. Lo stesso Grafenauer si lascia trascinare dalla scia di questa tradizione e collega il Dio primitivo degli Slavi col Dio folgoratore di Procopio.¹⁵³ Abbiamo veduto, come il Dio celeste primitivo dell'Eurasia sia separato dal Dio folgoratore. Se la più antica divinità degli Slavi si trova in più stretta relazione con le credenze eurasiatiche che con le religioni mediterranee, tale separazione va mantenuta.

Con la ricerca su Perun-Perkūnas la «Naturmythologie», fondata sulla linguistica e appena intrisa di un animismo alla Tylor, ha celebrato i suoi fasti. È difficile attendersi che essa possa compiere in avvenire ulteriori grandi progressi. Il suo metodo, che consiste nel risalire dal nome della divinità alle sue funzioni e attributi, giunge a una esposizione enumerativa di divinità, senza sviluppi. Divinità personali (di tipo primitivo), scissioni e metamorfosi manistiche e astrali, nelle quali consiste la storia religiosa degli Slavi, sfuggono ai suoi mezzi di accertamento. L'identificazione di Perun-Perkūnas con Giove e con Zeus doveva essere, nei propositi di questi studiosi, la prima pietra della ricostruzione di un politeismo balto-slavo. Ma l'edificio si dimostra labile e discorde con le tradizioni popolari. Il quadro indoeuropeo applicato agli Slavi è improprio: forza paragoni tra cose disperate, altera la cronologia dei fatti distruggendo l'arcaismo delle forme originarie e taglia indebitamente gli Slavi dal retroterra eurasiatico.¹⁵⁴

7. Conclusione

Secondo le ricerche dei linguisti (Thomsen, Kiparski, Gimbutiene, Rozwadowski e soprattutto Vasmer) gli idronimi dell'alto Dnepr sono baltici e non slavi. L'abitato baltico si spingeva a sud fino alle vicin-

¹⁵² W. Schmidt, *Manuale*, p. 59-60; v. L. Schröder, *Arische Religion*, Leipzig 1916, I, p. 534.

¹⁵³ «S tem soglaša tudi Prokopijeva označitev...» I. Grafenauer I, *Praslovanska beseda »bog«*, p. 247, nota 7.

¹⁵⁴ Queste constatazioni non sono né nuove, né temerarie. Dieci anni fa l'Unbegaun rilevava che «gli Dei slavi non hanno rapporto tra di loro e non costituiscono un Olimpo», che «il metodo etimologico si è dimostrato impotente» e che «non si vedono nessi tra gli Dei slavi e quelli degli altri popoli indoeuropei» (Unbegaun B.O., *La religion des anciens Slaves*, Mana III, Paris 1948, pp. 390, 398, 404).

nanze del Pripet (secondo Kiparski, fino alla Desna) per cui gli Slavi dovevano trovarsi in una ristretta regione tra la Desna e Orel (Vasmer) o addirittura più a sud e più ad ovest, nell'alta Vistola e nella presteppa (Kiparski). L'abitato dei Balti si inseriva cioè »come un cuneo« (Brückner) tra gli Slavi e i Finni e impedì ai primi di avere contatti coi secondi.¹⁵⁵

L'età di questa situazione è relativamente recente: di poco anteriore al V°—VI° secolo, secondo il Thomsen, del IV°—VI° secolo, secondo il Vasmer. Nel IV° secolo lo slavo-comune aveva millenni di storia dietro di sé. Dov'erano gli Slavi prima di quell'epoca? L'impronta forestale della loro civiltà è patente. Case, veicoli e utensili sono di legno. Gli Slavi hanno barche, bare, madie, mortai, arnie e zappe monoxile. La loro abitazione tipica (slavo-comune) non è la »chata« ucraina a traliccio, ma un Blockhaus come la izba grande-russa, a grossi tronchi d'albero sovrapposti. L'uniformità di questo edificio da un capo all'altro del mondo slavo ne prova la remota antichità. La cenere degli alberi incendiati della foresta ha fornito per millenni il fertilizzante della loro agricoltura. La concimazione di stallatico è rimasta loro sconosciuta (come del resto era rimasta sconosciuta ai Germani) fino in età protostorica, ed è sicuro che ancora per molto tempo dopo quell'epoca gli Slavi non hanno posseduto bestiame nelle proporzioni richieste dal funzionamento del regime agrario dei tre campi. Per supporre che i primitivi Slavi agricoltori abbiano coltivato le terre-nere, non bisognose di concimazione (e nessuno è mai giunto a tanto), bisognerebbe cancellare l'impronta xilica della loro cultura. L'idromele, ricavato da favi di api selvatiche, e la linfa di betulla, dolce o fermentata, sono le loro bevande nazionali. La prima risale ad età indoeuropea e l'antichità della seconda è provata dal nome slavo del quarto (o quinto) mese dell'anno. È impossibile collocare la culla di una tale civiltà, al meridiano del Dnepr, a sud del 52° parallelo.

