



Evel Gasparini

Il matriarcato slavo

Antropologia culturale dei Protoslavi
VOLUME I

a cura di
Marcello Garzaniti
Donatella Possamai

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Stefano Bianchini,
Marcello Garzaniti (Presidente AIS), Persida Lazarević,
Giovanna Moracci, Monica Perotto

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro,
Marcello Garzaniti, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Andrea Trovesi

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, *Dei delitti e delle pene nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008
9. Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, 2009
10. Maria Zalambani, *Censura, istituzioni e politica letteraria in URSS (1964-1985)*, 2009
11. Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, 2010

Evel Gasparini

Il matriarcato slavo

Antropologia culturale dei Protoslavi

II

a cura di
Marcello Garzaniti
Donatella Possamai

Firenze University Press
2010

Il matriarcato slavo : Antropologia culturale dei Protoslavi / Evel Gasparini. - Firenze : Firenze University Press, 2010.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 12)

<http://digital.casalini.it/9788884539991>

ISBN (online): 978-88-8453-999-1

ISBN (print): 978-88-8453-998-4

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

Riproduzione mediante scansione di E. Gasparini, *Il matriarcato slavo* (Sansoni, Firenze 1973) e di E. Gasparini, *Finni e Slavi* ("Annali dell'Istituto Orientale. Sezione slava", I, 1958, pp. 77-105).

Graphic design: Fiorella Foglia

La presente pubblicazione viene realizzata grazie ai contributi dell'Università di Padova, Dipartimento di Lingue e Letterature Anglo-Germaniche e Slave, dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia e della Fondazione di Venezia.

© 2010 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

INDICE

TOMO I

<i>Premessa</i> di Marcello Garzaniti, Donatella Possamai	VII
<i>Prefazione</i> di Remo Faccani	XI
<i>Per una bibliografia</i> di Evel Gasparini di Donatella Possamai	XXIX

IL MATRIARCATO SLAVO

<i>Introduzione</i>	1
---------------------	---

PARTE PRIMA. LA CULTURA MATERIALE

I. La raccolta	17
II. L'agricoltura di zappa	33
III. La zappa femminile	37
IV. Il regime dell'orto domestico	45
V. Conservazione e perdita della proprietà femminile	49
VI. Il miglio e il frumento	63
VII. L'aratro	73
VIII. L'allevamento e il traino dell'aratro	87
IX. I campi instabili	109
X. L'abitazione	115
XI. La ruota	167
XII. Il denaro di tela	191

TOMO II

PARTE SECONDA. LA CULTURA SOCIALE

I. La grande-famiglia	217
II. Le nozze matrilocali	233
III. Il clan materno	253
IV. L'avuncolato	277
V. Il ritorno della sposa e la struttura del «rod»	299
VI. La «sebra» esogamica	311
VII. I villaggi binari	335
VIII. La decadenza degli istituti gentilizi	375
IX. La carriera di sposa	395
X. Associazioni femminili e maschili	435
XI. La vita pubblica	457
XII. Il patriarcato slavo	479

TOMO III

PARTE TERZA. LA CULTURA SPIRITUALE

I.	Lo spirito della foresta e lo spirito dendrico	493
II.	Il dio celeste ozioso	513
III.	La pesca della terra	519
IV.	Bog	525
V.	Perun	537
VI.	Zcerneboch	545
VII.	Le «continae» e la «bratčina»	553
VIII.	Gli astri	579
IX.	I Mani	597
X.	Fiabe e danze	631
XI.	Il canto e l'ornato	681
	<i>Bibliografia</i>	709
	<i>Indice analitico</i>	749
	<i>Indice delle illustrazioni</i>	759

APPENDICE

Finni e Slavi	763
---------------	-----

PARTE SECONDA

LA CULTURA SOCIALE

Capitolo primo

LA GRANDE-FAMIGLIA

Le ricerche del Kadlec e del Saturník sulla grande-famiglia slava, benché fondate più sulla storia del diritto che su materiali etnografici giunsero a dimostrare la diffusione e l'antichità dell'istituto. Non è pensabile che una grande-famiglia che dalla Macedonia alla Grande-Russia è retta dalle medesime norme per quanto riguarda il regime di proprietà, di elezione e di poteri del capo, di successione e di partizione, non sia slava-comune. L'azione di una chiesa (cattolica, ortodossa, islamica o protestante) o di un diritto statale (bizantino, germanico o ottomano) non avrebbero potuto produrre risultati uniformi se l'istituto non fosse stato popolare, tanto più che la legislazione statale (russa, serba o ungherese) fu costretta a non prendere in considerazione le norme incodificabili che lo reggevano. Nel 1890 esistevano in Croazia 430.182 zadrughe, con una popolazione di 2.182.410 abitanti, un quarto del totale dell'intera popolazione del paese.¹

La grande-famiglia si forma con la convivenza di figli e figlie sposate nella casa dei genitori. Vivente il padre, è a lui che spetta la direzione della famiglia. Alla sua morte, se i discendenti continuano a convivere, la famiglia si trasformerà in un « consortium » o « societas bonorum » presieduta per comune consenso da uno dei membri anziani di essa, delegato ad amministrarla.

Il governo del padre non dura che una generazione. La vera grande-famiglia, di quaranta, sessanta fino a cento e duecento componenti, si forma con la conservazione della comunità dopo la sua morte.

Deceduto il padre, la grande-famiglia resta priva di capo naturale. Il potere di chi la presiede sarà limitato e controllato dagli associati (il patrimonio, infatti, non appartiene a lui, ma è comune a tutti gli aventi diritto) e durerà finché egli godrà della loro fiducia e del loro consenso.

Indipendentemente dalle esperienze dell'occidente e nel solo ambito del diritto privato, sorgerà presso gli slavi un organo rappresentativo, un consiglio di famiglia, formato dai componenti adulti di essa, talora solo maschi, talora dei due sessi, con assoluta parità di diritti.

Il principio della parità era sentito con tale forza da costituire una condizione della validità delle deliberazioni: l'elezione del capo-famiglia, le variazioni patrimoniali, l'ammissione di un membro estraneo, ecc. dovevano ottenere l'approvazione unanime dei soci. L'opposizione del

¹ Mayer A., *Die bäuerliche Hauskommunion in dem Königreich Kroatien und Slavonien*, v. « Archiv f. slavische Philologie », XXIII, 1912.

singolo era sufficiente a invalidare la deliberazione.² Talora si ricorreva all'elezione del capo solo quando i componenti della famiglia non erano concordi nel riconoscere come capo il membro più anziano di essa.

L'età, infatti, non costituiva titolo di preferenza per la scelta del capo. I suffragi si concentravano sul più autorevole, il più esperto e il più imparziale, senza considerazione né degli anni, né del grado di prossimità col capo defunto. Avveniva così sia in Croazia che in Russia che un membro giovane della famiglia si trovasse a impartire ordini agli anziani. « Nec raro evenit ut qui aetate ceterisque inferior est, auctoritate superior evadat »; ³ « po razumu, opytnosti i ratoropnosti... tak što mladšij letami beret inogda preimuščestvo nad staršim, bez obidy dlja poslednjago », « secondo l'intelligenza, l'esperienza e l'abilità... così che uno più giovane di anni prende talvolta il sopravvento su uno più anziano, senza offesa per quest'ultimo ». ⁴ Nella Poglizza, se vi sono tre fratelli, di cui uno celibe, è costume che sia il celibe a governare la casa perché ritenuto più imparziale.⁵ In Montenegro anche un uomo molto giovane (vrlo mlad čovjek) può essere eletto a capo della famiglia dei Kuči.⁶ Insieme con la regola dell'unanimità, è questo un secondo tratto che separa le assemblee e gli istituti familiari slavi da quelli integralmente patriarcali. La famiglia slava non conosce il principio della primogenitura, né è possibile che l'abbia perduto perché privilegiato nelle partizioni e nelle successioni sarà in tutto il mondo slavo (come vedremo) l'ultimogenito. Dove vige il principio di primogenitura e di anzianità, come nella grande-famiglia aria dell'India e in quella armena e albanese, il capo è designato ipso iure dall'età, e il suo volere, considerato sacro, non è contrastato e non tollera opposizioni. Il solo limite della sua volontà è il rispetto del potere degli altri capi-famiglia.⁷ La grande-famiglia patriarcale, retta monarchicamente dal padre e assicurata nella legittimità della successione al potere, non conosce consiglio di famiglia, o solo a titolo amichevole e consultivo. In Albania il potere passa sempre al primogenito, sebbene egli non sia favorito nella successione dei beni.⁸ Presso gli Slavi, invece, il capo eletto non ha alcuna disposizione sul patrimonio. Per vendere, obbligare, barattare o alterare in qualsiasi modo la proprietà, egli deve chiedere e ottenere il consenso di tutti i membri adulti della famiglia.⁹ In Bulgaria per comperare qualsiasi cosa è tenuto a chiedere l'assenso sia della padrona di casa che degli altri membri della famiglia, e sia l'una che gli altri possono opporsi.¹⁰ In Volinia non può vendere terra senza il permesso di un istituto tutorio detto

² Bogišić B., *Zbornik*, pp. 34-48, 50-52, 396; Kadlec K., *Rodinný nedíl čili zádruga v právu slovanském*, Praha, 1898, pp. 11, 19, 54, 75, 76, 81; Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija u krest'jan*, SPb, 1888, pp. 31, nota 2 e 3; Brückner A., *Encyklopedia staropolska*, Warszawa, 1939, II, p. 370; Kostrenčić M., *Zadruga*, in *Encyklopedija, srpsko-brvatsko-slovenačka*, a cura di Stanojević St., Zagreb, 1929.

³ Piller et Mittelpacher, v. Strohal G., *Die Hauskommunionen (zadrugas) bei den Südslawen*, MaGH, XII, 1912, p. 407.

⁴ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, loc. cit.; Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, Jaroslavl', I, 1875, pp. XXI.

⁵ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, VIII, 1903, pp. 227, 293.

⁶ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 107. Così nella Metohija: « sans considération d'âge » (Lutovac M., *La Metohija*, Paris, 1935, p. 38). La grande famiglia della Georgia poteva avere a capo un giovane anche vivente il padre (Charadze R. L., *Problema gruzinskoj semejnoj obščiny v literature XIX veka*, « Sovetn. », 1954, I, p. 138).

⁷ Schrader O., *Realex. der indogermanischen Altertumskunde*, 2^a, Berlin, 1917-1923, p. 289; Kosven O., *Semejnaja obščina*, « Sovetn. », 3, 1948, p. 22 ss.; Starcke C. W., *La famille primitive*, Paris, 1891, p. 95.

⁸ Gięcov P. St., *Il Codice di Lek Dukagjini*, Roma, 1941, par. 63, art. 60a.

⁹ Kadlec K., *op. cit.*, pp. 21, 22, 54.

¹⁰ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXVII, 1912, p. 452.

dei « mirovye posredniki ». ¹¹ In Belorussia per operare modificazioni di proprietà deve chiedere il parere dei familiari, anche di quelli la cui opinione gli è già nota. L'ultima ad esprimere il suo avviso è la padrona di casa. ¹² In sostanza, nella grande-famiglia slava il capo non ha pieni poteri (non è un « polnopravyj rasporjaditel' »), ma solo amministrativi. ¹³ Il capo è soggetto alle medesime limitazioni in Grande-Russia. ¹⁴ In Lituania non ha la facoltà né di punire, né di limitare la libertà dei familiari. ¹⁵ « Non è il capo che fa la casa, ma la casa il capo », dicono i Mordvini. ¹⁶

Dovunque esiste questo tipo democratico di grande-famiglia, il capo può venire deposto per trascuratezza, prodigalità o ingiustizia, e sostituito da un altro componente della famiglia, eccezionalmente anche da un celibe o da una donna.

Se si accetta il principio della grande-famiglia come « consortium » di fratelli (nel senso del diritto romano), queste limitazioni dei poteri del capo non sorprendono, a parte la frequente presenza presso gli Slavi delle donne, parificate agli uomini nei diritti di controllo. Ciò che invece deve stupire i conoscitori del diritto indoeuropeo e occidentale è che presso gli Slavi alle stesse limitazioni e controlli possa essere soggetto l'operato del padre.

Già nella grande-famiglia, intesa come « consortium », con capo elettivo, può accadere che un figlio, prescelto a capo, si trovi a impartire ordini al proprio padre, ¹⁷ e i figli obbediranno in ogni caso al capo-famiglia, e non al loro padre, essendo padri e figli pareggiati nella sottomissione al capo. Questa situazione è sembrata agli etnologi così necessaria e naturale da non meritare rilievo, sebbene essa costituisca un capovolgimento inammissibile in una società patriarcale. « Il padre non è nulla in casa – osserva il rev. Lovretić – il capo è tutto ». ¹⁸ Alla domanda dell'inchiesta del Bogišić se il padre abbia potere sui figli, sono giunte 19 risposte di cui 9 negative, 4 positive e le restanti incerte, così vago e precario è il potere paterno presso gli Slavi meridionali. Si dice che nella zadruga il padre non è che un membro che gode degli stessi diritti degli altri zadrugari. ¹⁹ La sposa di una zadruga in Slavonia si lagna: « io ho partorito un figlio e un altro gli comanda ». ²⁰ In Volinia l'autorizzazione all'alienazione di terre è necessaria anche se il venditore è il padre o il nonno. ²¹ La proprietà familiare è distinta in ereditata ed acquisita, « dedovščinaja » e « prikupnaja ». ²² La parte avita, detta in Ucraina « didizna » o « bat'kivščina », non può essere venduta nemmeno se i figli mancano di rispetto al padre. ²³ Senza « un estremo bisogno » (brez velike nevole) era vietato venderla anche secondo lo Statuto della Poglizza. ²⁴ « I beni familiari – nota il Muchin – non sono proprietà del capo, poiché il patrimonio è del "rod", "bo imienie est' rodovoe", e il

¹¹ Bobkowski A., *Włościanskie zwyczaje spadkowe na Wotyniu*, « Lud słowiański », I, 1929-1930, pp. 188-189.

¹² Dovnar-Zapoł'skij M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava u krest'jan Minskoj gub.*, EO, XI, 1899, 32.

p. 93.

¹³ Matvcev P. A., *Očerki narodnago juridičeskago byta Samarskoj gub.*, ZGO OE, VIII, otd. I, 1878, p. 31.

¹⁴ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, III, p. 197.

¹⁵ Witort Jan, *Litewska wspólnota rodzinna*, « Wiśta », IX, 1895, p. 4.

¹⁶ Majnov V., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. I, 1885, p. 182.

¹⁷ Perrot G., *Gli Slavi meridionali*, trad. ital., Milano, 1875, p. 22; Delines M., *Russie*, Paris, 1897, p. 57.

¹⁸ « Otac nije ništa u kući. Gazda je sve », Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž., III, 1898, p. 49.

¹⁹ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 315-317.

²⁰ Lovretić J., *op. cit.*, ZbNž., II, 1897, p. 324, nota 2.

²¹ Bobkowski A., *op. loc. cit.*

²² Samokvasov A. Ja., *Semejnaja obščina v Kurskom uезде*, ZGO OE, VIII, 3, 1878, p. 13.

²³ Čubinskij P. P., *Očerki narodnyh juridičeskich obyčajev i ponjatij v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869, p. 692.

²⁴ *Monumenta hist.-juridica Slavorum meridionalium*, Pars I, vol. IV, Zagreb, 1890, p. 59.

padre non può alienarli o impegnarli in altro modo senza il consenso di tutti i familiari. Se lo facesse il contratto verrebbe annullato. Una nuora con figli minori può ricorrere ai tribunali contro il suocero che vende la proprietà, e la corte vieta tale vendita anche quando i figli sono adulti, ma assenti o incapaci di giudicare del vantaggio o del danno dell'operazione». ²⁵

In Polonia, dove da duecento anni e più non esistono grandi-famiglie, « il popolo distingue i beni aviti da quelli acquistati, circondando i primi di un certo quale pietismo. La proprietà ereditaria, per la quale si intende per lo più il fondo cosiddetto "siedzialny", cioè il fondo la cui proprietà risale all'affrancamento dei servi della Kongresówka, in base al decreto imperiale del 1864, è considerato proprietà del "rod" (własność roda), cioè proprietà che deve, se possibile, venire trasmessa ai discendenti, e soprattutto ai discendenti di sesso maschile». ²⁶ Nel vojevodato di Łódź « l'intera proprietà è considerata comune a tutta la famiglia, al punto che i figli adolescenti hanno di fatto voto deliberante sulle sorti di essa ». ²⁷ « Il nostro contadino considera la sua proprietà non come una proprietà personale, ma come una proprietà in qualche modo familiare (własność poniekąd rodzinna), destinata a fornire di volta in volta i mezzi di sussistenza a un'intera serie di generazioni. Per questo sente l'obbligo di cederla alla generazione successiva appena l'età avanzata o la diminuzione delle forze lo privano della possibilità di lavorare ». ²⁸ Questi medesimi concetti ispirano i sentimenti di proprietà del contadino grande-russo, belorusso e ucraino, ²⁹ come pure di quello serbo-croato e bulgaro, sia nella grande-famiglia (o zadruga) che nella famiglia ristretta (o inokostina). « Lo spirito del diritto familiare slavo risiede nell'unità familiare », nota lo Strohal. ³⁰ La famiglia ristretta non è che il ramo separato di una grande-famiglia in via di divenire a sua volta grande-famiglia. E anche dove questo sviluppo non è previsto (come in Polonia), le norme che la reggono non sono diverse da quelle che reggono la zadruga. È un punto sul quale concordano tutti gli studiosi del diritto popolare slavo.

Quando si toglie al padre la libera disposizione del patrimonio e quando i figli vengono associati e educati nel dovere di conservarlo, riconoscendo loro il diritto di intervenire contro il padre, si priva il padre del fondamento economico del suo primato, e anche del principio della sua autorità.

Il riconoscimento ai figli di un diritto di custodia del patrimonio li pareggia al padre. Una tale parificazione non è solo di fatto, ma anche di diritto, ³¹ e questo fin da epoca antica: nel XIII secolo le donazioni fatte da proprietari a chiese e conventi in Russia e in Polonia portano la clausola « cum consensu omnium filiorum suorum ». ³² Lo Statuto di Ragusa del 1272, all'art. 52 vietava al padre di fare donazioni senza il consenso dei figli. ³³ In Polonia e in Cechia, in documenti dell'XI-XIII secolo, per le donazioni si richiedeva molto spesso anche il consenso della moglie. ³⁴ I figli sono comproprietari del padre, e nelle partizioni al padre

²⁵ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniija*, pp. 57, 62, nota, 65.

²⁶ Kowalski K., *Prawne zwyczaje w zakresie wyposazania dzieci i dziedziczenia w wojew. lubelskim*, in: Górski Jo., Jaskłowski W., Kowalski K. i Wasilkowski Jan, *Zwyczaje spadkowe w Polsce*, Cz. IV, Warszawa, 1929, p. 194.

²⁷ Górski Jo., *Spadkobranie gospodarstw wiejskich w wojew. łódzkim*, op. cit., p. 160.

²⁸ Jaskłowski W., *Sprawa dziedziczenia gospodarstw wiejskich w wojew. lubelskim*, op. cit., p. 90.

²⁹ Gov. di Grodno, Minsk, Podolia, Volinia, Kiev, Poltava e Bessarabia, v. Muchin V. F., op. cit., p. 67.

³⁰ Strohal G., *Die Hauskommunion*, p. 415.

³¹ Kadlec K., op. cit., pp. 66, 81.

³² Vladimirkij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, pp. 466-467.

³³ Sicard E., *Problèmes familiaux chez les Slaves du sud*, Paris, 1947, pp. 23, 67.

³⁴ Kadlec K., op. cit., p. 75 nota 3, p. 76 nota 4, 2, 106.

spetterà una porzione uguale a quella dei figli.³⁵ In Russia le partizioni del patrimonio avvenivano alla pari, « prĭnimaja v raščet synovej vmeste i naravne s otcom », prendendo in considerazione i figli insieme e alla pari col padre.³⁶ In Montenegro, nelle partizioni, « il padre divide tutte le facoltà tra i maschi, nei quali egli pure si annovera, e in parti uguali ». ³⁷ A quindici anni, e anche prima, il ragazzo si considera alla pari dei genitori. L'autorità del padre, come padre, è nulla e inesistente perché non può fondarsi sulla proprietà, né sulla capacità di mantenere la prole o di educarla.³⁸

Il padre non è dunque che un amministratore temporaneo. In Belorussia la comunità di villaggio può privarlo anche di questo limitato potere quando sia dissolto, mettendo al suo posto la moglie.³⁹ Il suo parere resta privo di valore se i familiari si coalizzano contro di lui. Nemmeno la regola dell'unanimità è rispettata nei suoi riguardi. Infatti, egli non può, per esempio, rifiutare ai figli la partizione « quando tutti sono d'accordo ». ⁴⁰ Lo voglia o meno, a sessant'anni gli Slavi meridionali lo considerano decaduto. In Polonia e in Russia non esistono limiti prestabiliti per questo ritiro. In Russia egli cede allora la direzione della famiglia al figlio maggiore, al quale si sottomette.⁴¹ Il figlio gli assegna il lavoro giornaliero e nella Russia settentrionale, dove la casa è costruita col concorso di tutto il villaggio, l'abitazione passa al figlio minore, senza intervento della volontà del padre.⁴² Nel governatorato di Kovno la sorte di questi padri anziani era tutt'altro che lieta. Si costruiva loro una « chatka » che era di solito una stalla (chlewa) adattata ad abitazione. In tale luogo veniva relegato un padre che, per un motivo o per l'altro, perdeva la direzione della famiglia. Veniva fatto « osiadać na kacie », abitare nell'angolo, come si usava dire, anche contro la sua volontà. Gli si assegnava un pezzo di terra e qualche utensile da lavoro. Diveniva un « kačnik », costretto a lavorare alcuni giorni alla settimana per i figli e a vagare qua e là tra la casa e l'orto. Talora i genitori contrattavano coi figli i patti della cessione della direzione della famiglia, cercando di assicurarsi una condizione sopportabile, ma era raro che questi contratti fossero osservati perché le corti distrettuali erano piene di querele contro l'inadempienza dei figli.⁴³

In forma più bonaria e appena più decorosa tale relegazione dei padri aveva luogo anche presso i Serbi di Lusazia.⁴⁴

Vi è qui un terzo tratto, forse il più grave, dello spirito antipatriarcale della famiglia slava: la paternità non è una condizione inalterabile, per tutta la durata della vita, ma limitata all'età valida al lavoro. Non meraviglia che in Montenegro e in Serbia vi siano vecchi padri che, prostrati dall'umiliazione, desiderano solo morire.⁴⁵

Nel 1384 il governatore di Ragusa Paolo Giustiniani accorgendosi che lo Statuto della repubblica non permetteva a un padre di testare che su una quarta parte dei suoi beni, trovava

³⁵ Pokrovskij F., *Semejnye razdely v Čuchlomskom uezde*, « Živst. », XIII, 1903, pp. 8-9.

³⁶ N. (anon.), *Narodnye juridičeskie obyčaji po ukazanijam sudebnoj praktiki*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 330.

³⁷ Chiudina G., *Storia del Montenegro*, p. 35.

³⁸ Sicard E., *op. cit.*, pp. 64, 76.

³⁹ Pachman S. V., *Očerki narodnych juridičeskich obyčajev Smolenskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 73.

⁴⁰ « Raz vse soglasny » Dovnar-Zapolakij M., *Očerki semejstvennago prava*, EO, XXXII, 1897, 1, p. 100.

⁴¹ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, p. 62, nota.

⁴² Potanin E. P., *Etnografičeskie zametki*, « Živst. », IX, 1, 1899, pp. 180-181.

⁴³ Gakowski, *Pamiętnik gub. kowieńskiej za lata 1896-1897*, « Wista », XIII, 1899, pp. 296-297.

⁴⁴ Haupt L. und Schmaier J. E., *Volkslieder der Sorben*, Grimma, II, 1843, p. 212.

⁴⁵ Jovičević A., *Nar. život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 81; Pavlović Jo., *Život i običaji*

che una tale disposizione era « contra omnes leges et bonos mores et contra liberum arbitrium, ac etiam contra honorem patris », e la sopprimeva per il passato e per l'avvenire, « ullo statuto seu statuti capitulo hinc retro facto in contrarium non obstante ». ⁴⁶ Se lo Schrader avesse condiviso anche solo una parte dell'indignazione del nobile veneziano per la condizione fatta al padre nei paesi slavi, avrebbe riflettuto più a lungo prima di supporre che gli Slavi fossero arrivati a tanto attraverso un adattamento della grande-famiglia patriarcale indoeuropea ai loro particolari costumi. Per immaginare che un « consortium » di fratelli indivisi abbia agito retroattivamente sulla più antica cellula della famiglia patriarcale, distruggendola, bisognerebbe supporre che la grande-famiglia stessa fosse nel mondo slavo più recente della famiglia ristretta, e non originaria della società slava, cosa che in età slava non pare possibile. Del resto, l'analisi arriverà ad annullare anche questa supposizione.

Accanto, infatti, alla persona del padre o del capo maschile eletto della grande-famiglia slava, si trova sempre un capo femminile, una « domačica » o « domakina » in Serbocroazia e in Bulgaria (da « dom », casa), una « chozjajka » o « boľšucha » in Russia (da « chozjain », economo, e « boľšak », capo). La « domačica » o « boľšucha » è di solito la moglie del capo della casa e non occupa la sua posizione per elezione. I pochi casi di elezione della « domačica » in Serbocroazia ⁴⁷ (in Russia mancano del tutto) sono interessanti perché provano che la domačica non ripete il suo potere dal domačin, ma rappresenta un potere femminile autonomo. L'elezione avveniva infatti ad opera delle donne.

Solo da quattro o cinque località esplorate dal questionario del Bogišić si ha notizia di una soggezione della domačica al domačin. ⁴⁸ In questi casi si specifica che quando essa è la moglie del domačin, si trova nei suoi confronti nella dipendenza di moglie a marito, ma se invece è sua madre, allora è considerata « madre di tutta la zadruga » e si fa intermediaria tra il capo e i familiari che la assistono ed eseguono i suoi ordini. ⁴⁹

Mentre il capo maschile presiede ai lavori maschili e dei campi, ai rapporti esterni della grande-famiglia con altre grandi-famiglie e col « rod », il capo femminile domina sul lavoro delle donne e sulla disciplina interna della casa. A Konavli (Ragusa) la domačica si regola nel suo dominio in modo autonomo di fronte a tutti i membri della famiglia ed esercita pieni poteri nell'ambito della casa, come fa il domačin in quello dei campi. Nello Zagorje croato il domačin governa la famiglia insieme alla moglie. Nella valle del Cetina si dice che, poiché l'ordine della casa dipende da lei, essa dispone di un potere pari a quello del capo maschile. ⁵⁰ In Belorussia la si considera come un'aiutante del marito e la sfera dei lavori domestici le appartiene per intero. ⁵¹ È la chozjajka che custodisce il ricavato di tutte le vendite ed eseguisce i pagamenti in qualità di « rappresentante della comunità familiare » (predstaviteľnica obščiny). I tribunali popolari difendono questi suoi privilegi. ⁵² In Ucraina la chozjajka

nar. u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji, SeZb, XXII, 1921, p. 116.

⁴⁶ *Liber Statutorum civitatis Ragusii*, VIII, 24, in Strohal G., *op. cit.*, p. 451.

⁴⁷ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 61-62.

⁴⁸ Bogišić B., *Zbornik*, p. 67.

⁴⁹ Bogišić B., *Zbornik*, p. 46.

⁵⁰ « Joj je sve u ruci kao i domačinu », Bogišić B., *op. cit.*, p. 63. Cosí è anche presso i mordvini Mokša dove non è sottoposta al marito-capo, ma è pari a lui e viene obbedita come viene obbedito il capo (Majnov VI., *Očerki jurid. byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, p. 133).

⁵¹ Šendrik D. Z. i Dovnar-Zapoľskij M. V., *Raspredelenie naselenija Verchnago Podneprov'ja u Belorussii*, « Rossijska », a cura di Semenov V. P., T. IX, p. 149.