Il Feist riteneva che in età più antica di quella considerata dal Vasmer il quadro etnico dell'Europa orientale fosse del tutto diverso e che gli Slavi provenissero dall'interno della Russia.¹⁵⁶ Del medesimo avviso era il Rostafiński.¹⁵⁷ Il Pokorny dedicò una ricerca penetrante

¹⁵⁵ Kiparski e Gimbutiene, in R. Schnittlein, *Études sur la nationalité des Aestii*, I. Baden, 1948, pp. 81, 165; Vilh. Thomsen, *Berührungen zwischen der finnischen und der baltischen (litauisch-lettischen) Sprachen*, Samlede Afhandlinger, Fjerde Bind, København 1931, pp. 20, 26, 58; Jan Rozwadowski, *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków, PAU 1848; M. Vasmer, *Beiträge zur historischen Völkerkunde Osteuropas II — Die ehemalige Ausbreitung der Westfinnen in den heutigen slavischen Ländern*, Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Phil. hist. Klasse, 1934; A. Brückner, *Starożytności słowiańskie*; »Lud« XXIV, 1925, p. 82.

¹⁵⁶ S. Feist, *The origin of the Germanic Languages and the Indoeuropeanising of North Europe*, »Language« VIII, 1932, pp. 246—247.

¹⁵⁷ J. Rostafiński, *O pierwotnich siedzibach i gospodarstwie Słowian w prehistorycznych czasach*, Kraków, PAU, Sprawozdania XII, 1908.

al substrato ugrofinnico nel balto-slavo.¹⁵⁵ Anche il Lehr-Splawiński (op. cit., p. 48) e il Kalima richiamano l'attenzione sulla provenienza finnica di una serie di voci slave che il primo fa risalire ad un'età estremamente remota e preindoeuropea (Kammkeramik).¹⁵⁹

L'età degli idronimi baltici del Dnepr è approssimativa e non desunta da analisi linguistica. La persuasione, ben radicata nella mente del Vasmer, che non sia mai esistita in Europa orientale dislocazione etnica diversa e che, in ogni caso, lo slavo-comune si sia formato a contatto coi Balti e separatamente dalle parlate ugro-finniche, è confermata ai suoi occhi dall'esame scrupoloso dell'etimologia di certe voci slave che sono, ai suoi occhi, indicative dell'isolamento dello slavo dal finnico. Secondo il Vasmer, infatti, i prestiti finnici nelle lingue slave sono tutti recenti e solo del grande-russo. Se una voce russa, indiziata di essere di provenienza finnica, è rappresentata anche in altre lingue slave, il Vasmer ne trova >dubbia<, >difficile< o >arrischiata< la provenienza finnica. In altre parole, il Vasmer non è disposto a riconoscere l'origine finnica di voci slavo-comuni appunto perché si presentano come slavo-comuni, e su questa sua disposizione influisce in modo determinante l'idronimia baltica del Dnepr.¹⁶⁰ Allo stato attuale delle ricerche la possibilità di prestiti ugro-finnici nello slavo-comune non può essere né provata, né esclusa. Se l'argomento della ripulsa del Vasmer è più di ordine storico che di natura linguistica, noi non possiamo accettare questo argomento.

Il Pokorny rileva che nel balto e nello slavo il substrato ugrofinnico si fa sentire nella >forma interna della lingua< e non nel patrimonio lessicale.¹⁶¹ D'altra parte lo stesso Vasmer riconosce che parentela culturale non significa identità etnica e linguistica. È questo un principio che ogni linguista è pronto teoricamente a riconoscere. Ma al lato pratico, quando una tale parentela non può essere provata su un piano linguistico, i linguisti si dimostrano non interessati al suo studio e reticenti o addirittura scettici circa la sua reale esistenza, come se non esistesse altro mezzo di accertamento all'infuori del linguistico. L'insofferenza del Bezlaj verso le ricerche del Grafenauer sono una manifestazione di questo stato d'animo.¹⁶²

¹⁵⁵ J. Pokorny, *Substrattheorie und Urheimat der Indogermanen*. MaGW 1936, pp. 69-91.

¹⁵⁹ J. Kalima, *Alte Berührungen zwischen finnisch-ugrischen und slavischen Sprachen*, >Wörter und Sachen< II, 1910, pp. 182-286.

¹⁶⁰ È il caso, nel REW del Vasmer, delle voci >vagan<, >korčma<, >lemeška<, >korž< e >nevode, slavo-comuni, di cui è rifiutata l'origine finnica >aus wortgeographischen Gründen< o perché >gegen die Annahme einer Entlehnung [aus dem Finn.] spricht die grosse Verbreitung des Wortes in slav. Sprachen< o ancora (con una >petitio principii<) >in Anbetracht alter finn.-ugrischen Entlehnungen...<, ecc. Altre voci critiche sono: >voron<, >polc<, >pyle<, >sani< e >sinij<.

¹⁶¹ J. Pokorny, op. cit., p. 72.

¹⁶² Fr. Bezlaj, op. cit., p. 349.

Le nostre ricerche sulle concezioni religiose degli Slavi conducono su più punti importanti alla constatazione di un vero parallelismo col mondo ugro-finnico. Nell'ambito indoeuropeo il mito della pesca della terra è solo dei Balti e degli Slavi. Il mito non ha varcato in nessun punto la barriera occidentale dell'abitato balto-slavo, mentre ad esso si propaga senza soluzione di continuità agli Ugro-finni e agli Uralo-altaici.

Non c'è, si può dire, volume dell'»Origine dell'idea di Dio« in cui padre Schmidt non abbia trattato di questo mito, ed egli vi ritorna con tutte le sue forze nell'ultimo volume.¹⁶³ Depositari del mito sono, a suo giudizio, i Samojedi (gruppo nord). Gli allevatori dell'Asia centrale costituirebbero un gruppo sud. Un altro centro secondario si sarebbe formato presso gli Ugri (gruppo misto). Dai primi e dai secondi il mito si propaga ai Lettolituani e ai Grandi-russi. Il gruppo misto si espande in direzione nordest-sudovest, passando dai Grandi-russi agli Ucraini (occidentali) e attraverso i Carpazi e la Bucovina »all'angolo sudest dell'Europa«, cioè alla Bulgaria.

Si direbbe che questa ricostruzione dei centri e della distribuzione del mito si sforzi di rispettare la situazione etnica progettata dal Vasmer. In realtà i fatti escono dalle linee di questa prospettiva e la sconvolgono. Padre Schmidt avrebbe potuto trovare in Slovenia e in Croazia una versione del mito più antica di quella letto-lituana, granderrussa del nord e ugro-finnica. Secondo il racconto sloveno, è Dio stesso che, accaldato dal sole, si tuffa in mare e crea la terra con un grano di sabbia rimastogli incidentalmente nelle unghie.¹⁶⁴ Secondo padre Schmidt, dove un aiutante di Dio pesca la terra non vi è più »Urkultur«. ¹⁶⁵ In Slovenia e in Croazia Dio pesca la terra senza intermediari.

Una redazione del mito, ampia e circostanziata, è stata raccolta dalla Piatkowska non in un »angolo del sud-est dell'Europa«, ma nel cuore della Polonia propria, nel contado di Sieradz: Dio naviga sul mare su una barca e incontra una grande e densa schiuma nella quale abita il diavolo. — Chi sei? — gli domanda. È il diavolo che incita Dio a creare la terra. Dio gli ordina di tuffarsi in mare e di pescarla, ciò che il diavolo fa invano a due riprese, dicendo di volerla pescare in nome proprio. Vi riesce al terzo tuffo adattandosi a farlo in nome di Dio. Segue il motivo dell'estensione della terra emersa e la creazione delle montagne da parte del diavolo.¹⁶⁶

¹⁶³ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (UdG), II, III, V, VI, IX, X, e vol. XII, Münster i. W., 1955, Tauchmotiv, pp. 9—174.

¹⁶⁴ Iv. Trdina, *Narodne poviesti iz staroslovinskoga bajoslovja*, in: I. Grafenauer I., *Prakulturne bajke*, p. 25 segg.; M. Biljan, *Kako je postala zemlja*, ZbNž XII, 1907, p. 505.

¹⁶⁵ W. Schmidt, UdG XII, p. 165.

¹⁶⁶ I. Piatkowska, *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, »Lud« IV, 4, 1898, pp. 414—415.