⁵² Dovnar-Zapoľskij M. V., *Očerki*, EO, 1, 1897, XXXII, pp. 100-101.

dispone « di un maggiore numero di prodotti che non il chozjain, come della farina di segala, delle filacce della canapa, del miele e di quasi tutto ». ⁵³ Nei canti nuziali ucraini appartengono alla padrona la « komora », le chiavi, la mucca, i piselli, la farina; al padre « i buoi nei campi » (voly na obory). La figlia chiama la fattoria « mamčinyj dvor », fattoria della mamma. In 15 distretti dell'Ucraina, su 360 canti nuziali 217 sono rivolti alla madre, 67 ad ambedue i genitori e 76 al padre. I canti nuziali sono solo femminili. Non esistono in Ucraina cori misti. ⁵⁴

Anche nella famiglia ristretta dei Kaszubi della Pomerania è la donna che « tiene la borsa ». ⁵⁵ Un proverbio polacco dice che « l'uomo è la testa della casa, e la donna il collo: il collo gira la testa secondo il suo volere ». ⁵⁶ Si può trovare lo stesso concetto presso i Mordvini: « Il marito parla, la donna pensa; la parola è del marito, il pensiero della donna ». ⁵⁷ Più frequente è un altro proverbio polacco: « La padrona tiene tre angoli della casa, il padrone il quarto ». ⁵⁸ Si dice che « il contadino non può destreggiarsi da solo perché tiene un angolo della casa, e la donna gli altri tre ». ⁵⁹ Il proverbio è molto diffuso in Serbocroazia, per esempio: « Tri katunka (ćose) od kuće stoju na ženi, a četvrti na čoviku », « tre angoli della casa posano sulla moglie, e uno sul marito », ⁶⁰ oppure: « Žena drži tri ugla, a muškarac četvrti », « la moglie tiene tre angoli della casa e il marito il quarto ». ⁶¹ Si dice anche senza donna non c'è casa e che l'uomo è solo un ospite ⁶² o che la casa non è fondata sulla terra ma sulla donna. ⁶³

Secondo il Perrot « la moglie del patriarca, o un'altra donna attempata scelta da lui, è quella che regola i terreni e distribuisce tra le altre cognate e cugine le varie funzioni domestiche ». ⁶⁴ Anche il Bogišić rileva che « le donne hanno accesso e voce nel consiglio di famiglia per quanto concerne i lavori dei campi ». ⁶⁵ È costume che il capo maschile non si intrometta negli affari delle donne e nella sfera di dominio della domestica, ma egli non può venire a capo del compito di coltivare i campi senza il concorso delle braccia femminili per il quale egli si trova non a comandare, ma a dipendere dalle disposizioni della domestica. ⁶⁶ In Belorussia la divisione del lavoro per sessi e la partecipazione femminile alle fatiche generali stabilita dal costume, conferisce alle donne, secondo il Dovnar-Zapol'skij, una sicura indipendenza. ⁶⁷ Nella Djevdjelija il « domakijn » non è dispensato dal lavoro, anzi, deve darne

⁵³ Čubinskij P. P., *Očerki narodnych jurid. obyčajev i ponjatij*, ZGO OE, II, 1869, pp. 683-684.

⁵⁴ Ochrimovič V., *Značenje maloruskich svadebných obrjadov i pesen v istorii evoljucii sem'i*, EO, XI, 4, 1891, pp. 72, 79, 101.

⁵⁵ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 487.

⁵⁶ K. Z., *Przysłowia*, « Wisła », XVI, 1902, p. 564.

⁵⁷ Majnov Vl., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, p. 163.

⁵⁸ Krček Fr., *Przyczynki do drugiego wydania "Księgi przysłów" S. Adalberga*, « Lud », VII, 1, 1901; id., in Świętek Jan, *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater., I, 1896, p. 319.

⁵⁹ Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej*, PME, X, 2, 1957, p. 171.

⁶⁰ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, VIII, 1903, p. 257.

⁶¹ Čulinović F., *Narodno pravo*, Beograd, 1938, p. 427. V. anche: Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVIII, 1912, p. 132.

⁶² Petrovič Vl. P., *Zaplače ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 256.

⁶³ Arđalić Vl., *Obitelj u Bukovici*, ZbNž, XI, 1906, p. 166.

⁶⁴ Perrot G., *Gli Slavi meridionali*, trad. ital., Milano, 1875.

⁶⁵ Bogišić B., *Zbornik*, p. 76.

⁶⁶ Kosven M. O., *Semejnaja obščina*, « Sovetn. », 3, 1948, p. 10.

⁶⁷ Dovnar-Zapol'skij M., *Očerki semejstvennago obyčajnago prava krest'jan Minskoj gub.*, EO, XXXII, 1, 1897, p. 107.

l'esempio. La « domakijna » invece ne è esente e impartisce solo gli ordini.⁶⁸ In Serbia la moglie (žena) diviene anziana (baba) quando compie sessant'anni, ma le « babe » sono particolarmente onorate (se osobito poštuju),⁶⁹ « la suocera è più rispettata del marito e le "babe" più degli anziani ». ⁷⁰ Le « babe » sono il più grande tesoro della zadruga (najveće blago), le « vere colonne ». Ogni « baba » è membro di diritto della zadruga (punopravan zadrugar) e spesso il suo parere ha la prevalenza. Nella Kolubara e nella Podgorina le donne entrano a far parte dei « consigli di famiglia » a diciotto anni, come gli uomini, e sono loro che introducono nel consiglio il figlio diciottenne chiedendo che il suo particolare diritto venga riconosciuto.⁷¹ Nella « bošucha » o « staršaja » si manifestano, a parere del Kosven, resti indubbi di matriarcato. Vi sono infatti, sfere di interessi familiari in cui la domaćica mostra di disporre dei poteri di una matrona, ai quali gli etnologi attribuiscono una grande antichità, come il potere sui figli e sui matrimoni.⁷² In Belorussia le figlie le sono sottoposte fino a 14-15 anni.⁷³ In Grande-Russia è alla madre che spetta la parola decisiva sui matrimoni dei figli e delle figlie. Il padre non darà la sua approvazione che dopo che la moglie avrà espresso il suo consenso.⁷⁴ I canti popolari serbo-croati, ucraini, belorussi e polacchi sono pieni di richieste, di preghiere e di rimproveri di figli e figlie alla madre di dar loro moglie o marito o di averli sposati contro volontà. Presso i Russi della Siberia orientale esiste una parità di diritti tra donne e uomini che conduce di fatto al predominio delle donne. Le donne impongono a figli e figlie matrimoni conformi agli interessi della famiglia. Il figlio segue la volontà della madre, della zia o della sorella maggiore. Talora sono giusto le figlie che si ribellano a questo andazzo,⁷⁵ e meritatamente perché proprio il diritto matriarcale riconosce alla nubile la libera scelta del marito.

In Bulgaria, a Ljeskovac e nei dintorni di Trnovo, è la domakina che sceglie la fidanzata ai giovani e dà il suo avviso sul matrimonio delle ragazze. Essa stabilisce anche quando si deve battezzare un bambino e il nome che gli si deve dare (ona daje mnjenje kad i kakvim imenom da se krste djeca). Accompagna le nuore in chiesa e in visita, accoglie gli ospiti sedendo a tavola con loro, insegna i canti e le preghiere, distribuisce le elemosine ai poveri e provvede al suffragio dei defunti.⁷⁶ Sulla parte della donna slava nei riti domestici anche pagani hanno richiamato l'attenzione etnologi eminenti.⁷⁷ Molte di queste funzioni sono sostanziali e la domaćica le adempie come capo spirituale e religioso della famiglia. Il costume popolare russo fa obbligo ai figli di mostrare più rispetto alla madre che al padre. Anche il figlio sposato veniva punito dal « mir » se mancava a questo dovere.⁷⁸

⁶⁸ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 282.

⁶⁹ Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 289.

⁷⁰ Grbić S. M., SeZb, XIV, 1909, pp. 303, 309.

⁷¹ Pavlović Je., *Kolubara i Podgorina*, SeZb, VI, 1907, p. 504; Pavlović Je., *Antropogeografija Valjavske Tamnave*, SeZb, XVIII, 1912, p. 632.

⁷² Baumann H., *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, ZfE, LVIII, 1925, pp. 66, 71, 81, 87, 103.

⁷³ Dovnar-Zapolskij M., *op. cit.*, pp. 149-151.

⁷⁴ Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878.

⁷⁵ Pag., *Očerki sibirskoj žizni, ženskoe carstvo*, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 229.

⁷⁶ Bogišić B., *Zbornik*, p. 65.

⁷⁷ Machál J., *Slavic Mythology*, Boston, III, 1918, p. 12; Trojanović S., *Vatra u običajima i životu srpsk. naroda*, SeZb, XLV, 1930, pp. 196, 198; Arnaudoff M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig, 1917, p. 12; Vinski Zd., *op. cit.*, p. 27; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 672.

⁷⁸ Dobrotvorskij I., *Krest'janskije obyčaji v vostočnoj časti Vladimirskoj gub.*, « Juridičeskij Vestnik », 6-7, 1888, 6-7, 1889, in Jakuškin, *op. cit.*, II, p. 212.

In mancanza del domakin è la moglie o la domakina che si mette in Bulgaria a capo della famiglia. Essa lo rappresenta, e in tale qualità tocca a lei pagare le imposte⁷⁹ e impartire ordini agli uomini.⁸⁰ In Russia questa sostituzione temporanea del capo maschile col capo femminile può divenire duratura se il capo maschile è malato, debole o dissoluto.⁸¹ Può accadere che il tribunale respinga una richiesta di pagamento fatta al capo da parte di un creditore perché la gestione familiare è retta dalla moglie, e non dal marito.⁸² In assenza del marito, la « bol'sucha » è capo plenipotenziario della grande-famiglia anche presso gli Zyrjani, lo rappresenta al « mir » ed esegue i pagamenti.⁸³ Questa vicenda non è affatto rara in Bulgaria.⁸⁴ Dove la domakina sostituisce il capo per lungo tempo (per dei mesi), compra e vende nel frattempo ciò che crede, senza alterare la proprietà e senza contrarre debiti.⁸⁵ In Bulgaria la cassiera della famiglia è la donna che passa denaro al marito quando egli ne ha bisogno. Negli affari importanti il marito è tenuto a chiederle consiglio e deve tenere verso di lei un contegno benevolo e decente.⁸⁶ A Popovo Polje non è raro che la domačica sia il vero capo della casa e che il domačin sia tale solo di nome.⁸⁷ Dalle colonie militari di Gradiš e di Brod è giunta al Bogišić una definizione delle funzioni della domačica che è forse la più vicina alla sua antica autorità: « In assenza del domačin è diritto della domačica dare ordini di lavoro ai membri della famiglia e disporre ciò che si deve vendere e comperare, e quando il domačin è in casa, essa dà a lui le indicazioni ed egli le comunica agli altri familiari ». ⁸⁸ Presente o assente il domačin, gli ordini partono dalla domačica, ma essa non li impartisce direttamente agli uomini che in caso di necessità. È costume slavo molto diffuso che quando una donna si trovi per qualche evento, o anche per elezione, a capo della gestione familiare, essa prenda come aiutante il marito, ma è lei che impartisce gli ordini. ⁸⁹ A Bukovica la domačica che rimane vedova prende di solito come marito un servitore della casa (najmenik). Un tale marito non sarà mai un vero domačin e la domačica governerà praticamente da sola la famiglia. ⁹⁰ Allo stesso modo, se alla morte del marito, la moglie rimane con figli minori, dirigerà la famiglia finché uno dei figli sarà diventato maggiore, e allora madre e figlio governeranno « insieme » la casa. ⁹¹ In questi casi, il figlio maggiore è assistito dalla madre e ha il dovere di chiedere e di ascoltare i suoi consigli. ⁹² In Cechia, se anche alla morte del padre vi è un figlio maggiorenne, la madre vedova conserva pieni poteri di padrona di casa, « finché può

⁷⁹ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfWR, XXVII, 1912, p. 454, XXXII, 1915, p. 83.

⁸⁰ Gajšler J. F., « Wista », XV, 1931, p. 115.

⁸¹ Pachman S. V., *Obyčnoe graždanskoe pravo v Rossii*, SPb, 1871, II, in Jakuškin, *op. cit.*, II, p. 103; Lerunov S. Ja., *Pošechon'e*, in Jakuškin, *ibid.*, p. 432; Pachman S. V., *Očerki narodnych juridičeskich obyčae v Smolenskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 67.

⁸² Pokrovskij F., *O semejnem položennii krest'janskoj ženščiny v odnoj iz mestnostej Kostromskoj gub., po dannym volostnago suda*, « Živst. », VI, 1896, pp. 259-260.

⁸³ Bolšakov A. M., *Obščina u Zyrjan*, « Živst. », XV, 1906, p. 27.

⁸⁴ Majnov VI., *Juridičeskij byt Bolgar*, ZGO OE, XIV, vyp. I, 1871, p. 581.

⁸⁵ Bogišić B., *Zbornik*, p. 65.

⁸⁶ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfWR, XXXII, 1915, pp. 35-36.

⁸⁷ Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 124.

⁸⁸ « U odsustva domačina ima ona pravo naredjivati, što pojedini članovi raditi imaju... a kad je domačin kod kuće, onda to samo njemu kaže, a on dalje članima isporuča » (Bogišić B., *Zbornik*, p. 63).

⁸⁹ Kadlec K., *Rodinný neděl*, p. 25.

⁹⁰ Ardalić VI., *Obitelj u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906, p. 174.

⁹¹ Sustikov A., *Pravo semejnoj i ličnoj sobstvennosti sredi krest'jan Kadnikovskago uезда*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 56.

⁹² Kadlec K., *Rodinný neděl*, p. 58.

e vuole ». ⁹³ In Russia il nuovo bol'shak è tenuto ad ascoltare i consigli della madre vedova. ⁹⁴ In Ucraina la vedova conserva una specie di tutela sulla famiglia. ⁹⁵ In Belorussia la successione nella direzione di un figlio adulto non priva la madre dei suoi poteri sulla famiglia. ⁹⁶

Una volta immessa nelle funzioni di capo femminile della famiglia, la bol'sucha o domačica non ne decade più. Nel governatorato di Arcangelo alla morte del capo maschile, essa rimane al suo posto e influisce sul nuovo capo. ⁹⁷ Anche presso gli Slavi meridionali avviene di frequente che alla morte del capo maschile la domačica conservi la direzione della famiglia. ⁹⁸ Anche quando in Russia la direzione passa dal padre a un figlio sposato, la madre conserva « la sorveglianza generale » (glavnyi nadzor) sull'ordine domestico e sulla gestione familiare. ⁹⁹ La vedova del capo, « se lo desidera, conserva fino alla morte la direzione della famiglia ». ¹⁰⁰ Il Majnov fa sulla grande-famiglia mordvina un'osservazione che gli etnografi slavi avrebbero potuto agevolmente fare anche sulla grande-famiglia slava: la bol'sucha mordvina non è mai eletta, né mai deposta. ¹⁰¹ Talora il mutamento del capo maschile comporta una sostituzione anche nella direzione femminile. Ma la tendenza della bol'sucha a rimanere al suo posto è evidente, particolarmente in Russia. Mentre, quindi, il capo maschile decade con l'avanzare dell'età dal suo potere anche se, come padre, è il capo naturale della famiglia, il potere della donna è stabile, in ogni caso più stabile di quello maschile, e assicura la continuità della grande-famiglia.

Ma alla morte del capo maschile ciò che si verifica nel modo più frequente e più regolare in tutto il mondo slavo, baltico e finnico è la successione della vedova ai poteri del capo defunto, in modo che essa assume definitivamente anche la direzione della parte maschile della famiglia rimanendo unico capo di casa. Mai invece avviene che, alla morte di una domačica, il capo maschile assuma anche la gestione femminile della famiglia o se ne ingerisca.

La vedova che si mette alla direzione unica della famiglia chiederà, è vero, l'assistenza di un uomo per rappresentarla nelle relazioni esterne, ma non sempre ricorrerà a un tale aiuto e, in ogni caso, avrà cura che il potere non esca dalle sue mani. Il nuovo bol'shak invece insedia la propria moglie o un'altra donna della casa al posto della bol'sucha, o lascerà al suo posto la vedova del capo defunto, limitando sempre la sua direzione alla parte maschile della famiglia. Solo la donna è idonea ad essere capo unico della grande-famiglia, per cui si può dire che possono esistere grandi-famiglie serbo-croate, bulgare, ucraine, belorusse e grandi-russe senza un domačin, ma non esisterà mai e in nessun luogo una grande-famiglia slava senza domačica. Un proverbio russo dice: « Chozjajkoj dom vedetsja; bez chozjaina dvor plačet, a bez chozjajki, izba », « la chozjajka conduce la casa; senza chozjain piange la fattoria, senza chozjajka, piange la izba ». ¹⁰²

⁹³ Grabowski Br., *Zadruga u Stowian południowych i u Czechach*, « Wista », III, 1889, p. 56.

⁹⁴ Bogaevskij P. M., nel gov. di Vjatka, v. Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 231.

⁹⁵ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, p. 254, nota.

⁹⁶ Šendrik D. Z. i Dvornar-Zapoľskij M. V., *Raspredelenie*, pp. 149-151.

⁹⁷ Kosven O., *Semejnaja obščina*, p. 11.

⁹⁸ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 58, 60.

⁹⁹ Dobrotvorskij I., *op. cit.*, in Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 217.

¹⁰⁰ Matveev P. A., *Očerki narodnago juridič. byta Samarskoj gub.*, ZGO OE, VIII, 1878, otd., I, p. 30.

¹⁰¹ Majnov VI., *Očerki juridič. byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. I, 1885, p. 161.

¹⁰² Kolpakova N. P., Mešč M. Ja. i Šapolova G. G., *Izbrannye poslovicy i pogovorki russkogo naroda*, Moskva,

In Bulgaria alla morte del capo, la vedova si trova eo ipso alla direzione della famiglia. Solo se la madre è premorta i poteri passano al figlio più anziano.¹⁰³ Nella Slavia meridionale non è raro che, alla morte del domaćin, la domaćica erediti anche la di lui parte di potere e divenga domaćica e domaćin.¹⁰⁴ In Montenegro, presso i Kuči, la vedova succede al capo, assistita dai fratelli o da un parente, anche se non è stata domaćica lui vivente.¹⁰⁵ In Russia, nella regione di Stavropol', il potere passa di diritto dal padre alla di lui vedova, poi al figlio maggiore e, eventualmente, alla di lui moglie.¹⁰⁶ Nel governatorato di Nižnij-Novgorod alla morte del capo il potere di dirigere la famiglia (vlast' upravlenija sem'ej) toccava alla di lui vedova. In Podolia la vedova aveva solo un potere di ordinamento (rasporjaditel'naja vlast'), ma presso i Cosacchi del Don bisognava che ambedue i genitori fossero deceduti perché il figlio potesse mettersi alla direzione della casa.¹⁰⁷ Il Belaev rileva che questa successione femminile era prevista dalla Russkaja Pravda quando non vi erano figli maggiori, e la madre conservava il suo potere anche alla maggiore età dei figli.¹⁰⁸ Nel governatorato di Penza la vedova succede al marito nell'esercizio dei pieni poteri.¹⁰⁹ Lo stesso avviene nel governatorato di Novgorod.¹¹⁰ L'anonimo autore di queste « Zametki » dice che allora la bol'sucha diviene « naibol'saja » (la più grande) e i figli cadono sotto la di lei tutela.¹¹¹

Questo avvicendamento di poteri, da maschile a femminile, avviene per lo più nella famiglia ristretta (non sempre gli etnografi hanno cura di specificare il genere di famiglia in cui esso si verifica), ma sia in Belorussia che in Grande-Russia e in Serbocroazia tale successione è frequente e quasi abituale anche nelle grandi-famiglie quando la vedova abbia dimostrato di possedere le qualità necessarie alla direzione durante l'interregno dalla morte del marito all'elezione del figlio. Secondo lo Šendrik e il Dovernar-Zapol'skij questa successione « non è considerata regolare » (ne ščitaetsja pravilom), ma che essa avvenga, dipende dalle circostanze.¹¹² Che si tratti invece di una successione normale e prevista dal diritto consuetudinario risulta dalla raccolta e dal confronto dei materiali. Nel governatorato di Vladimir, per esempio, il potere del capo può passare talora al maggiore dei figli, omettendo la madre, ma solo se la madre sia malata o debole di carattere. In genere i familiari si succedono alla direzione nel seguente ordine: prima il nonno, poi il padre, poi la madre e infine il figlio maggiore. Alla morte del padre il potere passa « integralmente » (vsecelo) alla moglie se la famiglia è formata dai genitori e dai figli. Quando col defunto capo si trovano a convivere più fratelli, il potere, anziché alla moglie, passa « non di raro » (ne redko) a uno dei di lui fratelli.¹¹³ Più frequente era dunque il trapasso dei poteri alla vedova. Nel Poščon'è la vedova rimaneva padrona « assoluta » della casa anche se vi erano figli sposati.¹¹⁴ « La

¹⁰³ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXVII, 1912, pp. 453, 456.

¹⁰⁴ « Ostaje domaćin i domaćica », Bogišić B., *Zbornik*, p. 60.

¹⁰⁵ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuća*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 190.

¹⁰⁶ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, III, p. 282.

¹⁰⁷ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, p. 31, nota 2.

¹⁰⁸ Muchin V. F., *op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁹ N., *Narodnye juridičeskie obyčaji po ukazanijam sudebnoj praktiki*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1890, pp. 322, 324, 330.

¹¹⁰ D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e v Novgorodskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 269.

¹¹¹ D. I., *Zametki*, c. s., pp. 267, 270.

¹¹² Šendrik D. Z. i Dovernar-Zapo'skij M. V., *Raspredelenie*, p. 151.

¹¹³ Ljadov I., *Juridičeskie narodnye obyčaji Sujskago uezda*, « Vladimirskija gubern. Vedomosti », 1873, 43,

22 ottobre, p. 3.

¹¹⁴ Balov A. V., *Očerki Poščon'ja*, EO, XI, 4, 1897, p. 74.

vecchia madre è padrona di casa con pieni poteri » anche nella grande-famiglia slovacca.¹¹⁵ Nel XVII secolo questa successione si verificava anche nelle funzioni pubbliche: certa Maria Firlejowa, vedova di uno « starosta » o capo del villaggio, conservò fermamente nelle sue mani lo « starostwo » per tutta la vita.¹¹⁶

La vicenda della successione della vedova alla direzione della casa avveniva anche in Lituania: « la vedova tiene saldamente il timone... resta a capo della sua famiglia fino alla morte, a meno che non vi rinunci a favore di qualcuno dei figli », ¹¹⁷ e presso i Mordvini dove al capo-famiglia defunto succedeva la vedova che esercitava il potere con la pienezza di un capo maschile, impartendo ordini di lavoro agli uomini.¹¹⁸

Il potere del capo maschile non ha nella grande-famiglia slava la continuità e la stabilità di quello femminile. In caso di carenza momentanea della direzione maschile non sarà un fratello anziano o un figlio del capo assente a sostituirlo, ma vi subentrerà il capo femminile. Questo capo femminile riceverà sovente e in forme regolari l'intero potere alla morte del capo maschile. La domačica si presenta come il vero, antico e unico capo della grande-famiglia. Solo partendo da questa situazione si spiega la presenza di due capi, uno maschile e uno femminile, duplicità che non si verifica mai dove il capo maschile esercita un potere paterno o di natura paterna. Sebbene, dunque, rappresentata dagli uomini, l'autorità sembra risiedere nelle donne le quali hanno l'aria di averla delegata temporaneamente agli uomini, pronte a riprenderla e ad esercitarla da sole non appena gli uomini la lascino vacante. E anche durante l'esercizio maschile, il capo femminile si riserva un potere moderatore nella famiglia, apparentemente secondario, in realtà essenziale.

Sia presso gli Slavi meridionali che gli Slavi orientali, la donna, che si mette a capo della famiglia, per elezione o per successione, si associa un uomo nell'esercizio del potere. Anche se in tempi recenti il domačín si presenta come il vero capo della famiglia e la domačica solo come una sua aiutante, ci si deve chiedere se, in origine, le parti non erano invertite. Questa ipotesi pare necessaria per spiegare l'idoneità esclusiva della donna ad assumere, insieme al proprio, anche il potere maschile.

Che in Russia il capo maschile della grande-famiglia governasse come delegato della madre è provato dalla voce « matik » (da « mat' », come « semik » da « sem' ») per indicare « il più anziano che dirige la casa ». Per il Dal' « matik » è lo « staršij » (il più anziano) il « konovod » o capo di un convoglio, lo « začínščik », o guida. Si dice « byt' na matkach » o « na mamkach » quando si è a capo di un gioco. In certi distretti del governatorato di Kostroma e della Polonia « matka » è chi dirige la danza, il corifeo.¹¹⁹ La situazione rivelata dalla voce russa « matik » doveva essere la medesima presso tutti gli Slavi poiché identica è la figura della domačica e dappertutto si constata l'assenza frequente di un capo maschile e la presenza immancabile di un capo femminile. La donna, che tiene tre angoli della casa, va ad occupare anche il quarto se il « matik » lo lascia vacante.

¹¹⁵ Gašpariková V., *Prispevok k historiografii štúdia patriarchálnej veľ'korodiny na Slovensku*, « Národopisný Sborník », XI, 1952, p. 71.

¹¹⁶ Wierczynski H., *Próbki szperań po archiwach*, « Wisła », V, 1891, p. 11.

¹¹⁷ Kibort J., *Zwyczae prawne ludu żmujdzkiego*, « Wisła », XI, 1897, p. 548.

¹¹⁸ Majnov VI., *Očerki byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, p. 133.

¹¹⁹ Dal', *Tolkovoj Slovar'*; Pustikov A., *Narodnyja igry v Kadnikovskom uезде*, « Živst. », V, 1895, p. 92; Kantor Jo., *Zwyczae świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy w okolicy Jarostawia*, PAU, Mater., XIII, 1914, p. 240. Nelle isole Tonga lo zio materno si chiama « tuasina », cioè « che sta dietro la madre » (Reiter S. M., *Traditions tonguiennes*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 135).

Un capo maschile accanto a quello femminile è sempre esistito, anche quando la donna aveva la direzione effettiva della famiglia, ciò che non significa affatto che la direzione della grande-famiglia slava fosse maschile o patriarcale.

Nel diritto ario, romano e occidentale la donna gode nell'ambito domestico di una grande dignità, ma il suo potere non esce di un palmo fuori della soglia di casa, e dentro la casa stessa, la donna è soggetta alla tutela del marito che, all'atto del matrimonio, si è sostituito al di lei padre nell'esercizio della « manus », prendendo la moglie sotto la sua protezione « filiae loco ». Il diritto romano considera la madre non come congiunta, ma come « cognata » dei propri figli. Unico genitore è il padre, non altrimenti che se la moglie fosse una concubina. La donna è inabile a esercitare tutela (tutela virile officium est). In caso di vedovanza cadrà lei stessa sotto la tutela del figlio maggiore o di un congiunto del marito. La donna è sempre oggetto, non soggetto di diritto.

Chi volesse derivare la figura della domaćica dal diritto indoeuropeo troverebbe tutte le vie precluse dai più alti ostacoli eretti dall'uomo a difesa della paternità. È a un altro tipo di società e di famiglia che è necessario rivolgersi per comprendere l'autorità e l'invadenza della domaćica nella famiglia slava. In età prearia questo tipo di società è esistito anche in Europa. I resti di matriarcato che noi troviamo oggi in lontane regioni di altri continenti sono sopravvivenze di uno stato di cose un tempo molto più diffuso che ai nostri giorni.

È facile, per esempio, trovare delle domaćice in Micronesia. Nelle Caroline centrali, dove esiste grande-famiglia con nozze matrilocali, gli uomini conviventi nella casa delle donne, non fanno parte del « lineage » delle mogli. Un capo maschile del gruppo uxorio amministra le terre del « lineage » e assegna i lavori agli uomini, mentre un capo femminile dirige i lavori femminili; ma il capo femminile ha una parola importante da dire anche negli affari generali del « lineage ». Sull'autorità del capo maschile le notizie non sono concordi: alcuni ricercatori la ritengono grande, altri credono che in origine fosse senza significato e si sia accresciuta negli ultimi tempi. Il fatto è che, se un « lineage » è minacciato di estinzione, si ammettono nozze patrilocali (come si ammettono nozze matrilocali presso gli Slavi nel caso che un « rod » incorra nel medesimo pericolo), e in questa sede, il potere del capo maschile acquista particolare rilievo.¹²⁰ Gli Hopi del Nuovo Messico hanno nozze matrilocali e grande-famiglia materna con un capo maschile e uno femminile. La parte maggiore dei terreni coltivati sono proprietà collettiva maschile, ma gli orti sono esclusivamente femminili e passano in successione dalle madri alle figlie. Le nozze patrilocali sono tollerate, ma disprezzate.¹²¹

Gli Irochesi presentano una situazione diversa. Da loro esiste ugualmente grande-famiglia a discendenza matrilineare, come presso i Micronesiani dell'isola di Mortlock, ma le nozze sono dislocali e i mariti non abitano nella casa delle mogli. La duplicità del potere prenderà di conseguenza aspetti diversi: a capo della grande-famiglia (obwachira), formata dalle donne, dai suoi fratelli, sorelle, figli e nipoti, si trova una donna la quale sceglie come aiutante il migliore guerriero del gruppo. A capo del clan, cioè di più « obwachira », sarà di nuovo una donna (detta « yo yani » nel dialetto degli Oneida), ma essa avrà accanto a sé come capo maschile il proprio marito (detto « ho yani »).¹²² Gli Europei che nel XVIII secolo vennero a più

¹²⁰ Stillfried B., *Mutterrechtliche Verwandtschaftszüge auf den Zentral-Karolinen und ihre Probleme*, ZfE, LXXXI, 1, 1956, p. 95 ss.

¹²¹ Haeckel Jo., *Mutterrecht bei den Indianerstämmen im südwestlichen Nordamerika und seine kulturhistorische Stellung*, ZfE, LXVIII, 1936, pp. 230-232.

¹²² Schlesier K. H., *Die Eigentumsrechte der Irokesen*, « Anthropos », LVI, 1961, pp. 158-168.

stretto contatto con gli Irochesi non trattavano che con dei capi maschili, senza sospettare l'esistenza alle loro spalle dei capi femminili. Padre Lafitau osservò a lungo i loro costumi e si accorse dell'intrinseca debolezza del potere degli uomini: « Il semble qu'ils ne soient là – dice egli dei capi maschili – que pour représenter les femmes et pour aider les femmes dans les choses, où la bienséance ne permet pas qu'elles paroissent et qu'elles agissent... Le soin des affaires n'est entre leurs mains (degli uomini) que par voye de procuration ».¹²³

Dove le nozze sono matrilocali e il potere è femminile, il capo maschile sarà raramente il marito (che in forza della matrilinearità continua ad appartenere al gruppo della propria madre), ma un prossimo parente della moglie, di solito uno zio materno o un fratello. Questo capo maschile potrà facilmente mutare ed essere sostituito, la continuità del potere essendo assicurata dalla donna. Le nozze matrilocali sono infatti monogame, ma se la donna ha un solo marito, essa dispone di più parenti maschili per farsi rappresentare. Questa situazione spiega la durata temporanea e la revocabilità del potere maschile. Anche dove la donna è di fatto il capo « naturale » della famiglia, è raro che essa ne eserciti direttamente le funzioni, eccetto che sulle donne, e non lo fa mai per tutte. È un membro maschile della sua famiglia che rappresenta la sua autorità. Talora, nota padre Lafitau, la semplice designazione delle donne basta a costituirlo capo. Ma dove si fa sentire l'influenza dei membri maschili (come presso gli Irochesi) si viene a un simulacro di elezione.

Nessun privilegio distingue i parenti maschili della donna. Tutti sono eguali di fronte a lei. Se la direzione (o per meglio dire la rappresentanza della direzione) tocca sovente a un parente anziano (a uno zio materno o al maggiore dei fratelli) questo avviene perché l'età si accompagna spesso a esperienza e avvedutezza, ma non si tratta già del genere di anzianità che separa, per esempio, il padre dal figlio e che forma in altre culture un diritto precostituito del primo sul secondo. Se più prudente e più avveduto si dimostrerà un membro più giovane, toccherà a lui dirigere la famiglia.

La grande-famiglia matriarcale degli Haoshan di Formosa, con grande-casa e celle separate per gli sposi, è presieduta dalla donna più anziana che si vale del proprio fratello più anziano per i rapporti esterni.¹²⁴ Nell'isola di Palau, dove regna un matriarcalismo estremo, tutte le donne sono soggette all'autorità di una « madre di casa » o « indoea ».¹²⁵ In certe isole dell'arcipelago delle Palau il capo femminile della famiglia o clan materno è la « m'as » che si trova alla testa di una parentela o di una parte di essa. La « m'as » non può dimettersi, né venire deposta dalla sua carica che passa alle sorelle o alle figlie delle sorelle. Un uomo è rispettato per il suo potere, ma la « m'as » deve il suo prestigio allo spirito che incarna. La « m'as » divide col capo del clan la responsabilità delle sorti del gruppo e sono rari i capi che oserebbero intraprendere qualche cosa senza averla consultata.¹²⁶ Analoga a quella degli Haoshan di Formosa è la situazione dei Menangkabau di Sumatra, sebbene presso di loro le nozze siano dislocali, come presso gli Irochesi: il capo del « suku » (letteralm. un quarto) è chiamato « mamak », cioè zio materno (v. il russo « matik »), ma ha solo il compito di mettere a esecuzione le decisioni di un consiglio presieduto da una donna anziana.

¹²³ Lafitau P., *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, II, 1724, pp. 71-74, *passim*.

¹²⁴ Stratanovič G. G., *Nekotorye dannye po etnografii Amej-Gaosan'*, « Sovetn. », 1958, 5, pp. 118-121.

¹²⁵ Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, Berlin, 1931, I, p. 174, II, pp. 175, 461.

¹²⁶ Mead M., *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Unesco, 1959, pp. 163-164.

Il « mamak » non è che l'aiutante della sorella.¹²⁷ Presso i Melanesiani dell'arcipelago di Bismarck, con classi matrimoniali, la parentela è matrilineare, ma a capo della famiglia non si trova una donna, ma una donna con un fratello che amministra i beni e tutela gli interessi della sorella.¹²⁸ Alle isole Trobriand le nozze sono patrilocali e l'uomo è il padrone della casa, ma la donna è il capo legale della famiglia. È la donna che continua il lignaggio, e l'uomo la rappresenta.¹²⁹ Lo zio materno (vofa) che presiede nel Sudan la grande-famiglia degli Ascianti è eletto da un consiglio e investito del potere da una matrona.¹³⁰ Nella grande-famiglia dei bantu Baule il capo può essere sia un uomo che una donna, a seconda del rango della famiglia di provenienza dei coniugi e della residenza delle nozze. Dove il capo è maschile, la vedova eredita una autorità pari a quella del defunto marito.¹³¹

Più difficile è giudicare delle situazioni in cui non solo le nozze sono patrilocali, ma la filiazione è divenuta paterna. Può avvenire che nonostante questo secondo mutamento (le nozze patrilocali erano tollerate anche in società prettamente matriarcali) la famiglia conservi resti notevoli della più antica struttura matriarcale. Il potere maschile sarà più forte, e apparentemente anche molto forte, ma sempre elettivo, controllato e associato a un potere femminile più o meno influente. Un'altra conservazione della precedente grande-famiglia matriarcale potrà essere la cella separata degli sposi, se questa separazione preesisteva al mutamento della filiazione. È il caso della grande-famiglia georgiana dove sussiste gruppo maschile e gruppo femminile, con capi distinti di cui il maschile cura i rapporti esterni e il femminile l'ordine della casa. Presso i Georgiani ambedue i capi sono elettivi (vengono eletti da tutti i membri della famiglia, senza distinzione di sesso) e possono venire deposti. Gli sposi alloggiavano in celle separate.¹³²

La situazione degli Slavi è più chiara di quella dei Georgiani. Gli Slavi conservano le medesime sopravvivenze matriarcali dei Georgiani (comprese le celle degli sposi), ma presso di loro, alla duplicità del potere maschile e femminile, si aggiunge la non elettività e la permanenza del capo femminile e la concentrazione dei due poteri nelle mani della vedova.

Secondo Heine-Geldern grande-famiglia con celle separate degli sposi si forma soprattutto (natürlich, ist dies vor allem der Fall...) dove le figlie coi loro mariti, oppure i mariti con le loro mogli, abitano nella casa dei genitori.¹³³ È certo che teoricamente ambedue le eventualità sono possibili per l'esistenza di una tale grande-famiglia (sebbene forse non per le sue prime origini), sia quella delle nozze matrilocali che quella delle nozze patrilocali. Ma dove in seno a una tale grande-famiglia esiste un potere femminile e dove si producono nello stesso tempo (ancora ai nostri giorni) nozze matrilocali frequenti, è per la prima di queste eventualità che conviene pronunciarsi.

La grande-famiglia slava non può essersi formata che in un quadro di matriarcato, con l'ingresso dei generi nelle famiglie delle mogli.

¹²⁷ Ratzel F., *Völkerkunde*, Leipzig, 1890, II, p. 214; Renz B., *Das sogenannte Mutterrecht*, Atti del X Congresso intern. di Geografia, Roma, 1915, pp. 1087-1088; Nevermann H., *Familiengedanke und Familienform bei den Völkern der Erde*, « Atlantis », IV, 1932, p. 756.

¹²⁸ Meier J., *Der Totemismus im Bismarck-Archipel*, « Anthropos » XIV-XV, 1919-1920, p. 535.

¹²⁹ Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, pp. 40-45.

¹³⁰ Thurnwald R., *op. cit.*, II, pp. 204-205.

¹³¹ Baumann H., *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, ZfE, LVIII, 1925, p. 144.

¹³² Chachanov A., *Meschi*, EO, III, 3, 1891, pp. 21-22; Charadze R. L., *Problema gruzinskoj obščiny v literature XIX veka*, « Sovetn. », I, 1954, p. 138.

¹³³ Heine-Geldern R., *Südostasien*, in Buschan G., III, *Völkerkunde*, II, pp. 825-826.

Capitolo secondo

LE NOZZE MATRILICALI

In una *Description de l'Ukraine* del XVII secolo di Levasseur de Beauplan, ristampata dal Galitzine nel 1861, si racconta che in Ucraina, « contre l'ordinaire et l'usage de toutes les nations, on y voit les filles faire l'amour aux jeunes hommes qui leur plaisent... Elles ne manquent guère leur coup et sont plus assurées d'y réussir que ne feroient les hommes ». Infatti, se il prescelto respinge l'offerta, la ragazza ha modo di imporla andandosi ad installare a casa sua in un momento in cui sia adunata tutta la famiglia e dichiarando di non uscirne senza averlo sposato. Col passare dei giorni e delle settimane, temendo il rancore della parentela della ragazza e anche la disapprovazione e la punizione della chiesa se cacciano l'intrusa, i genitori cominciano a persuadere il figlio a voler considerare la ragazza « comme celle qui doit être un jour maîtresse de ses volontés » e a sposarla.¹

A Stara Zagora, in Bulgaria, se un giovane compromette una ragazza, il padre la accompagna nell'aia del seduttore. La ragazza entra in casa, bacia le mani ai presenti e si mette subito a impastare il pane. Se i familiari mangiano quel pane, significa che essi accettano la sedotta come nuora. Se non lo fanno, pagano un'ammenda il cui ammontare è stabilito dal pope.²

Sarebbe « tout à fait inexact », secondo il Caraman, intendere il passo del Beauplan come una prova che esistesse in Ucraina nel XVII secolo un'usanza che permetteva alle ragazze di chiedere in matrimonio un giovane, come se fossero loro che lo scegliessero. La ragazza che in Ucraina impone le nozze era, come in Bulgaria, una sedotta. Tuttavia la lunga opera di persuasione che i genitori sono costretti a fare sul figlio perché accetti le nozze sembra escludere che egli abbia dato con la sua condotta dei diritti alla ragazza, e d'altra parte il Bogišić e il Volkov rilevano che in Bulgaria, anche se dopo la prima notte è provato che la ragazza non era illibata, non può essere cacciata.³ Vi sono località in Dalmazia dove le ragazze fuggono in casa dei giovani anche cinque o sei volte prima di sposarsi. Se una tale fuggitiva

¹ A Description of Ukraine, containing several Provinces of the Kingdom of Poland, lying between Confines of Muscovy and the Borders of Transylvania, together with their Customs, Manner of Life and how they manage their Wars. Written in French by Sieur De Beauplan, printed for Henry Lintot and John Osborn, at the Golden-ball in Peter-noster Row. - s.l., con datazione manoscritta d'antiquariato 1732. Testo del Beauplan in: Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux en Ukraine*, « L'Anthropologie », II, 1891; pp. 170-171; Scherer J. B., *Annales de la Petite Russie*, Paris, 1788, I, pp. 96-97; Piprek Jo., *Slavische Brautwerbungs-und Hochzeitsgebrauche*, Wien, 1914, pp. 23-24; Caraman P., *Une ancienne coutume de mariage*, « Lud slowiański », III, 1934, pp. 47-48.

² Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXIX, 1913, p. 131 e XXXII, 1915, pp. 20-21.

³ Bogišić B., *Zbornik*, p. 193. Volkov F., *Svadebnye obrjady v Bolgarii*, EO, 4, 1895, XXVII, p. 17. Un « intrusion Marriage » del medesimo genere è praticato dalle nubili Santal nel Bengala, v. Chattopadhyay K. P., *Santal Marriage rules, old and new*, IV Congrès intern. d. sciences anthropol. et ethnologiques, Resumés des Commun., Vienne, 1952, p. 10.

viene gradita, non la si interroga sul suo passato, purché sia bella e laboriosa.⁴ Seduzione e illibatezza non sono dunque motivi determinanti del costume, e nessuna fonte parla di gravidanza.

L'iniziativa nuziale della nubile non è affatto cosa inaudita, ma anzi procedimento normale di matrimonio nelle società matriarcali.⁵ Il più antico documento dell'esistenza di un tale costume presso gli Slavi risale, per la fede che merita, a Cosma da Praga: « Non eas viri, sed ipsaemet si viros quos et quando voluerunt, accipiebant ».⁶

Oltre un secolo fa un etnografo russo, il Tereščenko, si sforzava di presentare un quadro dei costumi nuziali della sua nazione che fosse valido per la maggior parte del territorio grande-russo. Non esistono in Russia nozze senza mediatori (fidanzarsi da sé sarebbe vergogna, secondo un proverbio dello *Slovar'* del Dal'), ma quando il mediatore di nozze era femminile la donna partiva di solito (obyknovenno) dalla casa della ragazza e si presentava con un inchino alla casa del giovane dicendo di venire da lontano, da un luogo che non era il suo luogo natale (la mediatrice è sempre una maritata), da parte dei genitori di una bella ragazza che, senza marito, si disseccava come erba al sole. I genitori del giovane conoscevano il motivo di quella visita, ma quando la mediatrice chiedeva all'interessato se era disposto a confortare la ragazza e a darle la sua parola, il giovane arrossiva e non rispondeva. Allora la madre si rivolgeva al figlio: « Figlio mio, figlio caro – gli diceva, – non per nulla ti sei pettinato i tuoi riccioli neri davanti allo specchio e lavato con acqua di fonte. Li pettinerà un giorno quella bella ragazza? Sei tu che devi rispondere ». E il figlio rispondeva che, se avesse avuto la benedizione di Dio e dei genitori, avrebbe sposato la ragazza.

Ma a questo punto prendeva fine la fase di iniziativa nuziale della famiglia della ragazza, e il resto del procedimento diveniva normale e maschile: i genitori del giovane mandavano un mediatore di nozze a casa della ragazza (questa volta un uomo, uno « svat ») per prendere accordi in vista dello spozalizio. Inversioni di questo genere si produrranno più volte nel corso delle nozze, come se due modi, uno antico e matrilocale e l'altro nuovo e patrilocale, si alternassero intrecciandosi.⁷

L'innescò nuziale femminile descritto dal Tereščenko era una tradizione in Russia. « In passato (v prežnee vremja) – rileva lo Jakuškin – la proposta di nozze partiva dalla ragazza, e solo più tardi prese corpo l'idea che predisporre matrimoni non fosse cosa da ragazze ».⁸

Nella regione dinarico-adriatica, a Benkovačko Selo, presso Zara (serbi ortodossi), « quando la ragazza cresce, i genitori le scelgono uno sposo per il matrimonio. Il dì lei padre e fratello si recano allora nella casa del giovane prescelto per farne la conoscenza, e in capo a otto giorni partono dalla casa di lui i postulanti alla mano della ragazza ».⁹ Questa « iniziativa nuziale da parte dei genitori della ragazza ha molti esempi in Croazia, ed è tipica, per esempio,

⁴ Arđalić VI., *Obitelj u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906, p. 180.

⁵ India Posteriore orientale, Radé, Tsham, Menangkabau, Sarawak, Borneo, isole Eetar dell'arcipelago malese, Nuova Irlanda, Selish del Thompson River, Lillroer, sparsamente in tutta l'Indomelanesia, Pueblo, Arowaki e Bororo (Schmidt W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, p. 185 ss.; Heine-Geldern R., *Südostasien*, in Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, Stuttgart, 1923, II, pp. 894-899; Thurnwald R., *Heirat*, in Ebert, *Reallex.*, V, pp. 257-260, 268; Ploss H. und Bartels M., *Das Weib in der Natur-und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, p. 370.

⁶ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, MGH. SS, IX, Hannover 1851, p. 38.

⁷ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, pp. 117-119.

⁸ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, Jaroslavl', 1896, p. 133.

⁹ Gavazzi M., *Prilog jadransko-dinarskom kulturnom profilu zadarskoga područja*, « Zbornik Instituta za hist. nauku u Zadru », Zadar, 1958, p. 217, nota 23.

della Podravina e del Pokuplje ». ¹⁰ Come in Russia, anche in Croazia, avvenuta l'apertura femminile del procedimento nuziale, il seguito ha uno sviluppo maschile.

La richiesta femminile di nozze era un caso « non raro » nel governatorato di Nižnij-Novgorod. ¹¹ Tra i Bulgari emigrati in Russia una ragazza mandava talora a un giovane un'amica, una zia, un fratello, per dirgli: la tale dei tali desidera averti per marito. La risposta era tenuta segreta. ¹² Nella stessa Bulgaria, a Lozengrad, la ragazza invia una donna anziana (l'etnografo la chiama una « vicina ») a fare una proposta di matrimonio al giovane prescelto. Se il giovane accetta, è il padre di lui che prende in mano le trattative di matrimonio. Lo stesso procedimento aveva luogo nei dintorni di Kazał-Agač e di Gjubčiler. A Sinaplje e a Burgundžje è normale che le nubili si scelgano lo sposo invitandolo a chiedere la loro mano. ¹³

In Bosnia, a Maglaj, la ragazza innamorata mandava una mela all'oggetto dei suoi affetti. ¹⁴ Anche presso i Serbi dell'Albania meridionale le nubili usavano gettare mele di invito ai passanti o invitare i giovani a divenire loro mariti. ¹⁵ Nella regione della Rama, in Bosnia, sono le ragazze che hanno « la parte attiva » negli amori, che ammiccano ai giovani durante la danza per esprimere il desiderio di intrattenersi con loro e fanno al prescelto un dono di ingaggio all'insaputa dei genitori. ¹⁶ A Samobor la ragazza è la prima ad aprire il suo animo e ad esprimere i suoi sentimenti. ¹⁷ L'Erdeljanović si meravigliava che i Montenegrini, da lui reputati spiccatamente patriarcali, dicessero di una sposa non che « era andata a marito », ma che « aveva preso a marito » il tal dei tali (uzela je toga i toga), come se la ragazza avesse condotto il marito in casa propria (« uzeti muža », ducere virum, Vuk, *Lex.*). Gli appariva anche strano che la medesima locuzione fosse usata in Serbia. ¹⁸ Si può ritrovarla in canti popolari grandi-russi: « Vzglja by tebjja, vzglja by tebjja zamuž... » « ti prenderei, ti prenderei per marito... ». ¹⁹ In Russia il verbo « svatat' », fidanzarsi, si usa per lo più nel senso di chiedere la mano di una ragazza, ma significa nel tempo stesso « chiedere in moglie » (prosit' kogo nibud' v ženju) e « proporre un fidanzato » (predlagat' ženicha). L'atto conclusivo del contratto di fidanzamento consiste nel bere l'acquavite offerta dal proponente, ma si dice altrettanto bene « bere il fidanzato » (propit' ženicha). Per esempio: « Ieri Stepka ha bevuto la ragazza e Vaš'ka il figlio » (Včera Stepka propil devku, a Vaš'ka syna). Quando nel governatorato di Mogilev si vuole prendere il genero in casa, cioè « fidanzare un marito per la figlia » (vysvatat' dlja dočeri ženicha), si deve « svatat' » il giovane allo stesso modo in cui si fida una ragazza (kak svatajut nevjestu dlja syna) e talora gli approcci di matrimonio partono dalla famiglia della ragazza. ²⁰

Dopo il ratto non esiste più forte esempio di iniziativa nuziale maschile di quello dei cosiddetti mercati di ragazze. Dove vi è un'unica stagione nuziale nell'annata e i matrimoni

¹⁰ Lettera del prof. M. Gavazzi dell'11-4-1959.

¹¹ Tereščenko A., *op. cit.*, II, p. 262.

¹² Mužyčenko A., *Byt Bolgar-poselencev Feodosijskago uezda*, EO, XLIII, 4, 1899, p. 51.

¹³ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, 1914, pp. 230, 231, 257, 260, 261, 271, 274, 279, 283, 370-371.

¹⁴ Lilek E., *Vermählungsbräuche in Bosnien und der Herzegovina*, WMaBH, VII, 1900, pp. 316-317.

¹⁵ Mazon A., *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du sud*, Paris, 1936, pp. 201-209.

¹⁶ Filipović M. S., *Različita etnološka gradja iz Rame*, « Bilten Inst. za prouč. folklor », Sarajevo, II, 1953,

p. 143.

¹⁷ Lang A., *Samobor*, ZbNž, XVIII, 1913, p. 101.

¹⁸ Erdeljanović Jo., *Kuči pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 279.

¹⁹ Batalin A., *Častuški krest'jan s. Vasilevskago, Tverskogo u.*, « Živst. », XV, 1906, p. 144.

²⁰ Smirnov A., *Očerki semejnyh otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, pp. 170,

sono collettivi, le ragazze si schierano in fila per delle giornate intere esponendosi alla scelta degli aspiranti alle nozze.²¹ Nel timore di vedersi a loro volta respinti, i giovani si preoccupano di apparire benestanti e si presentano spesso con vesti e equipaggi presi in prestito per l'occasione.²² In Belorussia la ragazza in fila con le compagne getta il fazzoletto al giovane piacente che le passa davanti, prendendo così l'iniziativa della scelta. Se l'atto viene gradito, il giovane afferra la cocca e, tenendosi per le due estremità del fazzoletto, i due si ritirano in luogo appartato.²³

Nel gioco degli indovinelli è di solito la nubile che propone il quesito mettendo in palio una ricompensa amorosa o addirittura se stessa. È un motivo di fiaba diffuso in tutta l'Europa. Ma in Russia, in Belorussia e in Polonia il gioco si svolge il più delle volte a parti invertite: è il giovane che pone l'indovinello alla ragazza con l'avvertimento che non la sposerà se non saprà risolverlo.²⁴

Nelle città l'uso di inviare una mediatrice di matrimonio (svacha) aveva cominciato ad andare in disuso fin dal XVI secolo, ma allora era il padre stesso della ragazza che si rivolgeva a un giovane chiedendogli se era disposto a divenire suo genero.²⁵ Ancora oggi si trovano padri che avvicinano i giovani e fanno loro l'elogio delle figlie per indurli a sposarle.²⁶ In Polonia offrono loro da bere, dicendo: « A te, genero! Sarai mio genero? ». ²⁷ In Russia avviene che un mediatore di professione si prenda il gusto di combinare un matrimonio di propria iniziativa e a scopo di lucro. Egli prenderà allora le parti di una ragazza andando a offrirne la mano a un giovane idoneo.²⁸ Nelle campagne l'usanza delle mediatrici di matrimonio non tramonterà mai del tutto. Anche quando nei governatorati di Saratov e di Penza o in Bulgaria la richiesta partiva da un giovane o dalla di lui famiglia, era sempre una « svacha » che veniva inviata alla casa della ragazza.²⁹ In Slavonia è di solito una « vicina » che prende il primo contatto per le nozze.³⁰ A Popovo Polje, in Bosnia, mediatori di nozze sono « di solito donne » (obično žene) sebbene poi siano due uomini che vanno a chiedere la mano della

²¹ Il costume del mercato delle ragazze era diffuso in Serbia, in Ucraina, in Belorussia e in Grande-Russia, e ha lasciato tracce della sua esistenza in Polonia. V. « devojački vasar » in Schneewis E., *Grundriss des Volks-glaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, pp. 82-83; « przetarg dziew », Seweryn T., *Ż żywym kurkiem po dyngusie*, PAU, Prace, VI, 1928, pp. 10-11; « licytacja dziewcząt », « Wisła », II, 1888, pp. 442-444; Smirnov A., *Očerki*, pp. 207-210-211.

²² Filipović M. S., *Praznik « očilo i kremen »*, « Zbornik Matice srpske », 3, 1952, p. 71; stesso, *Jarilo kod Srba u Banatu*, « Zbornik Matice srpske », 8, 1955, p. 6.

²³ Sendrik D. E. i Dovnar-Zapol'skij M. V., *Raspredelenie*, in Semenov V. P., *Rossija*, T. IX, 1905, p. 250. L'atto della ragazza belorussa ricorda quello della nubile maora che in Nuova Zelanda getta un nodo sciolto al giovane prescelto. Se questi lo afferra e lo stringe, mostra di acconsentire a un'unione passeggera (Tregear, *The Maori of New Zealand*, « Journ. of anthr. Inst. », XIX, 1890, p. 102, v. Thurnwald R., *Heirat*, in Ebert, *Lex.*, V, 254; stesso, *Die menschl. Gesellschaft*, Berlin, I, 1931, p. 101).

²⁴ Tereščenko, *op. cit.*, IV, p. 220; Dikarev M. A., *O carskich zagadkach*, EO, XXXI, XXXI, 4, 1896, pp. 10, 13, 17, 25; Afanas'ev A. N., *Narodnyja russkija skazki, Primečanja*, Moskva, 3^o, 1863, I, p. 335; Dobrovolskij V. N., *Pesni Dmitrovskago u. Orlovskoj gub.*, « Živst. », XIV, 1905, p. 345; Federowski M., *Lud biatoruski*, T. V., *Pieśni*, Warszawa, 1958, pp. 17, 663, 679; Korobka N., *Koljadki i ščedrovki zapisannyja v Volynskom Poles'i*, « Živst. », X, 1901; Karłowicz Jan, *Systematika pieśni lułu polskiego*, « Wisła », III, 1889, p. 257; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1503.

²⁵ Herberstein S., *Commentari della Moscovia*, Venezia, 1550.

²⁶ Tereščenko, *op. cit.*, II, p. 96.

²⁷ Cercha St., *Przebieczany*, Pau, Mater., IV, 1900, p. 153.

²⁸ « Pridumalos' mne schodit' ot nevesty k ženichu », Volkov I. V., *Svadebnye pričety, zapisannye krest'janinom, často byvavšim svatom*, « Živst. », XIV, 1905, p. 203.

²⁹ Tereščenko, *op. cit.*, pp. 281, 288; Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXI, 1914, pp. 271, 274.

³⁰ Filakovac I., *Zenidba u Retkovicima*, ZbNž, XI, 1906, pp. 111, 116.

sposa.³¹ I Kući del Montenegro inviavano solo donne come mediatrici di matrimonio, e l'usanza dura ancora oggi nella Visočka Nahija.³²

In origine l'arrivo nella casa di un giovane di una « svacha », portatrice di una proposta di nozze, preludeva, naturalmente, all'ingresso del giovane nella casa della sposa in nozze matrilocali, e in molti casi ha questo significato ancora oggi. Presso i Bororo del Mato Grosso, se la ragazza presenta la domanda di matrimonio, le nozze sono matrilocali, se lo fa il giovane, saranno invece patrilocali.³³ Si può presumere che dovunque in passato una « svacha » si metteva in moto per un approccio matrimoniale, il suo scopo era quello di ingaggiare il giovane a entrare nella famiglia dei suoceri, e anche se oggi la « svacha » si presenta più sovente nella casa della ragazza anziché del giovane, il fatto che tale compito sia devoluto proprio a lei (si trattava per lo più di una cognata dell'una o dell'altra parte, e più precisamente della parente di una delle parti e cognata dell'altra) è sicuro indizio di antica matrilocità. A questa mediatrice parente-affine era devoluto il compito di assistere i giovani sposi fino alla consumazione del matrimonio.

Le nozze matrilocali sono un'usanza slava-comune. L'istituzione fu considerata « rara » o « molto rara » e quindi povera di contenuto giuridico e di significato etnologico. Secondo il Kadlec le nozze matrilocali erano « molto rare » (velice řidke) nella Slavia meridionale, e « molto rare » (vrlo redke) anche in Montenegro, secondo l'Erdeljanović,³⁴ « rare eccezioni » (retki izuzeci) nella Metohija,³⁵ « raro » (vrlo rijetko) nella Riječka Nahija,³⁶ raro anche (malo kada) in Slavonia³⁷ e in Bulgaria: « izredka vstrećaetsja ». ³⁸ In Serbia « le cas est rare » scrive il Sicard³⁹ e tali nozze sono « assez rares » anche in Russia a quanto crede di poter rilevare lo Chasle.⁴⁰ Ma se le si osserva da vicino, ci si accorge che non si tratta di una deviazione occasionale dal patriarcato, ma di un istituto del tutto diverso, fornito di lineamenti propri, e che non può essere né casuale, né raro come è sembrato a molti studiosi.

Nozze matrilocali erano « molto frequenti » in passato in Polonia⁴¹ e sulla Raba lo erano ancora alla fine del secolo scorso.⁴² Sono « frequenti » o « molto frequenti » in Montenegro, nelle Bocche di Cattaro, in generale in Bosnia, in Erzegovina e in Dalmazia,⁴³ « fenomeno frequente » in tutti i villaggi del bacino del Pek, nella Požarevačka Nahija,⁴⁴ « molto

³¹ Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb., XXIX, 1952, pp. 179, 181.

³² Dučić St., *Život i običaji plemena Kuća*, SeZb, XLVIII, 1931, pp. 227-228; Urošević A., *Gornja Morava i Imornik*, SeZb, LI, 1935, p. 134; Filipović M. S., *Visočka Nahija*, SeZb, LXI, 1949, p. 157.