Che Dio e diavolo si trovassero insieme sul mare prima della pesca della terra è una tradizione nota anche ai Lettoni.¹⁶⁷ L'estensione della terra da parte del diavolo è invece un motivo jakuto noto a tutti gli Slavi, ma sconosciuto ai Balti. Egualmente ignoto ai Balti è il motivo del primo uomo come pescatore della terra, noto invece ai Turchi dello Altai, ai Kiži e, in modo figurato, ai Kačincy (intaglio della coda della rondine), agli ugri Voguli (l'uccello pescatore, Luli, si ferisce il capo nel tuffo e tutti i suoi discendenti avranno la testa rossa)¹⁶⁸ e ai Serbi (mito eziologico della pianta del piede).

La domanda di Dio al diavolo: Chi sei? — del mito polacco si ritrova presso gli Altaici settentrionali e i Burjaty.¹⁶⁹ La pesca della terra fatta in nome del diavolo e di Dio ricorre presso i Man'si (Voguly), i Mordvini e i «raskolniki» di Estonia,¹⁷⁰ ma manca ai Balti.

Il mito risulta in tal modo diffuso presso tutti gli Slavi meridionali (Bulgari, Serbi, Croati e Sloveni) e largamente conosciuto ai Polacchi. È vano voler bordeggiare contro la realtà dei fatti: il mito non si propaga dall'interno della Russia verso angoli meridionali o orientali dell'Europa, ma fa parte di un patrimonio culturale slavo che gli Slavi hanno portato con sé nell'emigrazione, sia in forme arcaiche che recenti.

Sommiamo ora i confronti della redazione letto-lituana con quella slava del mito: presso i Letto-lituanici è sempre il diavolo che procura la polvere dei cieli o pesca la sabbia del mare con cui sarà formata la terra. Il diavolo crea le montagne con della terra rubata e insudicia con lo sputo il primo uomo creato da Dio. L'intervento del diavolo, la creazione diabolica delle montagne e il motivo dell'impurità dello sputo sono egualmente motivi slavi.

I Balti ignorano l'estensione della terra creata, per opera del diavolo. Che Dio e diavolo fossero fratelli è una tradizione dei Mongoli, dei Jakuty, degli Ostiaky, dei Čeremissy, dei Mordvini, dei Grandirussi, dei Bulgari¹⁷¹ e, aggiungiamo noi, anche dei Serbi.¹⁷² Il motivo della fratellanza tra Dio e diavolo manca ai Letto-lituanici.

La fratellanza tra Dio e diavolo e la circostanza che la pesca della terra sia effettuata dal primo uomo (circostanza egualmente ignota ai Letto-lituanici) preludono a una lunarizzazione del mito che si è prodotta,

¹⁶⁷ La tradizione è egualmente conosciuta agli Estoni (raskolniki), agli Ucraini, ai Bulgari e ai Croati, v. Schmidt UdG XII, pp. 65, 65, 71—73, 76; Biljan, op. loc. cit.

¹⁶⁸ Schmidt, UdG XII, pp. 15—16, 19, 39.

¹⁶⁹ Schmidt, UdG XII, p. 119.

¹⁷⁰ Schmidt, UdG XII, 39, 47, 61.

¹⁷¹ U. Harva, Relig. Vorst. d. alt. Völker, pp. 93, 96; M. Buch, Die Wotjaken, Stuttgart 1882, p. 136; I. N. Smirnov, Mordva, IoAIE KU XIII, 4, 1895, p. 289; Th. A. Sebeok and F. J. Ingemann, Studies in Cheremis, Viking Found. Publ. in Anthropology, New York 1956, p. 75; Schmidt, UdG XII, pp. 34, 46, 54, 118, 124—125, 127, 129.

¹⁷² «Djavo bio je božji brate. S. M. Grbić, Srpski nar. običaji iz sreza Boljevačkog, SeZb XIV, 1905, p. 332.

oltre che presso i Kačincy, i Kiži e i Voguly, anche presso i Jakuty (Ulū Toyon, diavolo, fratello maggiore di Urūn Aji Toyon, Essere supremo), i Turchi dell'Altai (Ulgun, prima capostipite dell'umanità, poi diavolo).¹⁷³ I Balti ignorano questo sviluppo.

In sostanza, il mito della pesca della terra è comune sia ai Balti che agli Slavi. Nessun elemento presente nelle redazioni baltiche del mito manca presso gli Slavi. Sono i Balti invece che ignorano la pesca della terra effettuata da Dio stesso, l'estensione della terra per opera del diavolo, la fratellanza fra i due antagonisti, il capostipite come pescatore e la lunarizzazione del mito.

In nessun punto della sua trattazione p. Schmidt afferma o lascia intendere di supporre che il mito si sia propagato agli Slavi attraverso i Balti, e nessuno che vorrà prendersi la cura di rivedere i materiali del Dähnhardt, del Walke, del Grafenauer o di p. Schmidt riuscirà a immaginarlo. L'antichità del mito (comparando le civiltà eurasiatiche con quelle nord-americane, p. Schmidt lo fa risalire al paleolitico inferiore) e la sua diffusione in Europa in età pagane sono circostanze fuori di dubbio per lo stesso p. Schmidt che scioglie in proposito le ultime riserve (deboli, in verità) di Uno Harva. Gli Slavi devono dunque averlo attinto (come i Balti) direttamente a fonti ugro-finniche, e certi motivi (come quello della fratellanza Dio-diavolo) proprio ai Mordvini che p. Schmidt qualifica per l'occasione di »Ugri meridionali«. Se i Mordvini non sono i creatori di questo aspetto del mito (che preesisteva nel gruppo nord), essi (secondo p. Schmidt) lo hanno certo rinforzato: il diavolo si rivolge all'Essere supremo dei Mordvini Čam-Paz chiamandolo fratello, sebbene l'Essere supremo respinga questo appellativo.¹⁷⁴ Può essere importante che questo sviluppo ugro-meridionale sia, secondo p. Schmidt, »jung und sekundär«,¹⁷⁵ e che manchi ai Lettolitiani. Non è indifferente che nella trattazione di p. Schmidt i Mordvini si dimostrino un anello necessario nella trasmissione del mito agli slavi.

Il Nišk'e-paz dei Mordvini che visita le case, manifesta per gli uomini la familiarità e la premura di un Essere supremo primitivo. Il »bog« slavo nutre per gli uomini i medesimi sentimenti e compie i medesimi atti. Mordvini e Slavi hanno preso il nome della divinità (paz, bog) da una parlata iranica, e sia presso gli uni che presso gli altri, la figura di questa divinità evolve verso forme lunari e manistiche che ne cancellano gradatamente l'originaria natura uranica, l'unicità, la supremazia e la qualità di creatore. In una fase di questo sviluppo ritroviamo Slavi e Ugro-finni in posizioni parallele: il Dio primitivo si innalza nel cielo, si allontana dagli uomini e diviene ozioso. Si cessa o si trascura di tributargli culti regolari e ci si rivolge con sempre

¹⁷³ Schmidt, UdG XII, pp. 44, 95, 114, 129.

¹⁷⁴ Schmidt, UdG XII, pp. 95, 121, 46 e 138—139.

¹⁷⁵ Stesso, op. cit., XII, p. 75.

maggior frequenza a divinità intermedie, che si considerano da lui deputate al governo del mondo e che prendono aspetti nocivi e demoniaci.

In nessuno di questi momenti, in cui Slavi e Ugro-finni si corrispondono, gli Slavi comunicano con altri popoli indoeuropei. Questi sono fatti importanti e non contestabili.

Slavi e Mordvini possono avere attinto dall'iranico la voce »bog« e »paz« in età diverse e in punti diversi di una linea di contatto con idiomi iranici che in una certa epoca si estese dal Dneestr all'Ural e oltre. Ma la voce »paz«, che non figura in Ceremisso, deve essere posteriore alla separazione dei Mordvini dai Ceremissi e risalire quindi ad un'epoca relativamente recente, all'incirca intorno alla nostra era.¹⁷⁶

Nè i Mordvini, nè gli Slavi avrebbero avuto motivo di prendere a prestito dall'iranico una voce generica per indicare Dio se non fossero venuti a contatto con una particolare e suggestiva divinità iranica, con un »bagas« visitatore delle case e apportatore di ricchezza. Una tale divinità doveva essere venerata da un gruppo locale di coltivatori (e non di allevatori) sarmati, confinanti coi Finni, perché intorno all'era cristiana, la più meridionale delle culture finniche, la cultura di Gorodec, aveva sul Volga, tra Simbirsk e Saratov, un vasto fronte di contatto verso est, coi Sarmati, e non con gli Sciti mentre le altre culture finniche (di Anan'ino e di D'jakovo) erano del tutto isolate dalle parlate iraniche. Gli odierni Mordvini occupano tutt'ora l'area centrale dell'antica cultura di Gorodec.