³³ Colbacchini A., *I Bororos orientali « orarimugudoge »*, Torino, s. d., p. 183.

³⁴ Erdeljanović Jo., *Kući plemena*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 299.

³⁵ Nikolić, *Porodična zadruga u metohinskim selima*, « Zbornik etnogr. Instituta », Beograd, VIII, 1958, p. 111.

³⁶ Jovičević A., *Porodica, privatno pravo u Riječkoj Nahiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913, p. 172.

³⁷ Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVII, 1912, p. 132.

³⁸ Deržavin N. S., *K voprosu o semejnoj zadruga u Bolgar*, « Živst. », XIX, 4, 1910, p. 318.

³⁹ Sicard E., *La zadruga dans la littérature serbe, 1850-1912*, Paris, 1943, p. 118 ecc.

⁴⁰ Chasle P., *La famille paysanne russe*, « Revue des études slaves », I, 1921, p. 240 ss.

⁴¹ « Bardzo częste » nei « Moralia » di Potocki, v. Bystron J., *Kultura ludowa*, Warszawa, 1941, p. 57.

⁴² « Dość częste », Świętek J., *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater., I, 1896, p. 340.

⁴³ « Vrlo česte », Kulišić S., *Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boke Kotorske*, GZMS, XI, 1956, p. 211 ss.; stesso, *Arhaično bratstvo u Crnoj Gori i Hercegovini*, GZMS, 1957; stesso, *O postanku vjerske zadruge*, Inst. za prouč. folklor, Sarajevo, 1955; « česta domazestva », « matrilocality case occur rather frequently », Filipović M. S., *Društvene i obič.-pravne ustanove u Rami*, GZMS, IX, 1954, p. 169; « u Rami... je domazestvo često », « dosta često », in Kulišić S., *Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije*, GZMS, XIII, 1958, p. 54.

⁴⁴ « Česta pojava u naseljima celog sliva Peka », Vujadinović St., *Etnografska gradja iz Peka i Zvižda*, « Zbornik etnogr. Muzeja u Beogradu », 1901-1951, p. 262.

frequente » a Jarkovac, nel Banato, ⁴⁵ « costume particolarmente usuale » in Russia nel governatorato di Vologda, ⁴⁶ « fenomeno assai ordinario » o « costume molto diffuso » in Russia in generale, ⁴⁷ « frequente » o « molto largamente diffuso » nella Lettonia e Lituania dei nostri giorni. ⁴⁸ Nel villaggio di Zelencova (governatorato di Vologda) nel 1872 il Potanin trovava che undici famiglie su trenta vivevano in condizioni matrilocali. ⁴⁹ In Polonia, nel distretto di Lublin, era raro che il nuovo sposo potesse andare ad abitare in una casa propria; di solito (zazwyczaj) rimaneva presso i genitori della moglie o i suoi. ⁵⁰ In molti villaggi del distretto di Siedlce, nella Polonia centrale, era « abituale » che il nuovo sposo si stabilisse dai genitori della moglie e lavorasse con loro. ⁵¹ Ancora alla fine del secolo scorso dunque esistevano località in Polonia in cui le nozze matrilocali erano abituali e generali. Le proporzioni del costume sono quindi ingenti e il fenomeno cospicuo. Non può mancare di essere esistita un'epoca in cui questo tipo di matrimonio aveva presso gli Slavi la stessa frequenza di quello patrilocale. Se nozze matrilocali contraesse solo l'orfana senza fratelli (come nel caso previsto dal Chiudina in Montenegro) il fatto potrebbe essere considerato abbastanza raro e quasi eccezionale. Ma a nozze del genere si fa ricorso molto spesso senza un'impellente necessità, per dei riguardi di convenienza e talora solo di comodità. Non è solo la situazione della nubile o della vedova che le determinano, ma anche la pressione esterna di agricoltori giovani e poveri che cercano di entrare come mariti nelle famiglie altrui, come presso i Cosacchi del Caucaso, i Polacchi e gli Ucraini della Galizia. ⁵² Nella regione di Łódź una famiglia con figliuolanza numerosa tiene due o tre figli in casa e manda gli altri (figli e figlie) « a servizio in famiglie più ricche per la ragazza (cioè per accasarsi con una nubile) o per il giovane ». ⁵³ Gli Slovinci o Kaszubi di Pomerania ammogliano il primogenito in casa e inviano i figli cadetti nelle famiglie delle spose. ⁵⁴ In Belorussia si prende un genero in casa quando manca un lavoratore o non ve ne sono abbastanza. Una vedova con figli minori è costretta a risposarsi in questa forma. ⁵⁵ In Grande-Russia una famiglia ricca di prole marita la figlia in casa per evitare partizioni. ⁵⁶ In Serbia un padre con più figlie prende un genero per la più giovane. ⁵⁷

La composizione della prole per sessi non è la sola causa che consiglia questa misura. Si

⁴⁵ Filipović M. S., *Različita etnološka gradja iz Jarkovca u Banatu*, « Zbornik Matice srpske », Novi Sad, XI, 1955, p. 8.

⁴⁶ « Osobenno obyčnyj slučaj », Šejn V. P., *Očerki narodno-obyčnogo prava Vologodskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 120.

⁴⁷ « Dovoľno obyknovennoe javlenie », « ves'ma rasprostranennyj obyčaj », Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, pp. 109, 295.

⁴⁸ « Častnye javlenija », Terent'eva L. N., *Opyt izučeniija sem'i i semejnogo byta Latyškogo kolchoznogo krest'janstva*, « Sovetn. », 3, 1958, p. 58; « Očen' široko rasprostraneno », Visnjauskajte A. I., *Litovskaja krest'janskaja sem'ja v prošlom i nastojaščem*, « Mater. Balt. ekspedicii 1952 g. », 1954, p. 73.

⁴⁹ Potanin G. P., *op. cit.*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 189.

⁵⁰ Smolencowna K., *Wieś Chmielnik w pow. lubelskim*, « Wisła », III, 1889, p. 241.

⁵¹ « Zwykle nowoženiec osiada u rodziców żony i razem gospodarzą », Pszczółkówna Jud., *Chrzeszt, zaślubin i pogrzeb we wsi Czajkowie, parafia Wołodynie, powiat siedlecki*, « Wisła », XVII, 1903, p. 309.

⁵² Maljavkin G., *Stanica Červlenaja, Kizljarskago otdela, Terskoj oblasti*, EO, VIII, 1, 1891, p. 129; Kowalski K., *Prawne zwyczaje w zakresie wyposażanie dzieci w pow. lubelskim*, in Górski Jo., Cz., IV, Warszawa, 1929, pp. 195-197; Barwinski A., *Das Volksleben der Ruthenen in Galizien*, Die oesterr. Monarchie, Galizien, 1898, p. 402.

⁵³ Górski Jo., *op. cit.*, p. 163.

⁵⁴ Tetzner Fr., *Die Slaven in Deutschland*, p. 434.

⁵⁵ Dovnar-Zapol'skij M., *Očerki semejstv. obyčn. prava krest'jan Minskoj gub.*, EO, XXXII, 1897, 1, p. 126.

⁵⁶ Potanin G. P., *Etnografičeskija zametki na puti ot goroda Nikol'ska do gor. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 186.

⁵⁷ Djordjević T., *Naš narodni život*, IV, Beograd, 1930, p. 76.

danno casi di famiglie ucraine della Slovacchia orientale con tre figli maschi e una figlia che tuttavia maritano la figlia in casa.⁵⁸ A Kotor Varoši bastava che in una famiglia le figlie fossero più numerose dei maschi, perché si ricorresse a questa forma di nozze.⁵⁹ La sproporzione tra terre da coltivare e braccia disponibili è spesso sufficiente a determinare nozze matrilocali. Il caso inverso (come si è detto) viene in soccorso a questi bisogni: in Croazia, come in Polonia, un padre con molti figli e poca terra invia i figli a servizio raccomandando loro di entrare come mariti nelle famiglie altrui.⁶⁰ La Polonia è il paese dove forse si era più indifferenti alla sede nuziale, al punto che talora non era l'insufficienza di terre, ma di alloggi che rendeva ricercata la matrilocità.⁶¹

La residenza matrilocale degli Slavi è sempre permanente e nelle tre Russie, in Serbocroazia e in Bulgaria produceva fino al secolo scorso matrilinearità della prole. Qua e là essa si accompagna ancora a una intrasmissibilità dei beni in linea maschile. La residenza matrilocale (o uxorilocale) della sposa slava non è dunque un mero accidente, come nei rari casi in cui questa forma di matrimonio è tollerata dal popolo in occidente, ma un'istituzione che risale a vero matriarcato. È solo col tempo che la sempre più frequente separazione della sposa dalla sua famiglia in sede patrilocale ha fomentato un sopravvento maschile e, di conseguenza, una graduale prevalenza delle nozze patrilocali su quelle matrilocali.

La maggiore antichità della residenza matrilocale è provata dallo svolgimento del rito nuziale. Nel 1929 una ricercatrice polacca trovava « impossibile » stabilire il luogo e il momento in cui i nuovi sposi consumavano il matrimonio. Le sembrava che su questa scelta avesse grande influenza l'aspetto patrimoniale: se lo sposo era ricco, il primo pernottamento avveniva in casa sua, e viceversa.⁶²

In Polonia, in generale, la sposa non si trasferisce in casa del marito che nel quarto giorno dopo le nozze,⁶³ nella stessa Polonia, in Russia e presso i Serbi di Lusazia anche una settimana o due più tardi.⁶⁴ In parecchie località della Moravia la sposa resta in casa propria dopo il matrimonio per parecchie settimane.⁶⁵ In Russia può avvenire che lo sposo conduca la sposa a casa di suo padre dopo la cerimonia nuziale per il banchetto, ma subito dopo il banchetto la riaccompagna a casa dei suoi genitori dove la lascia una settimana e più.⁶⁶ Secondo il Tereščenko, in questo caso la sposa torna intatta dai suoi genitori dai quali lo sposo si recherà a prelevarla dopo qualche giorno.⁶⁷ In Russia gli sposi devono trascorrere la prima notte dove è il pane nuziale (*dež korovajcju stati / nočen'ku nočuvati*) e il padre della sposa

⁵⁸ Nahodil O., *Die Ueberreste der Grossfamilie bei den Ukrainen in der Ostslowakei*, « Ztschr. f. Slawistik », III, 1958, 1, pp. 95, 99.

⁵⁹ Kulišić Š., *Matrilokalni brak*, GzMS, 1956, p. 54.

⁶⁰ Klarić Ju., *Kralje u turskoj Hrvatskoj*, ZbNž, VI, 1901, p. 250.

⁶¹ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, pp. 270-271.

⁶² Zawistowicz-Kintopfowa K., *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych*, PAU, Mater, X, 1929, p. 37.

⁶³ Zieliński St. L., *Lud basowiecki*, « Wisła », IV, 1890, p. 792; Gawełek Fr., *Wesele staroświeckie w Radtowie*, « Lud », XIII, 1907, p. 323; stesso, *Z Jaworza na Śląsku austriackim*, « Lud », XV, 1909, p. 100.

⁶⁴ Kolberg O. W. Ks., *Poznańskie*, Kraków, 1876, pp. 90, 114, 236; Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden*, Grimma, II, 1843, pp. 246-247; Reinstein Jan, *Pani majstrowa z Podwala*, « Wisła », IV, 1890, p. 854; Minch A. N., *Narodnye obyčaj, obrjady, sueverija i predrazsudki krest'jan Saratovskoj gub.*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 124; Pleszczyński A., *Wochoy i Kozjary*, « Wisła », VII, 1893, p. 731; Černý A., *Svatba u lužických Serbů*, Praha, 1893, in « Wisła », VII, 1893, p. 614; Fischer A., *Lud polski*, p. 122.

⁶⁵ Piprek J., *Slav. Brautwerbung*, p. 97.

⁶⁶ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. I, pag. XII.

⁶⁷ Tereščenko A., *op. cit.*, II, p. 272.

lo fa portare nella « komora » della sua casa. All'indomani ci si reca nella casa dello sposo.⁶⁸ In Lituania la « svacha » accompagna gli sposi che tornano dalla chiesa nella « komora » dove è apprestato il letto per loro. Gli invitati festeggiano le nozze per tre giorni, accompagnando con canti al quarto giorno gli sposi in casa dello sposo.⁶⁹ A Pošechon'e, in Russia centrale, vengono condotti nella « gornica » fredda (senza stufa) o nella klet' subito dopo il banchetto, mentre i convitati continuano a divertirsi fino a mezzanotte. Anche qui il trasporto della sposa ha luogo nel quarto giorno.⁷⁰

Direttamente o indirettamente gli etnografi ci informano che il primo pernottamento ha luogo in casa della sposa. Presso gli Huculi questo procedimento è normale,⁷¹ come lo è nelle regioni orientali del governatorato di Vladimir, a Rjazan'⁷² e in generale in Russia,⁷³ in Mazovia,⁷⁴ in Moravia dove gli sposi vengono ammoniti a rimanere fedeli, a Łańcut,⁷⁵ in Dalmazia,⁷⁶ presso Ragusa,⁷⁷ ecc. In venti dei trenta esempi presi in esame dal Nikol'skij per la descrizione delle nozze belorusse, l'unione degli sposi ha luogo in casa della sposa.⁷⁸ A Kalisz, in Polonia, gli invitati vanno all'indomani delle nozze a svegliare gli sposi in casa della sposa cantando: « Wyspałeś sie Jasiu / na moj podusce! » « hai dormito, Giovanni / sul mio cuscino », come se per tale fatto egli non potesse più ritirarsi dal vincolo coniugale.⁷⁹ A Chełm si accompagna scontenti la sposa dopo qualche giorno in casa del marito e si canta: « Queste non sono più nozze, Marysia non è più ragazza ». ⁸⁰ Presso i Górali di Slesia la prima notte degli sposi è chiamata « złota noc », notte d'oro. Solo al principio del giorno successivo si passa per il seguito delle nozze in casa dello sposo. ⁸¹ Presso gli Slovinci se lo sposo prende la sposa in casa di suo padre, l'inizio delle nozze, lo spozalizio e il talamo (Brautbett) sono presso i genitori della sposa. ⁸² Degli otto giorni di durata delle nozze dei Serbi di Luszica, solo l'ultimo trascorre in casa dello sposo, ma il più importante è il primo. La sposa sale sul talamo in casa propria alla presenza di testimoni. ⁸³ Il matrimonio ha esecuzione « fisica e giuridica » (physisch und rechtlich) in casa della sposa. ⁸⁴

La condizione matrilocale può durare a lungo. In certe località della Małopolska gli sposi rimangono dopo il matrimonio ciascuno a casa propria per un anno e più, in attesa che si costruisca per loro una nuova casa. Nel frattempo lo sposo viene ogni notte a visitare la sposa. ⁸⁵ In Ucraina nel 1744 un decreto del Sinodo intervenne a vietare questa dislocalità

⁶⁸ Abramovič O., *Krest'janskaja svad'ba v sele Kosnišče, Vladimir-Volynskago uezda*, « Živst. », VIII, 2, 1898, p. 136.

⁶⁹ Juszkiewicz A., *Wesele litwinów wielońskich*, « Wiśła », VII, 1893, p. 492.

⁷⁰ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XI, 4, 1897, pp. 65, 66.

⁷¹ Schnaider Jo., *Z kraju Huculów*, « Lud », V, 4, 1899, p. 324.

⁷² Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, pp. 215, 268.

⁷³ Piprek J., *op. cit.*, p. 31.

⁷⁴ Kolberg O., *Mazowsze polne*, Kraków, 1885, p. 264.

⁷⁵ Saloni A., *Lud łańcusi*, PAU, Mater., VI, 1903, p. 247.

⁷⁶ Piprek J., *op. cit.*, pp. 128-129.

⁷⁷ Kulišić Š., *Tragovi arhaične porodice*, pp. 211-212.

⁷⁸ Nikol'skij N. M., *Proischozhenie i istorija belorusskoj svadebnoj obrjadnosti*, Minsk, 1957, p. 75

⁷⁹ Kolberg O., *Kaliskie*, Kraków, 1890, p. 137.

⁸⁰ « Juž Marysia nie dzieweczka » Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1890, p. 290.

⁸¹ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 110.

⁸² Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 434.

⁸³ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden*, II, p. 236.

⁸⁴ Schneewis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2^a, 1953, p. 48.

⁸⁵ Saloni A., *Lud rzeszowski*, PAU, Mater., X, 1908, p. 81.

degli sposi, minacciando di punirli come adulteri, poiché avveniva che, dopo essersi frequentati, gli sposi si separassero considerando il matrimonio come non avvenuto.⁸⁶ Se si mette a confronto questa usanza polacca e ucraina con quella dei Ceremissi di Ufim, ci si deve domandare se il ritardo nella costruzione della casa degli sposi non sia preveduto e richiesto dal costume: la sposa ceremissa di Ufim, infatti, diviene sposa di fatto a casa propria, ma passeranno sei mesi o poco meno prima che lo sposo la conduca via. Nel frattempo egli deve trascorrere con lei ogni giovedì notte. Il costume è detto « pomyšeš-puraš ». ⁸⁷ Presso i Lapponi nel XVI secolo questo periodo di matrilocità durava un anno. Ora si riduce a pochi giorni. ⁸⁸ Anche in Polonia la dislocalità degli sposi può durare « interi anni » (lata całe) se il suocero non consegna alla figlia la dote promessa. ⁸⁹ La vita separata dei nuovi sposi viene giustificata con motivi diversi: in Małopolska con la mancata costruzione della casa, presso i Ceremissi e i Lapponi col pagamento rateale del « kalym » o prezzo della sposa (finché tale pagamento non è ultimato, lo sposo non ha diritto di condurre in casa propria la sposa), nella Polonia centrale col ritardo della consegna della dote alla sposa. La motivazione è, probabilmente, secondaria. Nessuna di queste cause sarebbe sufficiente a tenere separati gli sposi se questa separazione non risalisse a un'antica costumanza.

La difficoltà incontrata dalla Zawistowicz-Kintopfowa di stabilire il luogo della consumazione del matrimonio proviene dalla complicazione del rito nuziale e dall'oscurità delle descrizioni degli etnografi. È pressoché impossibile dare una descrizione uniforme delle nozze slave, anche delle nozze di un medesimo villaggio. L'etnografo è costretto a rilevare che a un certo momento il rito varia a seconda che lo sposo si prepara a prendere la sposa a casa propria o a stabilirsi in quella della sposa. Il Pietkiewicz rileva che, dopo la fine della festa nuziale in questo « konec » (cioè nel lato o fila di case dove si trova l'abitazione della sposa), tutti gli invitati passano nell'altro « konec », cioè nella casa dello sposo. Ma nel caso che lo sposo resti in casa propria (pozostaje na dom), le nozze hanno luogo in un solo « konec ». ⁹⁰ Dopo le nozze, racconta il Tatar, tutto il corteo si riunisce in casa della sposa e là i festeggiamenti prendono fine se lo sposo rimane nella casa di lei. Ma se dopo le nozze lo sposo conduce la sposa a casa propria, allora, all'indomani delle nozze ci si riunisce di nuovo in casa dello sposo per le « czepiny », o cerimonia dell'imposizione alla sposa della cuffia delle maritate. ⁹¹

I casi più semplici non possono venir presi come regola. Le nozze avvengono di solito in ambedue le case, della sposa e dello sposo, e il banchetto ha luogo a turno qua e là. Solo i poveri e gli orfani fanno i preparativi di nozze in comune e le celebrano insieme. ⁹² Quando avviene che, all'uscita dalla chiesa, gli sposi si rechino direttamente nella casa dello sposo, si è tentati di concludere che le nozze sono patrilocali e di omettere il resto della descrizione. Ma è vero il contrario: proprio questa prima residenza degli sposi e dei loro invitati in casa dello sposo si concluderà con una loro residenza matrilocale. Presso i Gòrali di Slesia, anche se lo sposo è destinato ad abitare in casa della sposa (przystaje do młodej), le nozze si svolgono in

⁸⁶ *Polnoe Sobranie Zakonov*, n. 9052, in Jakuškin E., T. I, pp. XI-XII.

⁸⁷ Mendiarov S., *Ceremissy Ufimskoj gubernii*, EO, XXII, 3, 1894, p. 52.

⁸⁸ Smirnov I., *Nabroski iz istorii finskoj kultury*, EO, IX, 2, 1891, p. 67. Un tempo i Lapponi erano matrilineari e ancora oggi si denominano dalla madre se il padre è defunto.

⁸⁹ Jaskiowski W., *Sprawa dziedziczenia*, in Górski Jo., *op. cit.*, p. 99.

⁹⁰ Pietkiewicz K., *Obřędy weselne nad Dźwina*, PME, VII, 1948-1949, p. 376.

⁹¹ Tatar W., *Wesele w Bierkowie*, « Wisła », VII, 1893, p. 366.

⁹² Skrzyńska K., *Wieś Krynice w Tomaszowskiem*, « Wisła », IV, 1890, p. 94.

ambidue le case, solo che dopo il matrimonio la sposa viene condotta in casa dello sposo anziché nella propria, e dopo il trattamento in casa della sposa (hostina), gli sposi rimangono nella casa di lei.⁹³ Il medesimo ordine si osserva a Żabno, nel territorio di Lublin: « quando lo sposo entra nella famiglia della sposa » (gdy młody « idzie » do młodej), le « nozze » passano il mercoledì dalla casa di lui a quella di lei.⁹⁴ Dalla chiesa si può dunque passare nella casa della sposa e poi in quella dello sposo, oppure dalla casa dello sposo in quella della sposa. Ma anche nel secondo caso, si finirà per tornare nella casa della sposa se la coppia è destinata a risiedervi matrilocalmente. Ecco come il Kolberg descrive a Chełm questi movimenti: « Se lo sposo deve prendere dopo le nozze la sposa in casa propria, le nozze si succedono il sabato, la domenica e la prima metà del lunedì in casa della sposa, e la seconda metà del lunedì, il martedì e il mercoledì in casa dello sposo. Se invece la giovane coppia è destinata ad abitare in casa della sposa (cosa che viene decisa prima delle nozze, tenuto conto della comodità e del minore o maggiore numero di familiari presenti in casa), le nozze si svolgono il sabato e la domenica in casa della sposa, e dopo la cerimonia e il trattamento degli invitati in osteria, si va il sabato dallo sposo, per finire di nuovo in casa di lei, badando che, per l'ordine richiesto dalle cerimonie nuziali, la festa prenda fine nel luogo in cui la giovane coppia deve risiedere in permanenza ».⁹⁵

In sostanza, sia che gli sposi debbano risiedere in sede patrilocale che in sede matrilocale, le nozze hanno inizio a Chełm in casa della sposa, e dovunque in Polonia gli sposi si coricano insieme per la prima volta in casa della sposa.

Non esiste una diversità tra i riti che si svolgono nelle case dell'una o dell'altro. Nella casa di quello degli sposi che li accoglie nel secondo tempo si ripetono le cerimonie già eseguite nella casa dell'altro nel primo tempo. Nella sua raccolta dei canti belorussi il Nosovič dà di queste doppie cerimonie una descrizione di ventiquattro pagine che possono essere riassunte così: di ritorno dalla chiesa gli sposi si avviano alla casa della sposa per il banchetto di nozze che, in alcune località, è servito a un tavolo separato e con un solo cucchiaio. Il banchetto è seguito dalla vestizione della sposa: la madrina le divide i capelli in tre parti e la sorella dello sposo (se è maritata) glieli taglia in croce. Quando le si mette la cuffia delle donne coniugate, la sposa si ribella e per due volte la getta lontano accettandola solo alla terza.⁹⁶ Segue la scena dei doni alla sposa. Il padre le regala del denaro. Se qualche parente le fa dono di bestiame, il « družko » ne imita il grido: « rjuch-rjuch » se è un maiale, « me-e-e! » se è un vitello, ecc. Ultimata questa cerimonia le ragazze e i giovani celibi lasciano la casa. « La sposa — continua il Nosovič — che ha sempre dormito sotto gli occhi dei genitori, deve ora andare a coricarsi col giovane marito. Nel momento in cui si inginocchia ai piedi della madre abbracciandola tra le lacrime, le "svachi" intonano la canzone della buona notte: "Buona notte, mamma, buona notte! / ma questa buona notte non è per una notte, / ma per un intero secolo, madre mia! / Ora, mamma, non sono più tua, / ma di questo giovane principe / al quale ho dato la mano" ».

⁹³ Schnaider Jo., *Z życia Górali nadtomnickich*, « Lud », XVII, 1911, p. 161.

⁹⁴ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, pp. 270-271, 286, nota.

⁹⁵ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, pp. 270-271, 286, nota.

⁹⁶ Il duplice rifiuto della cuffia è anche un'usanza nuziale finnica, come quello di togliere il velo della sposa con una spada, una freccia o una frusta. Una parte ingente e costitutiva delle usanze nuziali slave è comune ai finno-ugri, e estranea alle tradizioni arie e indoeuropee. V. Gasparini E., *Finni e Slavi*, « Annali dell'Istituto univ. Orientale », Napoli, Sezione slava, I, 1958, pp. 77-105.

Gli sposi (che si trovano sempre in casa della sposa) vengono condotti nel posto loro assegnato nella « klet' ». « Genitori e vicini dimenticano allora la loro età e si danno a un'allegria senza ritegno, cantando canzoni di genere diverso da quello delle ragazze ».

All'indomani due spose, una della parte della sposa e l'altra di quella dello sposo, entrano nella « klet' » degli sposi e portano loro una camicia bianca, prendono l'usata, la nascondono e, tornando nell'izba, non proclamano la virtù della sposa, ma la lasciano intendere con segni di gioia e con canti particolari che lodano la madre di avere allevato una figlia che fa onore al suo « rod ». Se l'indumento non reca tracce dell'illibatezza della sposa, i convitati spezzano le stoviglie, rompono gli utensili di cucina e insultano i genitori della sposa.

Il terzo giorno dopo le nozze, lo sposo si accinge a condurre a casa propria la sposa. La sposa si congeda dai genitori e si inchina alle icone. Le « svachi » che accompagnano la sposa hanno cura di prendere con loro « il segreto del letto nuziale »: è un fagotto in cui, avvolte in un lenzuolo pulito, si trovano le due camicie, della sposa e dello sposo.

Accolti con particolari riti nella nuova casa, gli sposi siedono a un altro banchetto che è seguito da un bagno appositamente preparato. « Entrando nel bagno, la sposa deve indossare la camicia nuziale che è stata portata avvolta nel lenzuolo e, dopo il bagno, la sorella della sposa (o un'altra di lei parente, se non ha una sorella maritata) prende la camicia usata e gliene fa indossare una pulita ». ⁹⁷ Rientrando nell'izba, questo indumento viene infine mostrato come un trofeo e « tutte le donne presenti danno in esclamazioni di estasi e danzano agitando la camicia come una bandiera ».

All'indomani lo sposo, con la sposa e un fratello, si reca dai suoceri a prendere il corredo. Egli presenta allora alla suocera la camicia della sposa nella quale è avvolto un pugno di segala e alcune monete. La suocera fa ai convenuti il migliore trattamento e poi, tutti insieme, si portano alla casa dello sposo dove si ripete il rito della vestizione della sposa con il copricapo delle maritate. Il padrone di casa appende il velo della sposa ad un uncino accanto alle icone. Due o tre giorni dopo, come atto finale del matrimonio, i suoceri mandano al genero un'icona in segno di benedizione. ⁹⁸

Il matrimonio è dunque celebrato e consumato, formalmente e di fatto, in casa della sposa. Esso comprende: la mensa comune degli sposi (confarreatio), la vestizione della sposa, la di lei consegna al genero da parte del padre, la distribuzione dei doni, il congedo della sposa dalla madre, la consumazione del matrimonio, l'ispezione della virtù della sposa e la sua proclamazione. Quanto avviene tre giorni dopo nella casa dello sposo non è che una ripetizione a vuoto dei riti già eseguiti in casa della sposa. Viene ripetuto il banchetto e il bagno prenuziale, si simula la consumazione del matrimonio, si rinnova (questa volta palesemente e con solennità) la proclamazione della virtù della sposa, si riporta poi alla madre di lei quell'indumento che proprio sotto il tetto materno aveva ricevuto il sigillo della verginità. Così gli atti compiuti in casa della sposa vengono, in qualche modo, tacciati di invalidità. La parte dello sposo esige inconsciamente che essi vengano ripetuti, sia pure senza contenuto e senza efficacia.

⁹⁷ Si osservi che tocca a una parente della sposa togliere la camicia alla nuova maritata. Se l'ispezione dell'indumento avesse lo scopo di inquisire sulla virtù della sposa, tale compito sarebbe più saggiamente affidato a una parente dello sposo. In realtà, ciò che si vuole accertare è che il matrimonio sia stato effettivamente consumato e il contratto divenuto esecutivo, per cui la parte della sposa non è più tenuta a restituire i doni o il prezzo riscosso per avere ceduto la nubile in matrimonio. Se non l'unica, questa è certo una delle origini dell'esigenza dell'illibatezza delle spose, almeno in culture che danno particolare rilievo alla reciprocità delle prestazioni.