Il Moszyński ritiene che la corrispondenza tra lo slavo »bog« e il mordvino »paz« sia »un fatto altamente significativo e molto eloquente« per stabilire le sedi più antiche degli Slavi. Questa corrispondenza è rafforzata in modo definitivo e resa dimostrativa dalla corrispondenza, egualmente iranica, tra lo slavo »raj« e il mordvino »riz«, che è solo slavo-mordvina, e semanticamente equivalente a bog-paz. Bisogna dunque ammettere che nei secoli a cavallo della nostra era gli Slavi risiedevano nelle vicinanze dell'area della cultura finnica di Gorodec.

È ben difficile supporre che affinità così particolari come quelle qui segnalate tra Finni orientali e Slavi restino limitate ai soli fenomeni religiosi o, nell'ambito religioso, solo a una particolare credenza. È probabile che tali affinità siano parte di un complesso più vasto di cui potrebbero far parte: gli spiriti forestali e meridiani, temuti dai Finni del Volga e dagli Slavi orientali e occidentali, dalla Kama alla Elba, come pure la frequente mutilazione di questi spiriti, come degli spiriti delle malattie (personificate), spesso mutilati anche presso gli Slavi meridionali.

¹⁷⁶ H. J a c o b s o h n, Arier und Ugrofinnen, 1922, p. 203, in M o s z y ŋ s k i, Pierwotny zasiag, p. 93; »verhältnismässig spät« in Thomsen, op. cit., p. 48, sebbene anteriormente all'età degli influssi gotici (stesso, pp. 50—52).

Un particolare rito finno-slavo è quello della circumaratura del villaggio per proteggerlo dalla peste o da morie del bestiame, congiuntamente alla circostanza che il rito è eseguito per lo più da donne e ragazze, trainatrici dell'aratro, in conformità alla pertinenza femminile finno-slava del bestiame. Il rito coinvolge gli Slavi dei tre gruppi.

Eguale finno-slava è l'usanza di inaffiare le tombe recenti per prevenire la siccità o per evocare la pioggia. Questa procurata decomposizione delle salme è a sua volta in relazione col timore del «morto vivente» (vampiro) e col costume della «seconda sepoltura» in cui sono implicati le culture preistoriche finniche, i Mordvini odierni e gli Slavi meridionali.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Gli spiriti forestali e meridiani, del tipo «lešij» e «poludnica», e la loro frequente mutilazione sono fatti noti in etnologia e facilmente documentabili, v. R. Caillois, *Les spectres du midi dans la mythologie slave*, Rev. d. et. slaves XVI, 1936.

La circumaratura dell'abitato è un rito di agricoltori che non può risalire al di là dell'adozione dell'aratro, ma poteva essere eseguita anche con una «socha» o «ralo» primitivi, a traino umano e femminile. Per la descrizione di questo rito vedi: I. N. Smirnov, *Mordva*, IaAIE KU XI, 6, 1884 e XII, 4, 1885, p. 524; A. A. Sachmatov, *Mordovskij etnogr. sbornik*, SPB, 1910, pp. 22, 60—61; Harva, *Mordwinen*, pp. 400—402; A. Byhan, *Die finn. Völker*, in Buschan, III, *Völkerkunde*, III, p. 917; I. P. Kalinskij, *Cerkovno-narodnyj mesjačeslov na Rusi*, ZGO OE, T. VII, 1877, p. 361; G. A. De-Vollan, *Ugro-russkija nar. pesni*, ZGO OE, T. XIII, 1, 1885, p. 12; E. Solov'ev, *Prestuplenija i nakazanija po ponjatijam krest'jan Povolž'ja*, ZGO OE, T. XVIII, 1900, p. 40—41; V. Vodarskij, *Oblastnyja slova Rybinskago uезда Jaroslav. gub.*, «Živst.» XII, 1902, 3—4, p. 403; O. P. Semenova-Tjan-šanska, *Žizn' »Ivana«*, očerki iz byta krest'jan odnoj iz černozemnyh gubernij, ZGO OE, T. XXXIV, 1914, p. 54; A. Balov *Ponedel'ničan'*, «Živst.» XXI, 1, 1901, p. 195; D. Zelenin, *Russ. Volkskunde*, pp. 66—69; St. Ciszewski, *Ognisko*, Kraków 1903, p. 60; A. Černy, *Istoty mityczne Serbow lužickich*, Warszawa 1904, pp. 196—200, 439; K. Treimer, *Gli Slavi occidentali*, in H. A. Bernatzik, *Die grosse Völkerkunde*, trad. ital. I, 1958, p. 174, *Gli Slavi orientali*, ibid. p. 315; J. Lovretić, *Otok*, ZbNž II, 1897, p. 397, VII, 1902, p. 174; P. Petrović, *Život i običaji nar. u Gruži*, SeZ LVIII, 1948, p. 320; St. Tanović, *SeZ* XL, 1927, p. 76.

Per la proprietà femminile finno-slava del bestiame, il significato del costume e la documentazione bibliografica, v. E. Gasparini, *Finni e Slavi, usi nuziali*, *Annali dell'Istituto universitario Orientale*, Sezione slava, Napoli 1958, p. 97—98.

Per l'inaffiatrice delle tombe, v. A. N. Minch, *Nar. obyčaji, obrjady, sueverija i predrazsudki Saratovskoj gub.*, ZGO OE, T. XIX, 2, 1890, p. 51; Harva, *Mordwinen*, pp. 61, 97; U. Holmerg, *Die Religion der Tschere-missen*, FFC 61, 1926, pp. 24, 75 nota; D. Zelenin, *K voprosu o rusalkach etc.*, «Živaja starina» XX, 3—4, 1911, pp. 386, 390—391; Wasiliev, *Uebersicht*, *Mém. de la Soc. Finno-ougrienne*, XVII, 1902, p. 139; Zelenin, *Russ. Volkskunde*, p. 326; A. Manastirski, *Die Ruthenen*, p. 230; Ljub. Pećo, *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZ XXXII, 1925, p. 366; St. Banović *Praznovierica našega naroda o prekopavanju starih grobova*, Zb Nž XXIX, 1933, p. 88—89 (relazione delle tombe con la pioggia, senza inaffiatrice); S. M. Grbić, *Srp. nar. običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZ XIV, 1909, p. 334; J. Pavlović, *Život i običaji nar. u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZ XXII,

Finnico e slavo è il rito dell'altalena primaveriale femminile, noto ai Ceremissi, agli Estoni, ai Finni di Suomi, ai Lituani e agli Slavi dei tre gruppi. Il rito era praticato anche nell'antica Grecia e aveva significato erotico.¹⁷⁸

Un mito che sembra collegare gli Slavi ai Finni, sebbene non ancora sufficientemente documentato, è quello della separazione del cielo dalla terra: un tempo il cielo era così basso che i buoi potevano leccarne la volta. Una donna pulì il sedere del suo bambino con una frittella che posò inavvertitamente nel cielo. Il cielo se ne offese e si allontanò. Da allora il grano, che produceva più spighe per stelo, ne produsse una sola (Kowatscheff, p. 322—323). In Serbia è la luna che viene insudiciata e offesa da una ragazza. La conseguenza è un innalzamento del cielo e l'alternarsi del giorno e della notte.¹⁷⁹ In Russia una donna osò pulire il sedere del suo bambino con una frittella e da allora il grano produsse solo una spiga per stelo.¹⁸⁰ Preso i Mordvini cielo e terra erano uniti prima che una donna si lagnasse che il cielo impediva al fumo di uscire dalla capanna.¹⁸¹ I Votjaki raccontano il mito nella forma bulgara e russa della frittella.¹⁸² Il mito è conosciuto anche in Estonia.¹⁸³ Comune alla redazione slava e finnica del mito è l'attribuzione dell'allontanamento del cielo a una donna. In una preghiera mongola si racconta che il fuoco ebbe origine da una separazione del cielo dalla terra e la tradizione, nota in Cina e Giappone, sarebbe in relazione, secondo Harva, con la concezione indiana dell'universo come uovo, formato per metà di terra e per metà di cielo.¹⁸⁴ Padre Schmidt ritiene invece che il mito dell'unione del cielo con la terra sia sorto nella cintura monsonica dove, nelle piogge stagionali, cielo e terra sembrano davvero confondersi.¹⁸⁵

1921, p. 176; V. Cajkanović, *Studije iz religije i folkloru*. SeZ XXXI, 1924, p. 58—59; Schneeweis, *Grundriss*, p. 222—223.

Per il costume della «seconda sepoltura» presso gli Slavi e i Finni, v. E. Gasparini, *Il rito protoslavo della «seconda sepoltura»*, *Comunic. all'VIII Congresso intern. degli slavisti*, ed. «Ricerche slavistiche», Roma 1958.

¹⁷⁸ E. Gasparini, *L'escarpolette*, *Atti dell'VIII° Congresso intern. di Storia delle Religioni*, Firenze 1956, pp. 380—387.