⁹⁸ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 133-157.

È evidente che all'epoca in cui fu elaborato questo cerimoniale nuziale, le nozze erano matrilocali, e matrilocale resta ancora la consumazione del matrimonio. Ma la sposa si trasferisce ormai in sede patrilocale e i riti sono sul punto di trasportarsi con essa nella nuova sede.

Il Rybskij rileva che « ora » (1895) tutto il rito viene abbreviato per ragioni di economia: in Podolia, la domenica dopo il matrimonio, lo sposo va con la sposa in casa di lei, dove si svolge la cerimonia della seduta nell'angolo delle icone (« posad » o « posag »), la distribuzione dei doni e la riunione dei padrini (družki). Alla sera di quello stesso giorno la sposa viene condotta in casa del marito.⁹⁹ Anche in Volinia l'accompagnamento della sposa in casa del marito (poprawiny) avviene subito dopo le nozze, per risparmio di spesa.¹⁰⁰ Non è detto con questo che la consumazione matrilocale del matrimonio debba andare perduta, ma è chiaro che ogni semplificazione porta a una graduale cancellazione dei riti compiuti in sede matrilocale e a un loro trasferimento in sede patrilocale. La fase doppia e intermedia di questo passaggio è descritta dal Nosovič in Belorussia, quella dell'obliterazione nelle descrizioni del Rybskij e del Kolberg. In sostanza i fattori che producono questa modificazione erano ancora attivi durante il secolo scorso. La loro origine non può risalire a un'epoca molto remota.

La duplicazione dei riti nuziali belorussi è rilevata anche dal Nikol'skij secondo il quale si ripetono in sede patrilocale: lo scioglimento della treccia e la pettinatura della sposa, il banchetto di nozze, la « posada » e altri non specificati.¹⁰¹ Tale ripetizione è data dal Sumcov come caratteristica generale anche delle nozze grandi-russe: « Nekotorye obrjady, imejuščie mesto v dome otca nevesti, povtorjajutsja v dome novobračnogo », « alcuni riti che hanno luogo in casa del padre della sposa, si ripetono nella casa del nuovo sposo ». Il Sumcov aggiunge che la maggior parte di essi si svolge tuttavia in casa della sposa.¹⁰² Avviene la stessa cosa presso i Serbi di Lusazia: dopo la ripetizione del banchetto nuziale in casa dello sposo, la sposa deve salire nel talamo in presenza di testimoni, come aveva fatto in casa propria.¹⁰³ In Volinia il secondo banchetto in casa dello sposo deve avere la medesima composizione e la medesima lista delle vivande di quello in casa della sposa.¹⁰⁴

Vi sono momenti del rito nuziale slavo che riescono inspiegabili senza il precedente della residenza matrilocale. In quasi tutte le nozze a sede patrilocale, la sposa è tenuta dal decoro a mostrarsi riluttante ad abbandonare la casa paterna, a fingere di fuggire, a nascondersi e a piangere al momento della separazione dai genitori. Anche la sposa slava fugge o al momento del fidanzamento o a quello dell'arrivo del corteo dello sposo, si nasconde presso dei vicini, dietro la stufa e, in Polonia, in chiesa dietro l'altare.

Molto più raro è che a simulare la fuga sia lo sposo. Nel governatorato di Saratov, invitato dal « družko » a entrare nella casa della sposa per presenziare al rito dell'imposizione della cuffia, lo sposo prende la fuga e bisogna dargli la caccia, « lovit' molodogo ». ¹⁰⁵ Lo Smirnov attribuisce il costume a degli immigrati ucraini e il Piprek lo segnala come ucraino.¹⁰⁶ Quando in Ucraina i « bojari » o padrini dello sposo arrivano in vista della di

⁹⁹ Rybskij Th., *Svadebnye obrjady i pesni v m. Makove, Kameneckago uezda*, « Živst. », V, 1895, pp. 224-233.

¹⁰⁰ Kolberg O., *Wołyn, Obrzędy, melodye, pieśni*, Kraków, 1907, p. 226.

¹⁰¹ Nikol'skij N. M., *op. cit.*, p. 47.

¹⁰² Sumcov N. F., *O svadebnych obrjadach, preimuščestvenno russkich*, Char'kov, 1881, pp. 4-5.

¹⁰³ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden*, II, pp. 236, 240; Schneeweis E., *Feste u. Volksbräuche d. Sorben*, Berlin, 2^a, 1953, pp. 47-50.

¹⁰⁴ Kolberg O., *Wołyn*, pp. 32, 46.

¹⁰⁵ Minch A. N., *Narodnye obyčaj*, ZGO OE, XIX, vyp 2, 1890, p. 124.

¹⁰⁶ Smirnov A., *Očerki*, Moskva, 1878, p. 139; Piprek J., *Slaw. Brautwerbung*, p. 45.

lui casa per formare il corteo che andrà a prelevare la sposa, lo sposo fugge per tre volte e solo alla terza fa in modo di lasciarsi catturare.¹⁰⁷ Talora sono i genitori stessi della sposa che lo inseguono con bastoni e lo costringono a entrare in casa loro.¹⁰⁸ In Prussia nel XVII secolo gli sposi usavano fuggire durante lo svolgimento del rito nuziale.¹⁰⁹ Lo sposo fugge a Rzeszów, in Polonia, e le compagne della sposa lo devono catturare perché senza la sua presenza non si può mettere la cuffia alla nuova maritata.¹¹⁰ Secondo lo Smirnov i genitori della sposa ucraina invitano la figlia a legare il fazzoletto alla cintura dello sposo e a tirarlo in casa,¹¹¹ ma a Dupnica, in Bulgaria, lo sposo si strappa per tre volte questo fazzoletto dalla cintura e se lo getta dietro le spalle,¹¹² come fa la sposa slava e finnica con la cuffia delle maritate. Fughe di sposi sono segnalate dal Piprek anche in Serbia dove, al momento dell'ingresso nella casa maritale della nuova sposa, vanno a nascondersi nel fienile.¹¹³ La fuga dello sposo è costume anche dei Mordvini.¹¹⁴

Per accertare che la fuga degli sposi risale a epoca di nozze matrilocali sarebbe necessaria una ricerca particolare. È più probabile che si tratti di un'imitazione da parte dell'uomo degli obblighi e della condizione della donna, tipica delle società matriarcali. In Bulgaria, per esempio, c'è l'uso che lo sposo premi con un dono la castità della nuova sposa, ma se la sposa è una vedova, tocca a lei ricompensare il marito della mancata illibatezza.¹¹⁵ In Galizia occidentale la sposa viene fatta sedere sulla madia del pane,¹¹⁶ ma in Ucraina è lo sposo che deve sedersi sulla madia, e guai se lo facesse non avendo osservato la castità prematrimoniale! Getterebbe nella disperazione i suoi genitori e attirerebbe sul suo capo le più gravi sciagure.¹¹⁷

Non è solo il luogo, ma anche il momento della consumazione del matrimonio che imbarazza gli studiosi delle nozze slave. Avviene che invece che alla fine del rito, gli sposi vengano fatti coricare al principio e prima del banchetto, sia in Russia che in Montenegro e presso i Serbi di Lusazia. Solo la consumazione dell'atto rende esecutivo (come abbiamo detto) il contratto matrimoniale e agli occhi del popolo non si può festeggiare un matrimonio che non abbia avuto effettuazione. D'altra parte gli Slavi conservano tracce vistose di una frequentazione intima tra fidanzati prima delle nozze. Nel governatorato di Perm' si dice che una ragazza « fidanzata » è come « sposata », « sosvatannaja čto obvenčannaja ». ¹¹⁸ Nella

¹⁰⁷ Questo episodio ricorda i costumi nuziali di certe regioni della Nuova Guinea dove gli sposi vengono rapiti dalle famiglie delle nubili. Presso i Garo dell'Assam (Abengs e Matabengs) il giovane può respingere la ragazza che ha chiesto la sua mano. Se i genitori lo costringono alle nozze, fugge e si nasconde per due volte. Se lo fa una terza volta, si rinuncia a ricarlo e il matrimonio non ha luogo. In Nuova Zelanda il giovane si lagna coi genitori che, in vista del matrimonio, lo rinchiudono: Che cosa ho fatto che volete darmi moglie? (Thurnwald R., *Die menschl. Gesellschaft*, II, p. 106 e « Heirat » in Ebert, *Reallex.*, V, pp. 257-258). Lo sposo fugge anche presso gli Abchazi del Caucaso.

¹⁰⁸ Tereščenko, *op. cit.*, II, pp. 581-582.

¹⁰⁹ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 142, nota 1.

¹¹⁰ Saloni A., *Lud rzeszowski*, PAU, Mater, X, 1908, p. 103.

¹¹¹ Smirnov A., *Očerki*, loc. cit.

¹¹² Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXI, 1914, p. 65.

¹¹³ Piprek Jo., *op. cit.*, pp. 135, 145, 146.

¹¹⁴ Majnov VI., *Očerk jur. byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, pp. 88, 101.

¹¹⁵ Piprek J., *op. cit.*, p. 186.

¹¹⁶ Kosiński WI., *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, PAU, Mater, VII, 1904, p. 61; świętek, *Borowa*, PAU, Mater, VII, 1904, p. 115.

¹¹⁷ Piprek Jo., *op. cit.*, p. 146.

¹¹⁸ Smirnov A., *Očerki*, p. 251.

regione di Kiev, avvenuto il fidanzamento, gli invitati tornano a casa loro e i due fidanzati vanno a dormire insieme in un fabbricato ausiliario « come vuole la legge » (*kak zakon velit*). Anche in altre località dell'Ucraina il fidanzato va ogni notte a dormire con la fidanzata, senza tuttavia entrare con lei in relazioni coniugali.¹¹⁹ Secondo il Piprek, scambiati i doni di fidanzamento, i fidanzati vengono chiusi nella « komora » per tutta la sera. Nella regione di Char'kov il giovane è invitato dai genitori della ragazza ad andare a letto con la figlia.¹²⁰ È la madre stessa che prepara il giaciglio, raccomandando loro di conservare l'innocenza.¹²¹ Anche in Serbia esistono casi di tolleranza di rapporti intimi tra fidanzati.¹²² Nell'Omolje tutto è permesso tra fidanzati dopo la « prosidba » o domanda di nozze.¹²³ Nella Poglizza una ragazza che ha data la parola (« vira », per « vjera ») è come se fosse sposata: « je divojka kad je viru dala, sve jednako ka' da je vinčana ». ¹²⁴ Presso certi croati dell'Erzegovina, dello sposo che pernotta in casa della sposa, si dice: « sjedi uz punicu », « sta dalla suocera ». ¹²⁵ In Slovacchia l'intimità tra fidanzati era ammessa solo col permesso dei genitori che, ai tempi del Piprek, la vietavano. ¹²⁶ Sono poche le località bulgare che tollerano questa frequentazione ¹²⁷ e, in ogni caso, solo dopo il cosiddetto « grande fidanzamento » che può durare due o tre anni. È sempre il fidanzato che viene a visitare la fidanzata. Se la fidanzata osasse pernottare prima delle nozze in casa del fidanzato, verrebbe derisa. ¹²⁸ La conclusione alla quale era giunto il Piprek, che l'unione sessuale rappresentasse presso gli Slavi l'atto principale del fidanzamento, è poco sicura perché sia in Belorussia che in Ucraina i promessi sposi devono astenersi dal compiere atti irreparabili e da nessun luogo si ha notizia che spose slave si presentino alle nozze in stato di gravidanza. Ma il fatto che la convivenza fosse ammessa solo dopo una promessa di nozze (la « prosidba » in Serbia, le « zapoiny » in Ucraina, il « grande fidanzamento » in Bulgaria), cioè dopo un impegno dal quale non si poteva recedere, fa supporre che, effettivamente, in passato le relazioni tra fidanzati fossero complete e che si tratti di un antico costume di matrimonio instabile o condizionato che diveniva definitivo solo in caso di riuscita, cioè di gravidanza. In origine i giovani si univano, all'insaputa dei genitori e senza testimoni, in luogo appartato e durante certe festività istituite a tale scopo, annunciando la loro decisione e la loro scelta alle famiglie a cose compiute. Seguiva un periodo più o meno lungo di frequentazione prematrimoniale che si concludeva con le nozze. ¹²⁹

¹¹⁹ Smirnov A., *op. cit.*, p. 255.

¹²⁰ Piprek J., *op. cit.*, pp. 25, 27.

¹²¹ Zawistowicz-Kintopfowa K., *op. cit.*, pp. 16-17; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volkskunde*, p. 307; Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 88.

¹²² Schneeweis E., *Grundriss*, p. 86.

¹²³ Milosavljević G. M., *Srpski nar. običaji iz sreza Omoljskog*, *SeZb*, XIX, 1919, pp. 135, 137; Filipović M. S., *Galipoljski srbi*, Beograd, 1946, pp. 90-91.

¹²⁴ Ivanišević Fr., *Poljica*, *ZbNž*, VIII, 1903, p. 298.

¹²⁵ Kulišić Š., *Matrilokalni brak*, *GzMS*, 1956, p. 60.

¹²⁶ Piprek J., *op. cit.*, p. 100.

¹²⁷ Zawistowicz-Kintopfowa K., *op. cit.*, p. 18.

¹²⁸ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, *ZfvWR*, XXXI, 1914, p. 272.

¹²⁹ Questa usanza era diffusa nell'antica Cina (Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, pp. 192-193) e ancora oggi tra i Lolo e i Miao, i Longkian di Formosa, le tribù tangute del Kansu, gli antichi Sien-pi della Cina nord-orientale e della Mongolia, nella Cambogia, nel Laos, presso i Kai di Birmania, nelle regioni dell'Himalaja e del Tibet e presso i Naga dell'India posteriore. Lo studio delle feste che aprivano questa stagione di libertà nuziale, fatto dal Granet, dallo Schotter e soprattutto dal Vannicelli, fa supporre che si tratti di costumanze matriarcali con

Trovando questa frequentazione tra fidanzati presso i Tagiki montanari (il costume è detto « kingol'-bozi »), il Kisljakov lo interpretò come una sopravvivenza di nozze matrilocali.¹³⁰ La Suchareva osservò che, dopo un breve soggiorno in casa del marito, la sposa turcomanna ritorna presso i suoi genitori in attesa che il marito perfezioni il pagamento del « kalym » (prezzo della sposa), e non sempre il passaggio definitivo della sposa nella casa del marito coincideva con questo pagamento. La sposa era tenuta ad abitare un anno in casa dei genitori e a partorirvi il primo figlio. Durante questa permanenza riceveva la visita notturna del marito. Questa usanza è diffusa in tutta l'Asia centrale, specialmente presso gli Ujguri, certi gruppi Tagiki e alcune nazioni del Caucaso.¹³¹ Nel XVIII secolo tra i Circassi dell'Ural « i futuri sposi potevano senza conseguenze godere delle libertà che altrove non sono permesse che dopo la celebrazione del matrimonio. Bisognava però che tutto fosse tenuto in segreto ».¹³²

Anche gli Estoni, i Mordvini e gli Ostjaki permettevano ai fidanzati di convivere, ma, come in Bulgaria, solo dopo il secondo fidanzamento, cioè dopo che la fidanzata aveva bevuto l'acquavite offertale dal fidanzato. Da quel momento il giovane aveva diritto di dormire con la fidanzata e di prendere conoscenza dei suoi vezzi « con perfetta innocenza » e in ogni caso senza dar luogo a concepimento. Vi erano località dell'Estonia in cui il fidanzato « doveva » venire a coricarsi con la fidanzata ogni sera, anche se aveva da percorrere trenta verste.¹³³ Questa frequentazione era matrilocale anche presso i Mordvini e gli Ostjaki.¹³⁴ Il ritardo del passaggio della sposa nella casa del marito, la dislocalità temporanea (anche prolungata) dei nuovi sposi e il diritto di frequentazione maritale in sede matrilocale, sono tutti costumi che risalgono, molto probabilmente, ad antiche usanze nuziali che sopravvivono oggi solo in giochi e festività del sud-est asiatico.¹³⁵

significati di fecondità (Koppers W., *Die Frage des Mutterrechtes und des Totemismus im Alten China*, « Anthropos », XXV, 1930, pp. 983-985; Doutreligne D., *Contributions à l'étude des populations Dïoy au Lang Long*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 168-172; Schotter A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou*, « Anthropos », IV, 1909, p. 344; Vannicelli L., *La Religione dei Lolo*, Milano, 1944, pp. 110, 112, 114, 118; stesso, *Les fêtes des fiancailles et l'amour des fiancés chez les peuples de l'Extrême-Orient*, « Intern. Archiv of Ethnology », XLVIII, 1955, pp. 178-188). Vedi inoltre: Strzoda W., *Die Li auf Hainan und ihre Beziehungen zum asiatischen Kontinent*, ZfE, XLIII, 1911, pp. 202-203; Huyen van Nguen, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, Paris, 1934, pp. 189-190, 200, 214; Führer-Haimendorf Chr., *Völker und Kulturgruppe im westlichen Hinterindien*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 429; Haberlandt A., *Die Himalayaländer*, in Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, II, 1923, p. 454.

¹³⁰ Kisljakov N., *Sem'ja i brak u Tadžikov*, KSIE, XVII, 1952, pp. 77-78.

¹³¹ Suchareva O. A., *Drevnie čerty v formach golovnyh uborov narodov Srednej Azii*, « Sredneaziatskij etnogr. Sbornik », I, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXI, 1954, pp. 317-321.

¹³² Pallas V. S., *Viaggi in diverse parti dell'imperio russo*, Milano, 1816, I, p. 192.

¹³³ Schröder L., *Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderen finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker*, Berlin, 1888, pp. 196, 198, 228.

¹³⁴ Majnov VI., *Očerki jurid. byta Moravy*, pp. 53, 63, nota 87; Voronov A. G., *Juridičeskie obyčaji Ostjakov*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 42.

¹³⁵ Queste usanze, sebbene più antiche della fondazione dell'impero cinese, sono tuttavia etnologicamente recenti poiché risultano sorte in culture matriarcali per favorire unioni esogamiche tra villaggi limitrofi dentro il cui ambito le nozze erano vietate. È superfluo rilevare che culture a forte impronta patriarcale non tollerano questi costumi e li considerano poco meno che sacrileghi. In Albania non avviene mai che una ragazza si mariti in casa del proprio padre, né mai che il marito venga ad abitare da lei (Cozzi E., *La donna albanese*, « Anthropos », VII, 1912, pp. 323, nota 2, 326). In Cina quando gli sposi arrivavano in visita in casa dei genitori della sposa, lo sposo doveva ripartire prima di notte perché non si ammetteva che egli potesse albergare in casa della sposa (Massip Jaime P., *Del matrimonio cinese*, « Anthropos », II, 1907, p. 721). Sono numerosi i popoli che, ormai intinti di patriarcato, sembrano più tollerare che permettere le visite matrilocali del marito, ed esigono (come i Circassi) che esse avvengano in segreto.

Il primo tentativo che l'uomo compie per liberarsi dalla servitù matrilocale consiste nell'ottenere che i suoceri riconoscano il lavoro da lui prestato in casa loro come un compenso per la concessione della mano della figlia. Sono le cosiddette nozze per servizio (Dienstehe, Bride-service): il celibe aspirante alle nozze si presta ad entrare nella famiglia dei futuri suoceri e a rimanervi (come celibe o come coniugato) un numero pattuito di anni, con l'intesa che, trascorso questo periodo, egli potrà condurre la sposa in casa propria. Padre Schmidt interpreta il servizio nuziale come una dissoluzione del matriarcato.¹³⁶ Il periodo di servizio nuziale è seguito altrettanto frequentemente da nozze matrilocali che da nozze patrilocali. Si deve inoltre rilevare che il servizio, se concede al marito il diritto di condurre con sé la moglie, non gli riconosce ancora nessuna potestà sulla prole che può rimanere di pertinenza del gruppo della madre. Le culture patriarcali, che pagano per la sposa il prezzo convenuto all'atto della stipulazione delle nozze, non conoscono il costume del servizio matrimoniale.

Nel villaggio di Strpci, presso Prnjava (Bosnia) era uso che un celibe povero prendesse servizio per il solo sostentamento presso un coniugato più agiato, con l'accordo che alla fine del servizio il padrone lo avrebbe ammogliato con una donna della sua famiglia o con un'altra ragazza.¹³⁷ Il giovane che presta servizio a queste condizioni rimane per lo più nella casa del suocero. Le notizie che lo Schneeweis, il Klarić e il Lang danno del servizio nuziale serbo-croato sono analoghe a quelle del Lilek.¹³⁸ Che un giovane garzone che si dimostra « capace e laborioso » venga adottato come genero avviene anche nella Banja, nella Skopska Crna Gora e presso i Drobñjaci dell'Erzegovina.¹³⁹ Da Samobor il Lang riproduce una filastrocca giocosa di un giovane che serve il primo anno per una gallina, il secondo per un'anitra, il terzo per un'oca, ecc. e il decimo per una ragazza:

Deset leto sem služil...
Sem dekle razlužil.¹⁴⁰

Abbiamo raccolto dalla Croazia, dalla Piccola e Grande-Polonia, dalla Lusazia, dall'Ucraina occidentale e dalla Belorussia quindici varianti di questo canto popolare¹⁴¹ che il Tetzner dà come conosciuto a tutti gli Slavi occidentali. I giovani Kaszubi e Lettoni prestano servizio presso i proprietari di cui progettano di sposare le figlie e nei « dainos » lituani si racconta

¹³⁶ Schmidt W., *Das in der "Dienstehe" abgelöste Mutterrecht*, "Heimat und Humanität", « Festschr. f. K. Meuli », Basel, 1951.

¹³⁷ Lilek E., *Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 299.

¹³⁸ Schneeweis E., *Grundriss*, p. 85; Klarić J., *Kralje u turskoj Hrvatskoj*, ZbNž, VI, 1901, p. 250; Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVII, 1912, p. 132.

¹³⁹ Jovanović Lju., *Banja*, SeZb, XXIX, 1924, p. 53; Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, p. 337; Luburić A., *Drobñjaci pleme u Hercegovini*, Beograd, 1930, pp. 178, 179, 182.

¹⁴⁰ Lang M., *Samobor*, p. 360.

¹⁴¹ Andrić N., *Zenske pjesme*, Zagreb, II, 1914, p. 112; Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden*, I, p. 345; Połaczek St., *Wieś Rudawa*, Bibl., « Wisły », IX, 1892, p. 193; Pawłowicz Br., *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, PAU, Mater., I, 1896, p. 264; Saloni A., *Lud tańcuski*, PAU, Mater., VI, 1903, p. 272; stesso, *Lud rzeszowski*, PAU, Mater., X, 1908, p. 190; stesso, *Zaścianka szlachta polska w Delejewie*, PAU, Mater., XIII, 1914, p. 100; Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., XI, 1910, p. 224; Z. S., *Dalsze przyczynki do etnografii wielkopolskiej*, PAU, Mater., XII, 1912, pp. 118, 131; Dowojna-Sylwestricz M., *Teksty szlachty żmudzkiej*, « Wisła », II, 1888, p. 317; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 1367, 1929; Dobrowojskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, O. II, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894, p. 200; Kaminskij V., *Materialy dlja charakteristiki malorusskich gorov Podol'skoj gubernii*, « Živst. », XII, 1902, p. 87; Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 272; Bezsonov P., *Belorusskija pesni*, Moskva, 1871, p. 86.

che, di ritorno dal servizio militare, il giovane prende per dieci anni servizio in casa altrui per guadagnarsi la mano della sposa.¹⁴²

In passato il servizio matrimoniale era in vigore anche nell'Albania settentrionale per influsso slavo.¹⁴³ Presso i Finni è provato dal Kalevala (Runo XXV). In finnico « sulhanen » (estone « suelane », « sulane ») significa sposo, ma in livone « sulli » è il bracciante e il servitore (v. lettone « sullainis » e slavo « sluga »).¹⁴⁴

Praticavano servizio matrilocale i Samoiedi europei¹⁴⁵ e i Lapponi.¹⁴⁶ La matrilocità temporanea degli Ostjaki può essere assimilata a servizio maschile.¹⁴⁷

Presso gli Slavi si verificano casi di servizio reciproco o di servizio solo femminile. In Galizia e in Dalmazia (is. di Gravosa, Dugi Otok) i giovani fidanzati si aiutano reciprocamente nei lavori delle rispettive famiglie.¹⁴⁸ La fidanzata ceca si recava sovente a lavorare nella casa del fidanzato.¹⁴⁹ A Popovo Polje vi erano « zadruge » bisognose di mano d'opera che prendevano in casa una ragazza come « najmnica » e poi la maritavano come se fosse una ragazza della famiglia, ma con una dote solo di beni mobili.¹⁵⁰ Nella Bosanska Krajina e nella Dalmazia settentrionale si davano casi in cui la ragazza passava a risiedere in casa del futuro sposo subito dopo il fidanzamento. Il matrimonio aveva luogo più tardi, per lo più dopo la nascita del primo figlio. Se non si giungeva al matrimonio, la ragazza riceveva un compenso « per il nolo ». ¹⁵¹ Anche in Polonia (come abbiamo veduto) una ragazza poteva recarsi a servizio presso una famiglia forestiera per guadagnarsi un marito.¹⁵² In Russia un contadino fidanzò una ragazza con uno dei suoi figli e la prese in casa col corredo prima delle nozze, trattenendola per quattro settimane e facendola lavorare. Poi la congedò non essendone contento, dichiarando di non volerla maritare al figlio.¹⁵³ Nella Poglizza uno spatatino tenne una ragazza « naprovu » per vedere se partoriva un figlio maschio, « 'oće li rodit muško dite ». ¹⁵⁴

Questo « servizio » femminile non è che la forma patrilocale del prematrimonio tra fidanzati. Anche qui la nubile è sottoposta a una prova di fecondità, ma l'attesa della gravidanza non è più matrilocale e accompagnata da visite periodiche del futuro marito, ma patrilocale, con l'ingresso provvisorio della nubile nella casa dei futuri suoceri. L'area del servizio femminile (India posteriore, Assam, Tonchino e Yao della Cina meridionale) è più ristretta, ma contenuta in quella delle preunioni tra fidanzati. Anche presso gli Slavi meri-

¹⁴² Tetzner Fr., *op. cit.*, pp. 59, 158, 191, 467.

¹⁴³ Nopcsa F., *Die Herkunft des nordalbanischen Gewohnheitsrechtes des Kanun Lek Dukadžinit*, ZfvWR, XL, 1923, pp. 372-373, 375.

¹⁴⁴ Ahlqvist, *Kulturwörter*, p. 70.

¹⁴⁵ Kolyceva E. I., *Nency evropejskoj Rossii v konce XVII - načale XVIII veka*, « Sovetn. », 2, 1958, p. 85.

¹⁴⁶ Efimenko A. Ja., *Juridičeskie obyčaji Loparei, Korelov i Samoedov Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, VIII, 2, 1878, p. 24.

¹⁴⁷ Patkanov S., *Starodavnaja žizn' Ostjakov*, « Živst. », III, 1891, p. 93; Karjalainen K. F., *Ostjakisches Wörterbuch*, Helsinki, 1948, p. 171, cit. da: Vilkuina A., *Das Verhalten der Finnen*, FFC, 164, 1956, p. 35.

¹⁴⁸ Udziela S., *Dwory*, PAU, Prace, IV, 1, 1927; Gavazzi M., *Prilog jadransko-dinarskom kulturnom profilu zadarskoga područja*, Zadar, 1958, p. 21.

¹⁴⁹ Piprek Jo., *op. cit.*, p. 89.

¹⁵⁰ Mičović Lj., *Život i običaji Popovaca*, ScZb, XXIX, 1952, p. 127.

¹⁵¹ « Najam », Schneeweis E., *Grundriss*, p. 86.

¹⁵² « ... ma służbie za dziewczkę, względnie za parobka », v. Górski Jo., *op. cit.*, p. 163.

¹⁵³ Sumcov A., *Očerki semejnych otnošenij*, p. 96.

¹⁵⁴ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 249.

dionali e orientali questo costume (poco diffuso) si presenta come una fase introduttiva e di noviziato della futura sposa, previsto dal costume e tollerato o permesso dalla di lei famiglia. Dove esiste, questo « matrimonio a prova » è considerato regolare e approvato dalla comunità.¹⁵⁵ Per la durata di questo periodo la nubile si trova in istato di ingaggiata, ma non ancora di sposa, in un « ambiguous social states neither married nor unmarried », come si esprime il Leach dell'analogia situazione della novizia birmana.¹⁵⁶

Ancora in tempi recenti presso gli Slavi orientali e meridionali la sposa non era considerata tale che dopo la nascita del primo figlio. Nel distretto di Kadnikov (Vologda) durante il primo anno di matrimonio la sposa non poteva disporre in nessun modo dei beni della famiglia. Le veniva assegnata una striscia di terreno per la coltivazione del lino, ma doveva farlo con sementi e utensili propri, portati da casa sua.¹⁵⁷ In altre località della Russia il suocero non riconosceva alla sposa qualità di nuora e non le permetteva di lavorare per la famiglia prima della mietitura.¹⁵⁸ Nella Djevdjelija per un anno dalle nozze la « mlada » o « nevesta » non poteva né filare, né tessere, né per sé, né per il marito, ma prendeva il necessario da casa propria.¹⁵⁹ A Popovo Polje, in Bosnia, filava la lana portata da casa sua.¹⁶⁰ Marito e moglie non si rivolgevano la parola pubblicamente per un anno presso i Kuči del Montenegro.¹⁶¹ In generale la sposa serbo-croata doveva conservare nei primi tempi un contegno « silenzioso » e da schiava.¹⁶² In Erzegovina in presenza di uomini, doveva baciare loro la mano e ritirarsi.¹⁶³ Presso Ragusa il trascorrere di questo periodo è detto « nevovanje », da « neva », sposa.¹⁶⁴ In Slavonia durava cinque mesi o fino al primo parto ed era detto, come in Dalmazia, « mladovanje », da « mlada », giovane sposa.¹⁶⁵ In Volinia si dice che la giovane donna « molodije », amoreggia: « Za choroszym czolowikom žinka molodije ». ¹⁶⁶ In russo « nevestit'sja » significa per una ragazza divenire « nevesta » (sposa) e « obabit'sja » divenire « baba », cioè madre; si dice « molodka obabilas' », « la sposa (la "molodka", la "mlada") ha partorito ». ¹⁶⁷ A Imljani, in Bosnia, si dice « pobabiti »: « žena pobabila », « la moglie ha partorito ». ¹⁶⁸ In certe regioni della Serbia la sposa è solo « sposa » e diviene moglie (žena) col passare degli anni: finché è « mlada » non può impastare il pane. Per poterlo fare deve attendere di divenire « žena ». ¹⁶⁹ Oppure è « odiva », nome che viene dato dai familiari della sposa alla figlia data a marito, e diviene « mlada » o « nevesta » dopo due o tre anni. ¹⁷⁰

¹⁵⁵ Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, p. 143.

¹⁵⁶ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, p. 75.

¹⁵⁷ Sustikov A., *Pravo semejnjoj i ličnoj sobstvennosti sredi krest'jan Kadnikovskago uezda*, « Živst. », XIII, 1909, pp. 57-58.

¹⁵⁸ Tereščenko A., *op. cit.*, T. V, p. 109.

¹⁵⁹ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazii*, SeZb, XL, 1927, p. 267.

¹⁶⁰ Mićović Lj., *op. cit.*, p. 201.

¹⁶¹ Erdeljanović Jo., *Kuči pleme*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 281.

¹⁶² Krauss F. S., *Volks Glaube und religiöser Volksbrauch der Südslaven*, Münster i. W., 1890, p. 8.

¹⁶³ Palunko V., *Ženidba, običaji u Popovu u Hercegovini*, ZbNž, XIII, 1908, p. 264.

¹⁶⁴ Nevovanje, Status sponsae, Vuk., *Lex*.

¹⁶⁵ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, IV, 1899, p. 54 e II, 1897, p. 327; Arđalić V., *Obitelj u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906, p. 189.

¹⁶⁶ Kolberg O., *Wołyń, obrzędy, melodye, pieśni*, Kraków, 1907, p. 226.

¹⁶⁷ Balov A., *Narodnyj govor v Pošečonskom uezde, Jaroslavskoj gub.*, « Živst. », III, 1893, p. 511; Daľ, *Slovar'*.

¹⁶⁸ Kajmanović R., *Narodni običaji*, GzMS, XVII, 1962, p. 149.

¹⁶⁹ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, pp. 107, 303.

¹⁷⁰ Lalević B. i Protić J., *Vasojevići*, SeZb, V, 2, 1903, p. 558.

In Montenegro la sposa è « nevesta » finché ha partorito.¹⁷¹ In certe zadrughe della Croazia la nuova sposa non poteva essere massaia (reda) della casa, ma solo un'aiutante, prima che fosse trascorso un anno dalle nozze.¹⁷² Il Brückner rileva che l'obbligo del silenzio è solo della sposa slava. « Le altre nazioni indoeuropee non conoscono tali divieti ».¹⁷³

La sposa designata slava che convive col marito senza godere della considerazione di moglie, conserva questo stato per volere proprio e della sua famiglia. Essa si ritiene ancora appartenente alla propria famiglia, e non a famiglia forestiera. È solo col tempo, dopo che fu costituita in tutto il suo rigore la grande-famiglia maschile, che questa sua condizione di libera prese aspetti di inferiorità e di soggezione. In origine non era così. Quella prima unione era revocabile e i genitori della sposa si riservavano il diritto di richiamare la figlia se essa non si trovava bene in casa del marito o se il genero non si comportava a dovere.¹⁷⁴ « Voz'memo tja nazad s soboju », « ti riprenderemo indietro con noi », dicevano i genitori ucraini alla figlia all'atto della partenza.¹⁷⁵

In Slavonia la « mlada » non vestiva da sposa, ma portava la gonna con un lembo alzato e fissato alla cintura per notificare il suo stato.¹⁷⁶ È costume generale di queste spose designate russe e slavo-meridionali di andare a capo scoperto come le nubili o di portare il copricapo delle ragazze.¹⁷⁷ L'uso è antico poiché ne dava notizia il Melezio nel XVII secolo: « Cum sponsa ad lectum ducenda est... mulieres imponunt ei sertum niveo linteolo adornatum, quod mulieres gestare licet donec filium peperint. Tamdiu enim uxores pro virginibus se gerunt ».¹⁷⁸ In Serbia la sposa porta lo « smiljevac », cioè il copricapo delle nubili, in chiesa e in visita fino al primo parto,¹⁷⁹ oppure mette la pezzuola delle ragazze o veste addirittura da ragazza.¹⁸⁰ Solo dopo aver partorito depone le penne di pavone che ornano il copricapo.¹⁸¹

Troviamo gli stessi costumi presso quelle medesime nazioni che ammettono rapporti prenuziali tra fidanzati: la giovane sposa turcomanna porta un copricapo che non è né da sposa, né da ragazza,¹⁸² la donna circassa metteva la pezzuola bianca delle maritate solo dopo la nascita del primo figlio,¹⁸³ la sposa Miao della Cina meridionale si pettinava da ragazza finché non aveva figliato.¹⁸⁴ Questa pettinatura e questo copricapo sono il segno della libertà della nubile: in Russia la sposa designata continuava a frequentare il « chorovod » e le « posidelki »,

¹⁷¹ « Nevjesta... nevuje koliko da se je tu rodila », Jovičević A., *Narodni život i običaji, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 35.

¹⁷² Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadrughe*, Zagreb, 1960, p. 32.

¹⁷³ Brückner A., *Stownik etymol.*, sub « nevesta ».

¹⁷⁴ Pavlović Je. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 11; Rovinskij N., *Cernogorija v eju prošlom i nastojajšem*, SPb, T. II, 2, 1901, p. 301.

¹⁷⁵ Sumcov N. F., *O svadebných obrjadach*, p. 33.

¹⁷⁶ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 452.

¹⁷⁷ Putincev A., *O govore v mestnosti Chvorostan', Voronežskoj gub.*, « Živst. », XV, 1906, p. 114; Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 430.

¹⁷⁸ *Meleti Epistola ad Georgium Sabinum de Religione et sacrificiis veterum Borussorum, Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, p. 184.

¹⁷⁹ Pavlović Jo., *op. cit.*, SeZb, XXII, 1921, p. 76; « Smiljevac » da « Smilj », « Gnaphalium arenarium », v. Boué A., *Itinéraires*, II, p. 150.

¹⁸⁰ Filipović M. S., *Visočka Nabija*, SeZb, XLI, 1949, p. 175; Petrović VI. P., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 255; Klarić J., *op. cit.*, pp. 78, 262; Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 256.

¹⁸¹ Truhelka Č., *Die phrygische Mütze in Bosnien*, WMaBH, IV, 1896, p. 515.

¹⁸² Suchareva O. A., *op. cit.*, p. 317.

¹⁸³ Rittich A. F., *Die Ethnographie Russland's*, Peterm. Mitt., 54, 1878, p. 7.

¹⁸⁴ Weng-kiang, *Notizen von einer gemächlichen Fabrt in Südchina*, « Anthropos », XXIX, 1954, p. 658 ss.

cioè le danze e le riunioni amorose della gioventù,¹⁸⁵ e altrettanto faceva in Serbia e in Slavonia dove la sposa che non ha figliato può partecipare alle danze giovanili (kolo), mentre ne è esclusa la ragazza madre. In Slavonia danza pubblicamente finché i figli non sono cresciuti e cessa di partecipare al « kolo » solo quando si copre il capo e diviene « žena ». Al « kolo » può prendere parte anche il marito finché la sposa « mladuje », ma solo in presenza di lei.¹⁸⁶

Nelle regioni dell'Asia sud-orientale dove, come si è detto, la sposa temporanea non passava in casa del marito che dopo aver partorito,¹⁸⁷ essa godeva di una tale libertà di rapporti sessuali che i mariti Lolo e Tho disconoscevano la paternità del primo figlio e nominavano primogenito il secondo nato.¹⁸⁸ Forse è per il medesimo motivo che gli Ostjaki non riconoscevano alla sposa stato di moglie che dopo il secondo parto.¹⁸⁹ Il finnico chiama la sposa senza prole « nuorikko » (votjako « nooriko », estone « noorik », da « noori », giovane), nome che corrisponde a quello che si dà alla sposa designata dagli Slavi (molodaja, mloda, mlada, ecc.). La sposa mordvina depone il copricapo di ragazza (il « kyst' ») e mette quello di maritata (« šlygan ») dopo il primo parto. Prima di allora non siede a tavola e deve servire i convitati.¹⁹⁰ Solo col primo parto la sua persona comincia a contare in casa; quando il suo stato di gravidanza si rende evidente, le compagne la respingono dalle loro riunioni di danza.¹⁹¹ La nuova sposa votjaka frequenta danze e riunioni di nubili, senza riguardi al marito, fino alla gravidanza. Quando il suo nuovo stato diviene palese, le donne maritate cercano di toglierle di sorpresa il copricapo di ragazza (tatja) e di imporle quello delle maritate. Ma se la giovane sposa indovina in tempo le loro intenzioni e riesce a fuggire, prolunga il suo stato di libertà.¹⁹²

Prima di divenire patrilocali, le nozze matrilocali passano per una gamma di costumanze e di istituzioni di cui Slavi e Finni conservano tracce evidenti. L'iniziativa nuziale femminile, le unioni prematrimoniali tra fidanzati e la condizione di « servizio » della nubile sono costumi caratteristici di nazioni con divieti esogamici e esaltazione della fecondità muliebre. La fecondità femminile è una condizione così necessaria e ricercata da permettere alla nubile libertà, anticipazioni, movimenti e iniziative non previste dalle tradizioni indoeuropee.

¹⁸⁵ Tereščenko A., *op. cit.*, T. IV, p. 172.

¹⁸⁶ Lovretić Jo. i Jurić B., *Igra-kolo*, ZbNž, IV, 1899, pp. 92-93.

¹⁸⁷ Tai, Miao, Yao, Lolo, Kari, Kaceni, Annamiti, Tibetani del Kan-su, antichi cinesi e antichi giapponesi, v. Vannicelli L., *Fêtes des fiançailles*.

¹⁸⁸ Vannicelli L., *Fêtes des fiançailles*, p. 188.

¹⁸⁹ Voronov A. G., *Juridičeskie obyčaji Ostjakov zapadnoj Sibiri*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.

¹⁹⁰ Sachmatov A. A., *Mordovskij etnogr. sbornik*, SPb, 1910, p. 76.

¹⁹¹ Majnov VI., *Očerki juridičeskago byta Mordovy*, pp. 165, 70.

¹⁹² Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIX, 2, 1886, pp. 217-218.

Capitolo terzo

IL CLAN MATERNO

L'esistenza di un clan materno può oggi essere provata direttamente solo per una ristretta regione della Slavia sud-occidentale. Ma vi sono altre costumanze familiari, inconciliabili col diritto paterno, che sono largamente diffuse in tutto il territorio slavo e che irradiano sicuramente da un centro matriarcale non diverso da quello montenegrino.

Nell'antico diritto slavo erano necessarie due condizioni per l'esistenza della famiglia: la convivenza dei coniugi e la presenza di figli. I matrimoni sterili erano nulli e la morte di uno dei coniugi interrompeva il potere del sopravvissuto sui figli e li emancipava.¹

Una sospensione del vincolo matrimoniale poteva essere prodotta anche dall'assenza prolungata del marito. Se l'uomo si assentava dalla sede familiare per un lungo periodo di tempo, sia di volontà propria (motivi di lavoro) che per forza maggiore (servizio militare, deportazione, ecc.), la moglie cessava di far parte della famiglia. Poiché il marito costituiva il solo legame della sposa con la famiglia di lui, se egli viveva altrove (per esempio, in città), il vincolo matrimoniale « poteva essere interrotto facilmente e legalmente ». ² Nel governatorato di Kostroma un padre cacciò di casa la nuora vedova con un figlio, senza assegnarle la parte del marito. Ai suoi occhi aveva cessato di far parte della famiglia.³ Nel governatorato di Samara il suocero ha il diritto di separare dalla famiglia la nuora vedova con figli in tenera età, ma deve assegnarle la parte che le spetta, se non subito, quando i figli crescono e si sposano.⁴ Se la vedova è moglie di un soldato deceduto in servizio, la famiglia fa di tutto per cacciarla e disfarsene, anche se ha figli, ed essa deve chiedere protezione al « mir ». ⁵ Non è in terra slava che avrebbe potuto nascere il mito di Penelope. I fratelli dell'assente potevano dire alla sposa: « Tu, cognata, non sei più nostra perché non hai più nostro fratello ». ⁶ La moglie del soldato (soldatka) torna a casa propria e, in ogni caso, abbandona la casa dei suoceri.⁷ In Belorussia il marito che prevedeva di dover assentarsi a lungo, forniva bestiame e grano per il mantenimento dei figli, ma non per quello della moglie, come se, interrompendo la convivenza con lei, cessasse il suo obbligo di mantenerla. ⁸ In Grande-Russia erano

¹ Vladimirskij-Budanov A. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, pp. 406, 457.

² « ... eta sviaz' mozet po obyčaju narodnomu porvat'sja legko i zakonno », Pokrovskij F., *O semejnomo položenii krest'janskoj ženščiny v odnoj iz mestnostej Kostromskoj gubernii*, « Živst. », VI, 1896, p. 468.

³ Pokrovskij F., *O semejnomo položenii, krest'janskoj ženščiny v odnoj iz mestnostej Kostromskoj gubernii, po dannym volostnago suda*, « Živst. », VI, 1896, pp. 466, 468.

⁴ Matveev P. A., *Očerki narodnago juridičeskago byta Samarskoj gub.*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878, p. 30.

⁵ Id., *op. cit.*, p. 34.

⁶ « Ty bratova ne nasza, bo wze brata ne masz », Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1891, I, p. 78.

⁷ Makarenko A., *Smes'*, « Živst. », VII, 1, 1897, p. 127.

⁸ Dovnar-Zapol'skij M., *Očerki semejstv. obyčajnago prava Krest'jan Minskoj gub.*, EO, XXXII, 1, 1897, pp. 118, 119.

i genitori della sposa che prendevano a loro carico i di lei figli⁹ e custodivano la dote o ne chiedevano la restituzione.¹⁰ Nei canti popolari serbi una suocera rimanda la nuora ai di lei genitori, che l'hanno richiesta, perché il figlio era da lungo tempo lontano.¹¹ Chi commetteva adulterio con la moglie di un soldato era lasciato in pace perché « la moglie di un soldato era considerata separata dalla comunità del villaggio » (soldatka sčitaetsja vydelennoju ot sel'skogo obščestva) e perciò libera di comportarsi come credeva.¹² Nel Polesie la moglie di un soldato poteva avere molti amanti senza che il marito, al suo ritorno, gliene facesse rimprovero.¹³ In Polonia si ammetteva che la sposa di un marito assente non rimanesse fedele, e questo col consenso dei di lei genitori, « żeby gospodarka nie zmarniła », perché la casa non andasse in rovina,¹⁴ sia che la presenza di braccia maschili fosse considerata necessaria al buon andamento della fattoria, sia che si temessero per l'avvenire le conseguenze di un'insufficienza della prole. In Lituania i parenti di una vedova cercavano di persuaderla a prendere un secondo marito in casa (nadomnik) e se essa si rifiutava di passare a nuove nozze, la incitavano a una convivenza « sulla parola » (na wiare), considerando i figli che nascevano da questa unione come legittimi e idonei a ereditare alla pari dei figli legittimi, come figli di una medesima madre, anche se il patrimonio apparteneva al primo marito.¹⁵ In Polinesia la castità della moglie di un marito assente, magari per viaggio, è considerata addirittura sconveniente.¹⁶ Della medesima libertà gode, naturalmente, la vedova. In Slavonia la caccia che le vedove danno ai giovani celibi è paragonata alle acque della Sava che continuamente battono le onde.¹⁷ Sono soprattutto le ragazze che si lagnano di questa concorrenza.¹⁸

In altre parole, il costume popolare ammette che un talamo non frequentato renda disponibile la sposa, così come un campo non coltivato può essere occupato da un estraneo. Né la donna, né il campo devono rimanere improduttivi. È il costume che offre una spiegazione dello « snočačestvo » degli Slavi orientali e meridionali, cioè del diritto che si arroga il suocero di giacere con la nuora di un figlio impubere o assente. Non si tratta né di fragilità del vincolo matrimoniale, né di dissolutezza di costumi, ma della soddisfazione di un debito di fecondità. Infatti si osservano nello stesso tempo episodi eroici di fedeltà coniugale delle spose che, nel governatorato di Perm', seguivano volontariamente i mariti in esilio.¹⁹ La letteratura russa presenta esempi classici di ambedue le componenti del costume: Lev

⁹ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, pp. 287, 288.

¹⁰ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 205.

¹¹ Culinović F., *Narodno pravo*, Beograd, 1938, p. 415.

¹² Solov'ev E., *Prestuplenija i nakazanija po ponjatijam krest'jan Povolž'ja*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 291.

¹³ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze*, « Wisła », V, 1891, p. 330.

¹⁴ Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880-1914*, PME, X, 2, 1957, p. 187.

¹⁵ Witort Jan, *Slady ustroju matryarchalnego na Litwie*, « Wisła », XII, 1899, p. 510. La « soldatka » ritorna temporaneamente dai suoi genitori anche presso i Mordvini e i Ceremissi (Byhan A., *Die finnischen Völker*, in Buschan G., *Ill. Völkerkunde*, III, p. 937; Majnov VI., *Očerki jurid. byta Mordvy*, GO OE, XIV, vyp. 1, 1885, p. 151). Presso i Kirghizi un'assenza del marito per dodici mesi, anche per esilio, affrancava la moglie che poteva sposare un altro uomo (Izrazcov N., *Obyčnoe pravo, adat, Kirgizov Semirečenskoi oblasti*, EO, XXXIV, 3-4, 1897, p. 79).

¹⁶ Danielson B., *Love in South Seas*, trad. ital., Milano, 1957, p. 123.

¹⁷ Rajković Dj., *Srpske narodne pesme, ženske, u Slavoniji*, Novi Sad, 1869, p. 162.

¹⁸ Goetz L. C., *Volkslieder und Volksleben der Kroaten und Serben*, Heidelberg, 1937, II, p. 189 s.

¹⁹ « Ženičiny dobrovol'no sledujut v sylvku za muž'jami », « Permskie gub. Vedomosti », 2, 1897, in EO, XXXV, 4, 1897, p. 171.

Tolstoj racconta nel *Diavolo* la sua relazione a pagamento con una « soldatka » e Nekrasov canta nelle *Donne russe* l'eroismo delle mogli dei Decabristi che hanno accompagnato i mariti in Siberia.

Nelle società matriarcali la discendenza è determinata dalla madre, secondo l'antico adagio « fructus sequitur ventrem »; i Vasojevići del Montenegro dicono: « okle žena otle i djeca », « donde la madre di lì il figlio », cioè i figli appartengono alla parte della madre.²⁰ Non esiste un principio di legittimità della prole. Studiando la costituzione familiare dei Melanesiani delle isole Trobriand (con nozze patrilocali e avunculato), Bronisław Malinowski scriveva: « Non conosco un solo esempio nella letteratura etnologica in cui ai figli illegittimi, cioè ai nati da ragazze non sposate, spetti lo stesso trattamento e lo stesso stato sociale di quelli legittimi ». ²¹ Il Malinowski era nato a Cracovia e non aveva che da uscire dalle porte della sua città per trovare nei vicini villaggi della Galizia e della Slesia quello che non gli offrivano i trattati di etnografia. Quando presso Chełm si veniva a sapere che una ragazza era incinta si andava a gara a offrirsi come padrini del nascituro perché il padrinnaggio di un figlio naturale portava fortuna. ²² È vero che in Ucraina, nei Carpazi e in Slesia ci si affrettava a mettere alla ragazza incinta la cuffia delle maritate (d'onde il nome di « pokryta » e di « zawitka » che si dava alla nubile in tale condizione), ma questo atto non aveva, in origine, lo scopo di umiliarla, bensì quello di rendere pubblico il suo stato e di prevenire in tal modo un infanticidio che avrebbe richiamato sul villaggio le più gravi sciagure. ²³ Tra i Grandi-russi della Siberia la nascita di figli prima delle nozze non disonorava le ragazze, specie se erano maschi. Il padre della ragazza li amava come propri e diceva che uno sputo non insudicia il mare. Le ragazze stesse si mostravano indulgenti verso le compagne incinte. ²⁴ Quando la grande-famiglia belorussa si divideva, si conducevano questi figli da un parente, per esempio da uno zio, pregandolo di accoglierli e dicendo: « Ved' krov' naša, po sestry rodnoj », « è sangue nostro, di nostra sorella germana ». ²⁵ Nella famiglia in cui entravano, i figli illegittimi erano trattati come i propri. ²⁶ Sulla Raba da una madre che moriva intestata gli illegittimi ereditavano alla pari dei legittimi. ²⁷ Nel governatorato di Samara i figli naturali, particolarmente numerosi, erano sempre trattati come gli altri. ²⁸ Legittimi, naturali o adottivi, i figli sono tutti pareggiati nei diritti ²⁹ e « ricevono nell'eredità parti uguali a quella dei figli legali ». ³⁰

Questo trattamento è slavo comune, come si può vedere dalle ricerche del Bogišić e del

²⁰ Vešović R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935, p. 365.

²¹ Malinowski Br., *Sex and Repression*, trad. ital., p. 212.

²² « Bo im będzie wiodło », Pierzchala L., *Wierzenia ludu nad Wiarem*, « Lud », II, 1896, p. 335; Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, II, 1891, p. 164. Id. presso i Kaszuby (Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 461).

²³ Sumcov N. F., *Kulturnyj pereživaniya*, Kievskaja starina, XL, 1899, in « Wisła », VIII, 1894, p. 151; Saloni A., *Lud wiejski w okolicy Przeworska*, « Wisła », XL, 1897, p. 741; Witanowski M. R., *Pamięć o zmarłych*, « Wisła », VIII, 1894, p. 151; Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 79. Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, p. 213.

²⁴ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, pp. 114-115, 376.

²⁵ Teslenko N., *O semejnych deleżach Belorussov*, EO, VIII, 1, 1891, p. 121.

²⁶ Jeleńska E., *Wies Komarowicze*, « Wisła », V, 1891, p. 330.

²⁷ Świętek Jan, *Lud nadrabski*, « Wisła », XIII, 1899, p. 590.

²⁸ Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskago byta Samarskogo uczda*, EO, XXIV, 1, 1895, p. 27.

²⁹ Matveev P. A., *Očerki narodnago juridičeskago byta Samarskoj gubernii*, ZGO, OE, VIII, otd. 1, 1878, p. 35.

³⁰ « Polučajut ravnye časti nasledstva s zakonnyimi », Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, p. 171,

Kadlec.³¹ Probabilmente è nel vero il Muchin quando esprime l'opinione che la legittimità della nascita sia presso gli Slavi un concetto recente, forse cristiano.³² Nella Poglizza la ragazza con figli naturali resta col padre e, se i familiari sono benevoli verso di lei, riceve la sua parte dell'eredità paterna, e i suoi figli la ereditano da lei.³³ Nella Bukovica, in Dalmazia, non si fa differenza nel trattamento dei figli di donne non legalmente sposate.³⁴ Gli Albanesi, i Lituani e i Mordvini si comportano nel medesimo modo: in Albania ereditano solo i maschi, senza differenza tra legittimi e illegittimi.³⁵ Presso i Mordvini i figli naturali sono tutti affiliati o riconosciuti dal padre della ragazza o dal marito.³⁶ In Lituania, nel concetto popolare, i figli nati da un medesimo padre sono uniti tra loro da legami meno stretti di quelli provenienti da una medesima madre.³⁷ In base a questo principio può avvenire in Ucraina che i figli naturali siano vantaggiati sui legittimi perché i legittimi ereditano solo dal padre e i naturali anche dalla madre.³⁸ I contadini slavi non si rallegrano più, come ai tempi del paganesimo, se le loro figlie partoriscono in casa prima delle nozze, come invece continuano a fare i Finni del Volga, gli Ugri e gli Uralici. Anzi, le disapprovano e talora le puniscono, ma non dovunque, e in ogni caso sono lontani dal far ricadere la loro colpa sulla prole. Nel sentimento popolare un figlio è sempre una benedizione, da qualunque parte venga. L'autorità religiosa e civile non poteva mancare di reprimere i costumi di libertà prenuziale delle nubili. Ragazze dissolute venivano talora espulse dalla famiglia e dal villaggio e il clero dava ai loro figli nomi ridicoli e spregiativi. Il popolo stesso mostrava di apprezzare l'illibatezza delle spose, ma ricusò sempre di accettare quella discriminazione a danno dei figli illegittimi che è uno dei fondamenti delle civiltà patriarcali.

Due studiosi cechi dell'antico diritto slavo, il Kadlec e il Saturník, hanno sostenuto l'inferiorità giuridica della donna slava nei confronti dell'uomo, fondandosi su delle analogie fallaci con gli altri popoli indoeuropei. Secondo il Kadlec l'antico diritto slavo non conosceva una parità giuridica dei sessi. « Solo l'uomo era pieno soggetto di diritto, solo lui aveva un'illimitata capacità di azione... Il rapporto tra marito e moglie era quello di un padrone, se non di una cosa, di un essere (istota) che si trovava nel di lui potere, e viceversa, la situazione della donna era quella di una persona soggetta al padrone e signore. La moglie non si distingueva in molto dagli altri oggetti di proprietà del marito. Solo la moglie aveva obblighi di fedeltà verso il marito e solo l'adultera era punita ». ³⁹ Secondo il Saturník la moglie non aveva nell'antico diritto slavo iniziativa di divorzio. ⁴⁰ Né il Kadlec, né il Saturník portano una qualche documentazione di queste asserzioni che sono tra le più prevenute e più erronee che si possano fare sulla civiltà e la società degli Slavi. La continuità della dipendenza delle figlie dalle loro famiglie di origine anche dopo le nozze è uno dei principi fondamentali e generali del diritto consuetudinario slavo, sebbene mai riconosciuto dalla legge

³¹ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 315, 317; Kadlec K., *Rodinný nedil*, p. 61.

³² Muchin V. F., *op. cit.*, p. 178, nota.

³³ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 302.

³⁴ Arđalić Vl., *Obitelj u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906, p. 190.

³⁵ Cozzi E., *La donna albanese*, « Anthropos », VII, 1912, p. 326 nota.

³⁶ Majnov VI., *Očerk jurid. byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, p. 148.

³⁷ Witort Jan, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 1897, p. 307.

³⁸ Ivanov V. V., *Obyčnoe pravo kresťjan Char'kovskoj gubernii*, v. Kiselev A., in EO, 2, XXXIV, 1897,

p. 193.

³⁹ Kadlec K., *O prawie prywatnem*, Encykl. polska, T. IV, Cz. 2, pp. 99, 105.