¹⁷⁹ Cajkanović, *Razprave*, p. 152.

¹⁸⁰ Zelenin, *Derevenskaja socha*, p. 4.

¹⁸¹ Harva, *Mordwinen*, p. 160.

¹⁸² Moškov, *Mirosozercanie*, p. 196.

¹⁸³ Loozits, *Grundzüge*, p. 389—390.

¹⁸⁴ Harva, *Alt. Völker*, p. 89.

¹⁸⁵ Thai, Khasi, tibeto-birmani, Flores, Celebes, Mindanao, Borneo, Roti, Nuove Ebridi, Polinesia, poi Egitto. Africa e mito di Urano nella Grecia prearia, v. W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling 1955, p. 42—43, riserve in H. Baumann, P. Wilhelm Schmidt u. das Mutterrecht, *Anthropos* LIII, 1958, p. 215.

Se l'idolo di Rjazan fosse mordvino, sarebbe impossibile separare la sua policefalia da quella del Porenutius di Karentia.

Il Moszyński rileva la credenza degli Slavi e degli Ugri che l'anima risieda nella testa. La credenza è condivisa dai Jakuti¹⁸⁰ e trova espressione nelle decapitazioni degli Slavi del Baltico e nella raccolta delle teste (... »capita, inquit, vult noster Pripegala«, — Lettera di Adelgot), come pure nel supplizio dello scalpo.

Più stabile del terreno religioso, sconvolto a più riprese da correnti sciamaniche, iraniche e cristiane, è quello istituzionale del diritto consuetudinario dove le corrispondenze tra Finni e Slavi si presentano numerose e sicure nei riti nuziali, nella costituzione della famiglia e nei regimi di proprietà.

¹⁸⁰ Moszyński, *Kultura ludowa* I, 1, p. 599 nota 2; G. Montandon, *La civilisation Ainou et les cultures arctiques*, Paris 1937, p. 207.

Povzetek

IZ SLOVANSKE MITOLOGIJE

5. Neki Helmoldov odstavek omenja pri Zahodnih Slovanih v 12. stoletju brezdelnega nebeškega boga. Domneva, da bi bil ta »nebeški« in »edini« bog nastal pod vplivom krščanstva, je bila zmotna. V enaki obliki ga najdemo pri Mordvinih (kakor tudi pri Ceremisih in pri obdorskih Ostjakih). Pod vplivom lunarizacije in manizma nebeško božanstvo zbledi in zaide, tako pri Slovanih kakor pri ugrofinskih narodih.

6. Helmoldov brezdelni nebeški bog ne more biti Perun-Perkūnas, če drugega ne zaradi aktivnosti s strelo. Pri Litavcih je bil Perkūnas ostro ločen od nebeškega boga (najvišjega in vsemogočnega) tudi v tekstih. Pri ugrofinskih in uraloaltajskih narodih ni nebeški bog tisti, ki ima v oblasti strele. Z enačenjem Peruna-Perkūnasa z indoevropskim nebeškim bogom (Zeus-Jupiter), oslanjajoč se na enak pomen pridevka (ime hrasta), so se lingvisti zmotili.

7. Lingvisti so pokazali, da je od Baltov naseljeno ozemlje v 4.—6. stoletju segalo proti jugu do Pripeta in Desne in tako delilo Slovane od Fincev. Dobro vidni verski paralelizem med Slovani in vzhodnimi Finci bi bil v takih razmerah nerazložljiv. Zato je treba domnevati, da so še v starejši dobi Slovani živeli bolj vzhodno od krajev, kjer naj bi bili (po ne tako trdni kronologiji) v 4.—6. stoletju. Mordvini in Slovani so si morali izposoditi iz nekega iranskega govora (verjetno od Sarmatov in ne od Skitov) ime enega in istega, določenega božanstva: »bog« in »paz«. Vzporednost te izposojenke se ponovi in s tem zadobi dokazilno moč z dubleto »raj« — »riz«, ki je prav tako iranskega izvira. Da so morali biti v času tega izposojanja Slovani in Mordvini v teritorialni sosesčini, je močno verjetna hipoteza. Lingvistične zveze med ugrofinsčino in slovanščino so problematične, vendar morda obstajajo. Naj bo s tem kakorkoli, ker sta jezik in kultura precej pogosto med sabo neodvisni stvari, ima kulturna bližina med Slovani in Finci vso svojo vrednost, kakršnekoli razlage bo še deležna.