⁴⁰ Saturník Th., *O právu soukromém u Slovanů v dobách starších*, Niederle L., *Slov. Starožitnosti*, II, 2,

1934, p. 17.

scritta, e se ne può scorgere anche in tempi moderni la prova nel regime dotale, nel pagamento dei debiti e della vendetta del sangue. Contrariamente alle affermazioni del Kadlec e del Saturník, e in conseguenza della presenza di un clan materno, proprio la donna slava, a differenza della consorella romana o germanica, era sottratta alla podestà maritale. È vero che il rifiuto di iniziativa di divorzio alla donna è una delle norme del diritto popolare europeo.⁴¹ Ma se vi è una cosa in cui gli Slavi si dimostrano scrupolosi è nel riconoscimento dei diritti femminili e nel loro pareggiamento a quelli maschili, specialmente nel matrimonio. In Bulgaria la donna poteva divorziare se il marito era impotente o sodomita, se la concedeva a un altro uomo⁴² o se la maltrattava. Il marito poteva a sua volta divorziare se la moglie era sterile, vecchia o malata, ma questi tre motivi erano validi anche per una richiesta di divorzio da parte della moglie.⁴³ Nella Leskovačka Morava il marito riconduceva la moglie da lungo tempo malata dai suoceri perché gliela restituissero guarita o la seppellissero se moriva.⁴⁴ Questa facoltà del marito di disfarsi di una moglie invalida è molto antica poiché il Precetto ecclesiastico del principe Jaroslav (prima metà dell'XI secolo) si preoccupa di combattere il costume e vieta ai mariti di separarsi da mogli che soffrano di « brutte malattie » o di « cecità » (lichii nedug bolit' ili slepota). Ma il costume concedeva in questo frangente il medesimo diritto alle mogli. Infatti il Precetto ecclesiastico di Jaroslav fa loro il medesimo divieto: nemmeno la moglie dovrà lasciare il marito, « takože i žene nel'ze pustiti muža ». ⁴⁵ Nella Visočka Nahija la sposa maltrattata si rifugia nel suo « rod » e se ne lagna (uteče u rod i rodu požali); l'iniziativa di divorzio può partire dalle due parti e le parti divorziate sono libere di risposarsi. Se il marito pecca con un'altra donna, la moglie può separarsene.⁴⁶ Nel divorzio i diritti sono reciproci.⁴⁷

Perché la moglie possa fuggire dal marito, occorre, naturalmente, che abbia un « rod » o dei parenti disposti ad accoglierla. Di solito si concilia col marito e torna da lui. È raro che si arrivi al divorzio definitivo. Ma che le mogli si separino dai mariti è cosa più frequente che l'inverso, se la moglie ha ancora vivi i genitori o la madre.⁴⁸ In Montenegro, nella Riječka Nahija, dove si riconosce al marito il diritto di ripudiare la moglie sterile, il costume popolare pone un freno all'impazienza del marito costringendolo a cedere alla ripudiata la metà dei beni domestici (polovina domačinova imanja) che essa prenderà con sé se passerà a nuove nozze.⁴⁹ L'infedeltà è motivo di divorzio da ambedue le parti. La parte colpevole paga una pena di trenta talleri. Per la sposa paga il padre. In caso di adulterio flagrante della moglie, il marito può cacciarla, ma in questo caso la moglie non paga nessuna pena. Secondo il Bogišić norme affini si osservano nei costumi popolari russi.⁵⁰ In Slavonia la moglie che di-

⁴¹ Bernhöft F., *Zur Geschichte des europäischen Familienrechtes*, ZfvWR, VIII, 1889, p. 423.

⁴² Nel diritto indoeuropeo il marito poteva valersi di un « adiutor matrimonii » per ottenere prole dalla moglie (ancora nell'antica Grecia) o cederla temporaneamente a un ospite per fargli onore (Schrader O., *Reallex*, 2°, I, p. 286).

⁴³ Baldžiev V. T., *Sbornik za narodni umotvorenija*, VII, 1892, v. Radić, in ZbNž, II, 1897, p. 480.

⁴⁴ Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, p. 154.

⁴⁵ *Cerkoovnyj Ustav v. kn. Jaroslava, Istorija ruskoj cerkvy Makarija Mitropolita Moskovskago*, SPb, 1889; II, p. 360.

⁴⁶ « Može se žena od njega raspustati » Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nahija*, ZbNž, XV, 1910, pp. 46, 47, 76.

⁴⁷ Jovičević A., *Porodica, privatno pravo u Riječkoj Nahiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913, p. 175.

⁴⁸ Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVII, 1912, p. 119.

⁴⁹ Jovičević A., *op. cit.*, ZbNž, XV, 1910, p. 47.

⁵⁰ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 135, 137, 283-285.

vorzia dal marito torna dai suoi genitori. Non è frequente che vada a convivere con un altro uomo.⁵¹ È per lo più a causa di maltrattamenti che le mogli promuovono separazioni, ed è la loro stessa famiglia che le richiama sia in Montenegro, che in Serbia, in Belorussia e in Grande-Russia. In Montenegro i genitori vanno a riprendere la figlia nella casa del genero per darla a un altro marito. Se invece la figlia torna per proprio conto, non si rimarita più,⁵² probabilmente perché perde la dote. In Serbia, nella Jasenica, i genitori richiamano le figlie se il genero ha cessato loro di piacere, ed esigono anche la restituzione del corredo.⁵³ Ritorni di spose maltrattate avvenivano in Belorussia e Grande-Russia.⁵⁴

La facoltà riconosciuta ai suoceri di richiamare le figlie sposate distrugge il potere maritale e conduce ad un divorzio « invito viro ». In Pomerania una sposa maltrattata si lagna del marito coi fratelli che vogliono ucciderlo. La sorella si oppone: « Chi sarà allora il padre dei miei figli? » domanda. « Io sarò il padre dei tuoi figli » le risponde il fratello.⁵⁵ La risposta è etnologicamente esatta perché il ritorno delle vedove è uno dei meccanismi che ripristinano l'avuncolato.

I divorzi nel popolo non avvengono, del resto, su istanza giudiziaria. Il matrimonio è cosa che riguarda le famiglie. La comunità non interviene che in caso di ricorso delle parti, per lo più per motivi economici. I coniugi che non vanno d'accordo, si separano senza intromissione dei poteri religiosi e civili. Un tempo in Serbia si riteneva che il divorzio non fosse cosa che concerneva la chiesa.⁵⁶ Non avviene certo nella Slavia che solo l'infedeltà del marito sia considerata adulterio, come in Birmania,⁵⁷ o che l'infedeltà del marito sia punita più severamente di quella della moglie, come in Polinesia,⁵⁸ ma non mancano casi in cui l'infedeltà del marito è considerata più grave di quella della moglie perché comporta una perdita di beni familiari in doni o denaro⁵⁹ e si conoscono esempi di mariti adulteri puniti pubblicamente insieme alle amanti.⁶⁰

Se contrariamente alle asserzioni del Kadlec e del Saturník le cose stavano così ancora nel secolo scorso nei villaggi più remoti della Slavia e in una delle materie più conservative della società umana, è difficile attribuire un miglioramento della situazione della donna al moderno progredire del diritto patriarcale. Si deve anzi ritenere che a maggior ragione le cose dovessero stare così anche in passato. Ricostruendo la situazione della donna russa in età premongolica dalle cronache, l'agiografia e le memorie giuridiche e ecclesiastiche, il Dobrjakov era arrivato a dimostrare fin dal 1864 la situazione libera e indipendente della donna russa, l'instabilità dei matrimoni e la loro dissoluzione per volere delle mogli.⁶¹ A Pskov e a Novgorod la donna godeva di diritti superiori a quelli riconosciuti dalla Russkaja Pravda: i suoi diritti di proprietà erano equiparati a quelli del marito, partecipava a tutte le

⁵¹ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 337.

⁵² Rovinskij N., *Černogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, I, 2, 1901, pp. 301, 303.

⁵³ Pavlović J. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 115.

⁵⁴ Dovnar-Zapol'skij M., *op. cit.*, E., XXXII, 1, 1897, p. 107; Sumcov N. F., *O svadebných obrjadach, preimuščestvenno russkich*, Char'kov, 1881, p. 33.

⁵⁵ Tetzner Fr., *Die Slaven in Deutschland*, p. 268.

⁵⁶ Djordjević T. R., *Naš narodni život*, Beograd, 1930, IV, p. 47.

⁵⁷ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, p. 85.

⁵⁸ Danielsson B., *Love in the South Seas*, trad. ital., Milano, 1957, p. 126.

⁵⁹ Petrović P. Ž., *Život i narodni običaji u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 177.

⁶⁰ Koźmian Wl., *Drobiazgi ludoznawcze*, « Wisła », 1903, p. 253.

⁶¹ Dobrjakov A., *Russkaja ženščina v domongol'skij period*, SPb, 1864, in Kosven M. O., *Matriarchat*, Moskva, 1948, pp. 76-77.

fasi del procedimento giudiziario, poteva testimoniare, sostenere giudizi di Dio in duelli giudiziari e disporre dei propri beni senza il consenso del marito.⁶² Diritto di testimonianza aveva la donna anche nello Statuto di Tersatto.⁶³ Durante tutto il medioevo nelle dinastie serbe e nelle famiglie nobili bosniache la « kućnica » (domaćica) prestava giuramento, riceveva pagamenti e partecipava al consiglio dei dignitari, facoltà di cui non godeva la donna slava del litorale, influenzata dalla legislazione occidentale.⁶⁴ È difficile immaginare che in queste condizioni la donna fosse priva di uno dei diritti che dovevano starle più a cuore, come quello di separarsi dal marito. Se la documentazione storica e etnografica confermano l'esercizio di questo diritto femminile, è sicuro trattarsi di tradizione antica e non di conquista recente.

Vi è un altro frangente in cui l'autorità della donna si mostra in tutta la sua estensione, ed è quello della vedovanza.

Secondo il Kadlec, in Polonia vi era l'uso che l'associazione familiare si sciogliesse alla morte della madre. Se vi erano figli, il padre spartiva con loro la metà dei beni, e con l'altra metà passava a seconde nozze. Re Casimiro modificò questa consuetudine concedendo ai figli la facoltà di chiedere la separazione dal padre solo se il padre passava di fatto a seconde nozze.⁶⁵

Ma la medesima vicenda non si produceva nella eventualità della morte del padre. In questo caso, la madre esercitava in Cechia la tutela sui figli e in Polonia amministrava i loro beni.⁶⁶ In Macedonia, alla morte del padre, i figli non si separano dalla madre « per nessun motivo » (po nikakäv način), sebbene la costumanza sia spesso trasgredita. Altrove in Bulgaria potevano separarsi, ma col consenso della madre.⁶⁷ Anche in Russia avveniva che « dopo la morte del padre la famiglia rimanesse unita, nel qual caso la podestà paterna passava alla vedova » che esercitava sui figli pieni diritti, « anche di condurli con sé in servitù ». ⁶⁸ In Belorussia i figli indivisi convivevano con la madre vedova.⁶⁹ Alla morte del padre i figli rimanevano sotto la tutela della madre anche nel governatorato di Novgorod.⁷⁰ Secondo il Belaev, in Russia i figli non potevano dividersi dalla madre senza il suo consenso⁷¹ e la vedova « che lo desiderava » (pri želanii) conservava fino alla morte la direzione della famiglia.⁷² Era usanza di non uscire dalla dipendenza della madre. È solo con la sua morte che la famiglia si disperdeva.⁷³ In Montenegro avveniva di raro che i figli si dividessero dalla madre, mentre la divisione avveniva più frequente dal padre.⁷⁴ Difficilmente in Serbia e

⁶² Vladimirskij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb. 1900, p. 367; Pokrovskij M. N., *Russkaja istorija*, Moskv, s. d., I, p. 53.

⁶³ « Svakoj ženi od dobrego glasa je verovano », *Statuto di Tersatto*, art. 11, p. 220, *Monum. hist.-juridica Slavorum meridionalium*, Pars I, vol. IV, Zagreb, 1890.

⁶⁴ Jireček C., *La civilisation serbe au Moyen âge*, Paris, 1920, p. 81.

⁶⁵ Kadlec K., *Rodinný nedil.*, p. 117.

⁶⁶ Stesso, *op. cit.*, pp. 118, 123.

⁶⁷ Bobčev S. S., *Sbornik na bälgariskitë juridičeski običaji*, Sofija, 1902, II, p. 129.

⁶⁸ Vladimirskij-Budanov A. F., *Obzor*, pp. 458, 469, 486-487.

⁶⁹ Dovnar-Zapol'skij M., *Očerki*, EO, XXXII, 1, 1897, p. 101.

⁷⁰ « Posle smerti otca, deti ostajutsja na popečeenii materi », D. I., *Zametki o kres'tjanskoj sem'e v Novgorodskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 270.

⁷¹ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, p. 246 ss.

⁷² Matveev P., *Očerki nar. juridičeskago byta Samarskoj gub.*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878, p. 30.

⁷³ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, III, p. 351.

⁷⁴ Jovičević A., *op. cit.*, ZbNž, XV, 1910, p. 42.

in Bulgaria i fratelli arrivavano a separarsi finché era viva la madre, specialmente se vi erano in casa sorelle e fratelli non ancora sposati.⁷⁵

In Russia un vedovo non è più un padre per i propri figli, ma lui stesso un povero orfano: « vdovec detjam ne otec, a sam krugloj sirota ». ⁷⁶ La paternità è una funzione sociale e non semplicemente individuale. Morta la madre, il padre non è più un padre, così come, vedovo, non è più un marito. « Non è padre chi ti ha generato, ma chi ti ha nutrito, dissetato e educato », questo è concetto corrente della saggezza popolare russa. ⁷⁷ In assenza della madre, non esiste più famiglia. La di lei presenza è invece sufficiente ad assicurarla, e a garantirla. « Gdzie chatka, tam pani matka », dice il proverbio polacco, « dove vi è la casa vi è la signora madre ». ⁷⁸

Sappiamo che in tutti i paesi slavi il marito non poteva ereditare dalla moglie, in Polonia solo con testamento, ⁷⁹ e in Russia con testamento e col consenso del di lei padre. ⁸⁰ I beni uxori passavano in successione alle figlie o ai figli se non vi erano figlie, o ritornavano alla famiglia della moglie se non vi era prole. Nella grande-famiglia russa e nella zadruga degli Slavi meridionali la proprietà era collettiva e perpetua nella famiglia. Non vi erano né successioni né testamenti. La vedova senza figli aveva diritto di rimanere nella famiglia, ma senza alcun diritto alla proprietà. La sua situazione diveniva simile a quella di una serva (robotnika) ed era così precaria che spesso preferiva tornare presso i genitori o da un fratello. ⁸¹

Generalmente nelle società patriarcali, con nozze per acquisto, la donna è inidonea a ereditare dal marito. Nel diritto romano invece percepisce una porzione ereditaria pari a quella dei figli attraverso la finzione giuridica della « manus » che, avendola costituita in potere del marito « filiae loco », la pareggia ai figli. Questa norma regolava la successione delle vedove durante il secolo scorso nella Polonia del Congresso dove vigeva il codice napoleonico. Ma gli osservatori del diritto consuetudinario polacco notarono che vi era nel popolo la tendenza a trasformare l'usufrutto della vedova in piena proprietà e di estendere questa proprietà alla metà e addirittura all'intero patrimonio. ⁸² Vi sono località dell'Ucraina dove i cognati asse-

⁷⁵ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 6, 164; Majnov VI., *Juridičeskij byt Bolgar*, ZGO OE, IV, 1871, p. 595. La stessa costumanza esisteva presso i Mordvini, i Careliani e i Lapponi della regione di Arcangelo (Majnov VI., *Očerki jurid. byla Mordvy*, ZGO OE, vyp. 1, XIV, 1885, p. 188; Efimenko A. Ju., *Juridičeskie obyčaji Loparej, Korolov i Samoedov Archangel'skoj gub.*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878, pp. 29, 110, 119.

⁷⁶ Ujmovič-Ponomarev P., *Zemledel'českoje bratstvo kak obyčno-pravovoj institut sektantov*, « Severnyj Vestnik », 1886, 9, p. 17 nota.

⁷⁷ « Ne tot otec kto rodil, a tot kto ispoil, vskormil da v ljudi vyvel », Matveev P. A., *op. cit.*, p. 34; Smirnov A., *Očerki o semejnyh deležach*, p. 189; Kolpakova N. P., Mešč M. Ja. i Šapolova G. G., *Izbrannye poslovicy i pogovorki russkogo naroda*, Moskva, 1957, p. 148. Vi sono canti nuziali russi dove la sposa chiama « genitore » (roditel') il proprio fratello (... prinošu blagodarnost' bratu-roditelju, v. Protopopov M., *Svadebnyja pesni, zapisannye v Archangel'skoj i Vologodskoj gubernijach*, « Živst. », XIII, 1903, p. 502). A meno che qui « roditel' » non stia per « rodimyj » (germano), cosa che non pare possibile. Probabilmente si tratta di un'orfana. « Chraniteli kao i roditeli » si dice anche in Bulgaria (Kosven M. O., *Avunkulat*, « Sovetn. », 1948, I, p. 34).

⁷⁸ Vitort Jan, *Przysłowia*, « Wiśta », XVIII, 1904, p. 122.

⁷⁹ Świętek Jan, *Lud nadrabski*, « Wiśta », XIII, 1899, p. 590.

⁸⁰ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, p. 118, nota 3.

⁸¹ Kadlec K., *Rodinný nedil*, pp. 34-35, 134; Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 364; Šendrik D. Z. i Dovnar-Zapoľskij M. V., *Raspredelenie*, in Semenov P. P., *Rossija*, IX, 1905; Maksimov S. V., *Krylatye slova*, Moskva, rist., 1955, p. 171; Sustikov A., *Pravo semejnoj i ličnoj sobstvennosti*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 58; Bravina M. V., *Opyt statističeskago issledovaniya Sel'ca Bannikova*, « Nižgorodskoj Sbornik », VI, 1867, p. 183; Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXIII, Č. II, 1894, p. 351; Nakonieczny I., *Pojęcie prawne ludu*, « Wiśta », XVIII, 1904, p. 218; Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 84.

⁸² Wasiłkowski Jan, Jaskłowski W., in Górski Jo., *Zwyczajne spadkowe*, pp. 77, 194-195.

gnano alla vedova la metà o un quarto di tutto l' avere, ⁸³ oppure da un figlio sposato e separato dal padre, eredita il padre o un fratello e la vedova rimane con l'erede. ⁸⁴ In Belorussia se il marito lascia un fratello, o se la vedova ha un figlio adulto, è a quel fratello o a quel figlio che spetta la direzione della famiglia. ⁸⁵ Nel governatorato di Vladimir la parcella del padre passava al figlio sposato, se vi era, con un diritto di sorveglianza da parte della madre. ⁸⁶ Nella Slavia meridionale moglie e marito non ereditavano reciprocamente dove vi era zadruga, oppure la moglie eredita dal marito se ha figli, o solo l'usufrutto se non ne ha. In Erzegovina, in Bosnia e nelle Bocche di Cattaro la vedova senza figli, d'accordo coi cognati, eredita la metà o un terzo del patrimonio. In altre località riceve i beni mobili e non gli immobili a condizione che non si risposi. ⁸⁷ Talora in Russia conserva l'eredità anche passando a seconde nozze, purché rimanga nella casa del primo marito. ⁸⁸ Vedove e figlie sposate possono succedere all'intero patrimonio del marito o del padre purché la loro residenza sia matrilocale. ⁸⁹ In Belorussia, secondo il Teslenko, la vedova senza figli otteneva l'usufrutto di tutti i beni del marito i quali, alla di lei morte, passavano ai parenti del marito. ⁹⁰

Ci siamo fatti scrupolo di citare tutte le informazioni etnografiche che abbiamo potuto raccogliere su una esclusione o limitazione dei diritti successori delle vedove. Di gran lunga più frequenti sono però i casi in cui la vedova subentra senza restrizioni alla proprietà del marito. In Russia la vedova di un figlio separato dal padre riceve il patrimonio del marito anche vivente il suocero. Nel governatorato di Samara, in quello di Tomsk e presso i Cosacchi del Don la vedova succedeva all'intera proprietà del marito, anche se era senza figli, ⁹¹ o solo a una parte, ma questa parte, alla di lei morte, passava addirittura al « rod » del di lei padre (perechodit v rod eja otca), sottraendosi alla parentela del marito. ⁹² In Małopolska, sulla Raba, la vedova eredita tutto il patrimonio del marito intestato, mentre il vedovo non può ereditare dalla moglie che con testamento. ⁹³

Anche in Bosnia-Erzegovina e nelle Bocche di Cattaro la vedova tornava al suo « rod » portando con sé la metà o un terzo dei beni del marito. ⁹⁴ Quando in Russia la vedova riceveva l'usufrutto dell'intero patrimonio del marito, poteva testare su una parte di esso, assegnandola ai suoi parenti. ⁹⁵ Ancora in Russia se alla morte del suocero non vi erano eredi, la nuora entrava in proprietà di tutto il patrimonio perché si diceva che « la nuora è più del mir vicina al suocero ». ⁹⁶ Il Pokrovskij rileva che in certe località del governatorato di Samara la vedova è privilegiata nelle successioni perché ha diritto ai beni del marito, sia a quelli posteriori che anteriori al matrimonio, anche se è maritata in una grande-famiglia e

⁸³ « Vsego imuščestva », Ivanov V. V., *Obyčnoe pravo krest'jan Char'kovskago gub.*, I, in A. Kiselev., EO, XXXIV, 1897, 3, p. 195.

⁸⁴ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniija*, p. 206.

⁸⁵ Teslenko N., *O semejnyh deležach*, EO, VIII, 1, 1891, p. 101.

⁸⁶ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 297.

⁸⁷ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 364-365.

⁸⁸ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 192.

⁸⁹ Stesso, *op. cit.*, II, p. 194.

⁹⁰ Teslenko N., *O semejnyh deležach*, EO, VIII, 1, 1891, p. 98.

⁹¹ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniija*, pp. 206-209.

⁹² Ivanov V. V., *op. cit.* da Kiselev, EO, XXXIV, 1, 1897, p. 115.

⁹³ Świętek J., *Lud nadrabski*, « Wisła », XIII, 1899, p. 590.

⁹⁴ Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 265.

⁹⁵ Teslenko N., *op. cit.*, p. 98.

⁹⁶ « Snocha svekru bliže mira », Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniija*, p. 278.

il suocero si oppone a concederglieli.⁹⁷ Se ha figlie, diviene padrona assoluta del patrimonio e alla sua morte lo assegna in proprietà a uno dei generi preso in casa.⁹⁸ Nei governatorati di Kursk e di Rostov la vedova senza figli riceveva tutto il patrimonio del marito e in quello di Rjazan' lo conservava anche passando a seconde nozze in un altro villaggio: si diceva che « la terra era andata a marito in un altro villaggio ». ⁹⁹ Nel governatorato di Penza, alla morte del marito, la moglie dispone di pieni poteri sulla proprietà.¹⁰⁰ Etnografi e giuristi confermano invece il divieto dei mariti a ereditare dalle mogli. È un principio di osservanza generale.¹⁰¹

In sostanza, alla morte del marito gli averi cadono per lo più integralmente in proprietà della moglie, così che, in mancanza di figli, essa può trasmetterli ai suoi parenti.

Col passaggio dei beni maritali alla moglie si verifica un mutamento profondo nel regime di disponibilità del patrimonio. Mentre il padre era legato alla sua conservazione e non poteva manometterlo, ma doveva trasmetterlo integralmente e in parti uguali agli eredi, la madre non è tenuta a rispettare queste norme e lo assegna a chi vuole e quando vuole. Può rifiutarsi di partirlo tra i figli e, se lo fa, ciascuno deve accontentarsi della parte assegnata. Essa può privare anche chi crede della parte che gli spetta. Esige di essere rispettata anche dai figli sposati e separati e ottiene che siano puniti se mancano a questo dovere. Il suo potere è così grande che può modificare le assegnazioni già avvenute e anche revocarle. I figli tiranneggiati e danneggiati dai capricci della madre possono ricorrere in giudizio, ma le sentenze sono per lo più favorevoli ai privilegi materni.¹⁰²

I figli possono separarsi dalla madre solo con la sua benedizione, cioè col suo consenso. Nel governatorato di Arcangelo si separavano anche contro la sua volontà, ma altrove il timore della maledizione materna bastava a tenere unita la famiglia.¹⁰³ Se la madre acconsentiva alla partizione, tratteneva tutti i beni mobili e l'usufrutto della metà degli immobili, riservandosi di revocare le assegnazioni se i figli si dimostravano ingrati.¹⁰⁴

In Russia la libertà della vedova di disporre a volontà dei suoi beni è codificata dalla *Russkaja Pravda*. In Montenegro la madre favoriva le figlie o un figlio più dell'altro.¹⁰⁵ In Serbia e in Bulgaria si ponevano dei limiti all'arbitrio della madre concedendole di vendere o di far dono nelle porzioni che credeva e a chi voleva dei suoi beni, ma solo a figli o nipoti.¹⁰⁶

Alla morte del marito, la proprietà collettiva del padre può divenire una proprietà personale della madre. Cadendo nelle mani della donna, la proprietà, anche se di origine maritale e paterna, modifica il suo regime e non è più vincolata da nessuna limitazione, non altrimenti che se fosse una proprietà uxoria e materna in nozze matrilocali. I figli non sono più

⁹⁷ Pokrovskij F., *O semejnom položenii*, « Živst. », VI, 1896, p. 165.

⁹⁸ Sustikov A., *Pravo semejnoj i ličnoj sobstvennosti*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 57.

⁹⁹ « Uchod zemli iz sela замуž », Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, pp. 157, 53, 57.

¹⁰⁰ « Ona polnyj rasporditel' v chozjajstve », N., *Narodnye jurid. obyčai po ukazanijam sudebnoj praktiki*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 322.

¹⁰¹ Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 138; Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, p. 295.

¹⁰² Teslenko N., *op. cit.*, p. 101; Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 268; Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, p. 322; D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e*, p. 272; Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 164.

¹⁰³ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, loc. cit.

¹⁰⁴ N., *Narodnye jurid. obyčai*, p. 322.

¹⁰⁵ Jovičević A., *op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁶ Bogišić B., *Pravni običaji*, loc. cit.

considerati comproprietari del patrimonio. Ogni loro partecipazione di diritto cessa ed essi si trovano a dipendere in tutto dalla volontà della madre.

Questa vicenda dimostra che esistono presso gli Slavi due tipi di famiglia: uno paterno, a proprietà maschile e collettiva, privo di « patria potestas », sia nella grande-famiglia che nella famiglia ristretta, e uno materno, a proprietà femminile o promiscua, sempre personale, e dominato interamente da una potestà materna. Solo questa seconda famiglia (la materna) è una famiglia naturale nel senso che si dà a questo termine alla famiglia paterna dell'occidente. Nel primo tipo di famiglia (maschile) la funzione naturale è sopraffatta dalla socialità (consortium, societas bonorum). Solo la madre poteva essere a capo della famiglia per diritto naturale perché solo da lei discende il principio della generazione. L'intera cultura sociale degli Slavi è impregnata di questo concetto. Il marito della donna non può essere un « pater familias », ma un capo per elezione sul quale prevalgono i figli poiché non lui, ma i figli discendono dalla madre. Questa recente famiglia maschile e sociale tende irresistibilmente a regredire verso la più antica e più forte famiglia naturale e materna in caso di scomparsa del padre (vedovanza della madre). Il regime materno che si instaura alla morte del padre non è un patriarcato in senso proprio, ma un matronato temporaneo che ripete, per la durata della vita della madre, il modello della più antica famiglia a diritto materno.

Vi è un contrassegno che distingue questa antica famiglia materna e che gli Slavi hanno mirabilmente conservato, ed è la regola di successione.

Nel diritto ario e patriarcale i figli succedono alla pari al patrimonio paterno o è privilegiato il primogenito che riceve tutta o la parte maggiore dell'eredità. Il diritto di primogenitura, molto diffuso nelle civiltà patriarcali, si conserva nell'antica India, in Armenia e in Albania. Alla morte del padre spetta al primogenito la direzione della famiglia ed egli la esercita coi pieni poteri della « patria potestas ». Dove è in vigore, questo diritto non è mai contestato, anche se il primogenito non è il più forte o il più capace.

Nella famiglia materna invece è il figlio minore che è favorito nelle successioni. È a lui che spetta, in ogni caso, la proprietà della casa paterna e dei terreni adiacenti. Dove esiste grande-famiglia, e quindi proprietà perpetua degli immobili, questo diritto si manifesta nelle partizioni. La corrispondenza su questo punto tra la Russkaja Pravda (XI secolo) e lo Statuto della Poglizza (XV secolo) è sufficiente a dimostrare l'antichità e la vitalità del costume: « A dvor bez dela, vsjako m'nšmou snvi »;¹⁰⁷ « ... a ima biti mlaemu staro ognišče ».¹⁰⁸ Nello Statuto di Castua del 1490 il « senozet » (fienile) passava alla morte del padre al figlio minore, e se non vi erano figli, alla vedova.¹⁰⁹ L'osservanza del minorasco è generale in Bulgaria: la casa paterna passa in proprietà al più giovane dei figli o dei fratelli: « na mjuzjula, naj-malkija sin, malkomu bratu », ecc. Passava al figlio più giovane anche di un gruppo di fratelli ancora indivisi. In tal caso i fratelli più anziani erano obbligati a uscire di casa per lasciarla al fratello minore, il quale aveva il dovere di aiutarli a fabbricarsi una casa propria.¹¹⁰ Nel XVI secolo in Russia il primogenito di un nobile (pomeščik) che raggiungeva la maggiore età riceveva un proprio feudo (pomest'e), mentre quello paterno passava al figlio minore.¹¹¹ Nel secolo

¹⁰⁷ Karskij E. F., *Russkaja Pravda*, Leningrad, 1930, 1095-1100, p. 58.

¹⁰⁸ *Statuto della Poglizza*, *Mon. hist.-jurid. Slav. merid.*, Pars I, vol. IV, Zagreb, 1890, art. 33, p. 44.

¹⁰⁹ *Mon. hist.-jurid. Slav. merid.*, c. s., cap. 45, p. 189.

¹¹⁰ Bobčev S. S., *Sbornik na bŭlgariskite juridičeski običaji*, Sofija, 1902, II, pp. 110-111.

¹¹¹ Miller A., *Essai sur l'histoire des institutions agraires de la Russie Centrale du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, 1926, pp. 54-55.

successivo una proprietà che fosse ereditaria da venticinque anni andava al figlio più giovane.¹¹² Nel XVIII secolo il minorasco era poco sviluppato in Polonia, ma prima era molto diffuso. Si trovano disposizioni che assegnano l'intera proprietà al figlio minore.¹¹³ Il maggiorasco fu introdotto in Russia da Pietro il Grande nel 1714, ma in una forma particolare: il padre era lasciato libero di scegliere tra i figli l'erede, ma se decedeva prima di questa designazione, la proprietà passava al primogenito.¹¹⁴ In Cechia il minorasco, anche femminile (dell'ultimo figlio o dell'ultima figlia) fu abolito con decreto imperiale del 3 aprile 1787 e sostituito con un diritto di primogenitura.¹¹⁵ Lo Ščepkin rileva che la primogenitura si afferma di pari passo con la dissoluzione del « rod ». ¹¹⁶ Ancora nel secolo scorso nel diritto popolare belorusso il fratello più giovane restava « per legge » (po zakonu) nella casa paterna, o « na kornju », sulla radice, e con lui i vecchi genitori.¹¹⁷ L'art. 38 del Položenie del 19 febbraio 1861 permetteva di lasciare nelle successioni e partizioni la casa al figlio minore, dove la consuetudine era in vigore.¹¹⁸ Il Muchin offre del costume in Russia un'ampia documentazione con notizie attinte a opere di Kostrov, Borisovskij, Seleznev, Efimenko, Čubinskij, Iznoskov, Ljadov e Magnitskij: i figli più adulti venivano separati solo con beni mobili e spesso la terra rimaneva comune.¹¹⁹ In Ucraina la casa e la fattoria (dvir i usad'ba) andavano alla morte del padre all'ultimogenito.¹²⁰ Mentre in Ucraina e in Belorussia vigeva minorasco, in Grande-Russia invece avrebbe prevalso, secondo il Matveev, primogenitura,¹²¹ ma nel governatorato di Vologda, in caso di partizioni, il figlio minore restava nella casa paterna anche se era celibe¹²² e nel nord-est della Russia la casa passava in proprietà al figlio minore senza intervento della volontà del padre.¹²³

Lo Jakuškin segnala il minorasco nel governatorato di Nižnij-Novgorod, nelle regioni del Volga, di Ekaterinoslav, di Kremenčug e di Cherson.¹²⁴ Tra le due guerre mondiali non vi erano in Polonia regole precise di successione, mai però i figli erano trattati alla pari. Preoccupati di mantenere intatta la proprietà, i genitori la lasciavano all'ultimogenito o al primogenito o magari a un genero sposato in casa. Tuttavia, se vi erano due fattorie, si lasciava la più grande al figlio minore. Il patrimonio andava al figlio minore anche se il maggiore aveva terra della moglie. Se anche il minore ne era provvisto, la si assegnava a una figlia sposata con un marito senza terra.¹²⁵ Talora al primogenito toccava una parte doppia di quel-

¹¹² Collin's S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1929, p. 36.

¹¹³ Dobrowolski K., *Włocłanskie rozporządzenia ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w.*, PAU, Prace, XV, 1933, pp. 62-63; Bystron Jan St., *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 208.

¹¹⁴ Miller A., *op. loc. cit.*

¹¹⁵ Grabowski Br., *Zadruga u Słowian południowych i u Czechach*, « Wiśta », III, 1889, pp. 57-58.

¹¹⁶ Ščepkin E., *Das Erbfolgerecht bei den altslavischen Fürstenhäusern*, « Archiv f. slav. Philol. », XXIV, 1912, p. 194.

¹¹⁷ Pachman S. V., *Očerki narodnych jurid. obyčaeu Smolenskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 73. In belorusso « koren' » significa « rod » o « sem'ja » (famiglia) e « korenjami » sono i componenti della grande-famiglia (Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXIII, Č. II, 1894, p. 338). Nel governatorato di Rjazan' « na kornju sieder' », risiedere sulla radice, significa essere padrone della proprietà ereditaria (vladet' dedovskim imuščestvom, Dittel, *Sbornik Rjazanskich oblastnych slov*, « Živst. », VIII, 2, 1898, p. 214).

¹¹⁸ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, pp. 75 nota; 305-306, 309.

¹¹⁹ Muchin V. F., *op. cit.*, pp. 164-166.

¹²⁰ Čubinskij P. P., *Očerki nar. jurid. obyčaeu i ponjattij v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869, p. 693.

¹²¹ Matveev P. M., *Čto sdelano u nas po obyčnomu pravu*, ZGO OE, I, 1867, p. 641, nota 3.

¹²² Sustikov A., *Pravo semejnoe*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 48.

¹²³ Potanin G. P., *Etnografičeskijazamетки*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 181.

¹²⁴ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, I, pp. 16, 182, 186; II, pp. 117, 173.

¹²⁵ Kowalski, in Górski, *op. cit.*, pp. 223, 226.

la degli altri fratelli, ma questa primogenitura era così lontana dall'aver origini patriarcali che se la primogenita era una figlia, era a lei che andava la parte privilegiata.¹²⁶ I casi già citati in cui la proprietà materna passava in Polonia alle figlie (Parte prima, cap. V) sono tipici di un minorasco femminile allo stato puro.¹²⁷ In Galizia era il figlio più giovane che rimaneva nella casa dei genitori.¹²⁸ Presso gli Slovinci di Pomerania la casa paterna toccava in passato al primogenito o all'ultimogenito. Solo più tardi la proprietà venne attribuita in parti uguali a tutti i figli.¹²⁹

Presso i Serbi la casa andava al più giovane nell'Omolje,¹³⁰ nel Montenegro,¹³¹ in Erzegovina, nel Primorje croato, nella Katunska Nahija. Le eccezioni erano molto rare.¹³² In Bosnia il minorasco si accompagna a privilegi religiosi: chi eredita la vecchia casa eredita la icona della « slava » e la catena del focolare.¹³³ A un figlio minore (mezinec) si riservava in molte località della Serbia un ruolo particolare nell'accensione del cosiddetto « fuoco vivo » per la salvaguardia del bestiame.¹³⁴

In Russia un magistrato di lunga esperienza giudiziaria notava che « tutti i contadini » erano osservanti del minorasco¹³⁵ e alla fine dell'esplorazione dell'istituto il Kadlec constatava che il minorasco era « diffuso quasi dovunque ».¹³⁶

In Russia con la casa, anche l'inventario andava tutto o in gran parte al figlio minore. Al secondogenito spettava solo « una parte insignificante ». ¹³⁷ Nel governatorato di Orel, dove le terre coltivabili erano assegnate dal « mir », la parcella paterna passava al figlio minore. I maggiori si separavano dalla famiglia all'atto delle nozze, ottenendo un posto nella fattoria. I genitori li aiutavano a costruirsi un'abitazione, possibilmente con l'aiuto reciproco del villaggio (pomoči, toloka), se il « mir » lo permetteva. Ottenevano anche l'usufrutto di una parcella di terra, ma questo beneficio poteva venire ad ogni momento revocato sia dai genitori che dal fratello minore.¹³⁸

Questa sfortunata situazione dei figli più adulti della famiglia di Orel ricorda quella dei figli maschi della famiglia polacca di Jedlna, espulsi dalle sorelle, uniche eredi del patri-monio (Parte prima, cap. V). La somiglianza non è affatto fortuita. Quel figlio più giovane che espelle i fratelli da casa e concede o toglie loro il godimento della terra non è che il successore e il rappresentante di una sorella, perché è a una figlia (come si vede ancora a Jedlna) che spettava in origine il privilegio dell'intera eredità. Ancora nel secolo scorso in Russia, se non

¹²⁶ Jaskłowski W., in Górski, *op. cit.*, pp. 13-14, 105.

¹²⁷ Jaskłowski W., *ibid.*, pp. 93, 94, 105.

¹²⁸ Burszta J., *Zagadnienie "nawsia" w osadnictwie wiejskim*, « Lud », XLI, 1954, p. 496.

¹²⁹ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 408.

¹³⁰ Milosavljević S. M., *Srp. nar. obiçaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 286.

¹³¹ Dučić St., *Život i obiçaji plemena Kuća*, SeZb, 1931, p. 122.

¹³² Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih obiçaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, pp. 10, 163-164, 338-341, 365, 366.

¹³³ Pavković N. F., *Društvene i obiçajno-pravne ustanove*, GZMS, 1962, p. 135.

¹³⁴ Trojanović S., *Vatra u obiçajima i životu srpskog naroda*, SeZb, XLV, 1930, p. 91. La voce « mezinec », « mljezinac » (russo « mizinec »), mignolo, per figlio minore, è forse un antico termine di parentela (Trubačev O. N., *Istorija slavjanskih terminov rodstva*, Moskva, 1959, p. 46).

¹³⁵ N., *Narodnye jur. obyçai po ukazaniyam sudebnoj praktiki*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 317.

¹³⁶ « Skoro povšechno rozšifen », Kadlec K., *Rodinný neděl*, p. 67, nota 2.

¹³⁷ *Neznačitelnaja čast'*, Ljadov I., *Jurid. nar. obyçai Sujskago uezda*, Vladimirskija gub. Vedomosti, 1873, N. 43, 22 ottobre, p. 3.

¹³⁸ *Sbornik statističeskich vedenij po Orlovskoj gub.*, II, 1886, in Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, IV, p. 34.

vi erano discendenti maschili, l'abitazione e la terra andavano alla figlia minore (k mladšej dočeri) presso la quale rimanevano anche i genitori.¹³⁹ In Serbia un padre che aveva più figlie maritava di solito la figlia più giovane in casa.¹⁴⁰ Altrettanto avveniva nella Poglizza: se vi erano solo figlie, era di solito la più giovane (obično najmladja) che ereditava la casa paterna.¹⁴¹ In Dalmazia, se i genitori senza figli maschi muoiono dopo che le figlie sono sposate, è l'ultima delle figlie maritate (cioè la più giovane) che viene ad abitare col marito nei beni paterni.¹⁴²

È questa la forma arcaica e originaria del minorasco. Dove il matriarcato è più puro, nell'Assam e nell'India posteriore, eredita, di solito, la figlia più giovane, sebbene il potere politico, ereditabile in linea materna, sia esercitato dai mariti. Regolano le successioni con minorasco femminile particolarmente i Naga Angami e Sema dell'Assam e i Kaceni di Birmania.¹⁴³ Nella casta tamil dei Kottai-Vellalas la casa della famiglia passa alla figlia più giovane. Se la sorella maggiore è sposata, essa continua ad abitarvi finché la minore sia a sua volta maritata,¹⁴⁴ analogamente a quanto avviene in Ucraina coi figli maschi: si costruisce una « chata » al figlio maggiore e lo si separa nel momento in cui il figlio minore si sposa e si appresta a rimanere nella casa coi genitori.¹⁴⁵ Presso i Khasi dell'Assam con successione a minorasco femminile, il potere è maschile e passa al figlio maggiore della sorella più giovane,¹⁴⁶ ma le terre vanno sempre alla figlia più giovane in casa della quale si celebrano anche i riti del clan.¹⁴⁷

Il meccanismo che produce minorasco femminile è trasparente nell'Assam, presso i Garo: l'eredità si trasmette in linea femminile perché i maschi passano nel clan delle spose e i loro figli appartengono al clan delle madri.¹⁴⁸ Il passaggio delle terre materne alle sorelle non lascia i fratelli privi di mezzi perché essi coltivano i campi delle mogli. Abbiamo veduto che in Polonia vi erano genitori che lasciavano il patrimonio al figlio minore perché il maggiore aveva terre di parte uxoria.¹⁴⁹ In Belorussia un fratello passato a nozze matrilocali, chiede, alla morte del padre, che gli venga assegnata la sua parte nell'eredità paterna, ma i fratelli si oppongono obiettando che « imeet on v sem'e ženy zemlju », ha terra nella famiglia della moglie.¹⁵⁰

L'erede minore può essere una figlia o un figlio a seconda del tipo di nozze e della natura dell'eredità. Presso i Mru, i Kuki di Chittagong e i Cin di Birmania il minorasco ha le medesime forme che presso gli Slavi: la casa è ereditata dal figlio minore che vi rimane col padre

¹³⁹ Stesso, *op. cit.*, II, p. 126.

¹⁴⁰ Djordjević T., *Naš narodni život*, Beograd, 1930, p. 76.

¹⁴¹ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 307. In Russia se a un padrone di casa nasceva da una mucca per prima una vitella, ne faceva dono alla più giovane delle nuore (Trunov A. N., *Ponjatija krest'jan Orlovskoj gub. o prirode fizičeskoj i duchovnoj*, ZGO OE, II, 1869, p. 32).

¹⁴² Ardalić Vl., *Obitelj u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906, p. 198.

¹⁴³ Heine-Geldern R., *Südostasien*, in Buschan G., *Ill. Völkerkunde*, II, pp. 894-899, passim; Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, pp. 109, 130, 261.

¹⁴⁴ Hutton J. H., *Les castes de l'Inde*, Paris, 1949, p. 26.

¹⁴⁵ Ganenko M., Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 197.

¹⁴⁶ Hutton J. H., *op. cit.*, p. 43.

¹⁴⁷ Gurdon P. R. T., *The Khasi*, in Frazer J. G., *Atys et Osiris*, Paris, 1934, pp. 207-208 e nota 666, pp. 287-289.

¹⁴⁸ Playfair A., *The Garos*, London, 1929, p. 71 ss., v. Frazer J. G., *Totemism and Exogamy*, London, 1910, T. IV, p. 297.

¹⁴⁹ Kowalski K., in Górski, *op. cit.*, p. 223.

¹⁵⁰ Dovnar-Zapoľskij M., *Očerki semejstvennago obyč. prava krest'jan Minskoj gub.*, EO, XXXII, 1897, 1, p. 128.

ed è vantaggiato nella successione.¹⁵¹ Presso i Suk dell'Africa del nordest, il primogenito eredita la maggior parte dei beni paterni, l'ultimogenito la parte maggiore di quelli materni.¹⁵² In altre regioni del sud-est asiatico e dell'Indonesia minorasco e maggiorasco si applicano in forme facoltative, come in Polonia.¹⁵³ Il minorasco è meno diffuso in Africa dove il Baumann ha rilevato che dove vige primogenitura non si riscontrano tracce di matriarcato.¹⁵⁴ Hanno minorasco maschile in Asia centrale i Turcomanni¹⁵⁵ e i Kirghisi presso i quali il figlio più giovane, detto « kesendže », eredita le terre del padre¹⁵⁶ e, in Siberia, i Korjaki e i Jukagiri, presso questi ultimi sia in forma maschile che femminile.¹⁵⁷

La successione per minorasco è lontana dall'essere in Europa una caratteristica esclusiva degli Slavi. Il costume è largamente conosciuto da almeno tre nazioni dell'Occidente. Il Borough-English, come l'usanza è chiamata in Inghilterra, è diffuso in tutto il Rivage Saxon, dal Wash alle vicinanze del Solent, e in tutte le contee del sud-est (Kent, Sussex e Surrey), in molte località dei dintorni di Londra, in gran parte dell'Essex e nel regno dell'Est-Anglia. Nel Sussex era normale, nel cantone di Lewes dominava incontrastato. Esso si presenta anche in forma femminile e in misura molto più pura e più frequente che presso gli Slavi. Vi sono in Inghilterra centinaia di località in cui è alla figlia più giovane o alla più giovane delle nipoti che passa l'eredità. Nel continente il costume vigeva in Bretagna, Picardia, Artois, Hainaut, qua e là in Frisia, in molte località della Vestfalia e della Renania soggette alla legge sassone, in Slesia e parzialmente nel Württemberg.¹⁵⁸ Si tratta, probabilmente, di un resto di quel matriarcato sassone all'influenza del quale, a torto o a ragione, il Mauss attribuiva l'equiparazione della linea femminile a quella maschile nel diritto delle nazioni europee.¹⁵⁹

Nonostante l'eccellente documentazione, sia del minorasco slavo che di quello sassone, né il Kadlec, né il Frazer acconsentono trattarsi di vero minorasco. Il Kadlec spiega il favore per il figlio minore nelle successioni con la circostanza che il figlio più giovane è meno maturo e meno idoneo a procurarsi un'esistenza fuori di casa, per cui lo si faceva rimanere più a lungo coi genitori.¹⁶⁰ Un anonimo magistrato russo forniva del costume una spiegazione analoga: la casa paterna andava al più giovane perché i figli anziani ne erano già provvisti o avevano a loro volta figli che potevano aiutarli a costruirla.¹⁶¹ La spiegazione proposta dal Frazer non è diversa: l'usanza dei figli di separarsi dal ceppo familiare con le nozze per fondare un proprio focolare, lasciava nella casa paterna il figlio minore. Ma queste interpretazioni razionali lasciano inspiegato il minorasco femminile e non si accordano con la presenza della grande-famiglia. Se all'atto delle nozze i figli usano separarsi, non può sorgere grande-

¹⁵¹ Kohler J., *Ueber die Gewohnheitsrechte von Bengalen*, ZfvWR, IX, 1891, p. 336.

¹⁵² Schmidt W. und Koppers W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, p. 264.

¹⁵³ Heine-Geldern R., *Südostasien*, in Buschan G., *Ill. Völkerkunde*, loc. cit.; Foran W. R., *La vie en Malésie*, Paris, 1936, p. 192.

¹⁵⁴ Baumann H., *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, ZfE, LVIII, 1926, pp. 68, 78, 92-96, 124, 141.

¹⁵⁵ Abramzon I. M., *Formy rodoplemmenoj organizacii u kočevnikov Srednej Azii*, "Rodovoe Obščestvo", « Trudy Inst. Etnografii », NS, XIV, 1951, p. 155.

¹⁵⁶ Ibragimov I. I., *Zametki o kirgizskom sude*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878, p. 253.

¹⁵⁷ König H., *Das Recht der Polarvölker*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 649-651.

¹⁵⁸ Frazer J. G., *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, 1924, pp. 155-157. A Valenciennes: « Inter legitimos coheredes junior principalem domum hereditatis possidebit » (*Leg. feud. Tectenb.*, art. 18, v. Pertile A., *Storia del diritto italiano*, Torino, 1924, IV, p. 154, nota 14).

¹⁵⁹ Mauss M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, pp. 125-127.

¹⁶⁰ Kadlec K., *Rodinný nedíl*, p. 67.

¹⁶¹ N., *Narodnye jurid. obyčaji*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 317.

famiglia. Per accordare il minorasco con la grande-famiglia bisogna che (contrariamente all'ipotesi del Frazer) i figli si sposino in casa, o che lo facciano le figlie. Solo questa seconda eventualità spiega il minorasco femminile. La frequenza delle nozze matrilocali presso gli Slavi è in perfetto accordo con le successioni per minorasco. Non sappiamo come stessero le cose presso gli Anglo-sassoni, ma nell'antico Galles esisteva grande-famiglia con grande-casa, i fratelli ereditavano alla pari e il figlio minore rimaneva nella casa paterna.¹⁶² Il minorasco femminile diventa maschile col passaggio alle nozze patrilocali: la figlia entra in una famiglia forestiera ed è il fratello che rimane nella casa paterna.

La larga diffusione della successione per minorasco nel mondo slavo indica trattarsi di costume antichissimo, probabilmente, matriarcale. È impossibile accordare questo tipo di successione col diritto patriarcale. Si può immaginare che la grande-famiglia slava fosse originariamente una famiglia patriarcale di tipo ario, armeno o albanese, che ha perduto il principio della primogenitura, ma questa perdita non può spiegare l'insorgere del minorasco. Per armonizzare la grande-famiglia col minorasco è necessario ricorrere all'ipotesi di una grande-famiglia matriarcale.

Tutte le condizioni per l'esistenza di una tale famiglia presso gli Slavi sono presenti e documentate. E se è esistita una grande-famiglia matriarcale, deve inevitabilmente essere esistito anche un clan materno. La prova di una tale esistenza fornirà indirettamente una prova della saldezza della ricostruzione.

Daremo provvisoriamente il nome di clan a un gruppo di famiglie, sorto dalla scissione in rami diversi di una medesima famiglia, che si considerano imparentate e discendenti da un capostipite comune. Le famiglie partecipi di un medesimo clan hanno per lo più in Serbia il medesimo patronimico (o matronimico) e festeggiano in comune la cosiddetta « slava » o celebrazione del santo patrono del clan, in origine, del capostipite. Comuni hanno anche spesso le terre non arative e i cimiteri. Fino alla metà del secolo scorso il clan serbo era rigorosamente esogamico: non ci si sposava dentro il clan, per quanto lontano fosse il grado di parentela, e non si contraevano matrimoni tra persone che celebravano la medesima « slava ».

Il nome slavo-comune che designa questo gruppo è « rod », ma in Montenegro e in Serbia lo si chiama « bratstvo » (fratria) e anche « pleme » (russo « plemja ») sebbene « pleme » indichi per lo più la tribù, cioè l'unione territoriale di più clan.

In Bosnia, in Erzegovina, nel Montenegro e nelle Bocche di Cattaro la parola « rod » è usata solo dalle spose che chiamano « dom » (casa) la famiglia del marito e « rod » la propria.¹⁶³ In Bosnia il « rod » è solo della madre e della moglie. Solo la maritata che va dal padre, dal fratello o da altri parenti, dice: « idem u rod », « vado al rod ». L'uomo non userà mai questa espressione, nemmeno per i parenti più prossimi. Il popolo spiega questo concetto dicendo: « Solo le donne vanno al rod ». ¹⁶⁴ Si dice che la sposa (mlada) inclina più verso il « rod », cioè verso la propria famiglia, che verso il « dom », cioè la famiglia del marito. ¹⁶⁵ Nei canti popolari croati si racconta che il « rod » è disposto a cedere una ragazza in isposa a un tale, ma la ragazza non vuole (Rod je dade, al-djevojka neće), oppure: « Un giovane mi

¹⁶² Haberlandt A., *Die volkstümliche Kultur Europas*, in Buschan G., *Ill. Völkerkunde*, III, p. 65.

¹⁶³ Kulišić Š., *Tragovi arhaične porodice*, p. 27.

¹⁶⁴ Pavković N. F., *Imlijani, Društvene i običajno-pravne ustanove*, GzMS, XVII, 1962, p. 121.

¹⁶⁵ « ... i više je ponesena za rodom no za domom », Jovičević M., *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923, p. 131.

domanda in isposa, il "rod" mi dà a un vecchio»; la nubile aspira a vivere « lontano dal "rod", vicino all'amato ». ¹⁶⁶

La sposa chiama « rod » la propria famiglia anche in Polonia ¹⁶⁷ e soprattutto in Belorussia ¹⁶⁸ dove la nubile che si sposa si separa dal « rod », ¹⁶⁹ come in Slavonia, ¹⁷⁰ o dopo sposata vi ritorna come in Serbia. ¹⁷¹

Questo uso del termine « rod » come famiglia delle spose è usuale anche in Russia ¹⁷² e comunissimo in testamenti femminili del XVIII secolo: « plat'e otdat' rodu mojemu », « restituire i vestiti al mio "rod" ». ¹⁷³

In Montenegro se dopo le nozze di una figlia i fratelli si sono divisi, la sposa ritorna in certe ricorrenze annuali dal fratello presso il quale vive la madre perché « tuna joj je pravi rod, doklena je majka živa », « qui è il suo vero "rod" finché la madre è viva ». ¹⁷⁴

Etimologicamente « rod » ha il significato di rigoglioso, fecondo, ferace (Vasmer, ReW) ed è da « rod » che si formano le voci « rodit' » partorire (mettere felicemente alla luce), « roždenie », parto, ecc. Queste formazioni e le locuzioni esclusive di spose e di madri per indicare la propria famiglia inclinano la semantica della parola verso significati femminili e materni. Il Trubačev rileva che, poiché « roždit' » è tipico termine femminile, in alcuni dialetti slavi « rod » ha il significato di « rod ženy ». ¹⁷⁵ In realtà « rod » ha anche questo significato in tutte le parlate slave, e non per i motivi supposti dal Trubačev. Un canto popolare slavone dice che « non c'è rod finché non partorisce la mamma ». ¹⁷⁶ Vi sono tradizioni ucraine di « rod » formati dai discendenti di una proto-madre comune, « wspólna pramatka ». ¹⁷⁷ A Radom, in Polonia, si crede che ogni madre sieda in cielo con le gambe divaricate tra le quali si trovano in fila tutti i figli che ha avuto sulla terra. Questi figli ebbero a loro volta dei figli, e così si crea un triangolo gigantesco, mai finito alla base, o solo alla fine del mondo, il cui vertice è tenuto dalla madre del genere umano. ¹⁷⁸

Presso i Kuči del Montenegro il clan o « bratstvo » è chiamato anche « trbu » (trbuh), ventre. Dei Čejovići si dice: « trbu Čejov », ventre dei Čejovići, dei Mijovići, « trbu Mijov », dei Vujosevići, « trbu Vujov », dei Drekalovići, « trbu Drekalov ». ¹⁷⁹ Quando il « bratstvo » indicato con « trbu » è piccolo, si usa il diminutivo « trbšćić ». ¹⁸⁰

¹⁶⁶ Andrić N., *Ženske pjesme*, Zagreb, II, 1914, pp. 114, 63, 25, 76-77, 182, 228.

¹⁶⁷ Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891, p. 32.

¹⁶⁸ Sejn P. V., *Beloruskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 507.

¹⁶⁹ « ... ot rodu otlešala », Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXVII, Č IV, 1903,

p. 443.

¹⁷⁰ « ...jer vidi, da je bliža čas, da se s rodom dili », perché vede che si avvicina il momento di separarsi dal « rod » (Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 447).

¹⁷¹ « ... do majoho rodu », Federowski M., *Lud biatoruski*, V, *Peśni*, Warszawa, 1958, pp. 363, 372, 394, 536, 554, 630, 65, 646.

¹⁷² Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SBb, 1848, II, p. 43. Per il « rod » delle spose v. anche Radčenko Z., *Gomel'skija nar. pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888.

¹⁷³ Efimenko P. S., *Pridanoe po obyčnomu pravu krest'jan Archangel'skoj gub.*, ZGO OE, III, 1873, pp. 31-32.

¹⁷⁴ Jovičević A., *Godišnji običaji, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, SeZb, XXVI, 1928, p. 35.

¹⁷⁵ Trubačev O. N., *Istorija slavjanskih terminov rodstva*, Moskva, 1959, p. 164.

¹⁷⁶ « Nema roda, dok ne rodi mama », Lovretić J., *Otok*, ZbNž, IV, 1889, p. 107.

¹⁷⁷ Ochrimovič V., *Znaczenie matorusskich obrzędów weselnych*, « Wista », IX, 1895, p. 836.

¹⁷⁸ Jastrzębowski Szcz., *Przyczek do wierzeń o życiu pozagrobowym*, Wista », V, 1891, p. 865.

¹⁷⁹ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, 1931, p. 127.

¹⁸⁰ Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, pp. 284-285; Rovinskij N., *Černogorija*, SPb, II, 1901,

In Bosnia per indicare il « bratstvo » si ricorre a una voce dell'anatomia femminile ancora più specifica: « srce », viscere, utero. Si dice: « Od mog srca pet kuća », il mio utero ha cinque case.¹⁸¹ I Sodalivići di Imljani dicono: « Pleme je sve što je od moga srca », è « pleme » (bratstvo) tutto ciò che è del mio « srce », probabilmente non del mio cuore, ma del mio utero.¹⁸²

I clan denominati con appellativi femminili, o di un'antenata materna, sono, ancora oggi molto frequenti nella Slavia sud-occidentale. La tribù dei Drobnjaci dell'Erzegovina ne conta da sola venticinque: Kovjanići, Vemić, Žižići, ecc.¹⁸³

Anticamente queste matronimie erano probabilmente più frequenti. Lo Stojković ne desume nove da documenti dal XVII secolo: Anić, Anusić, Klarić, Lucić, Margaritić, Mličić, Petrović, Rosandić.¹⁸⁴ Altri ne elencano il Jovanović, il Miladinović, il Dučić, il Petrović e il Filipović.¹⁸⁵ Talora basta che una donna si trovi a capo di una grande-famiglia perché la famiglia prenda nome da lei.¹⁸⁶ Più spesso si sente raccontare che un certo « bratstvo » discende da una « prababa » (ava) Jovka, ecc.¹⁸⁷

Nella Visočka Nahija tutti i consanguinei formano un « rod », una « rodbina » o una « familija ». Il « rod » è formato in primo luogo (v prvu redu) da coloro che hanno tratto origine da un medesimo antenato maschile e che sono perciò parenti per sangue maschile (po muškoj krvi). Ma anche dei parenti di sangue femminile si dice che sono un « rod » o una « rodbina », ma la parentela di linea femminile è meno apprezzata di quella di linea maschile. Tuttavia i Musulmani non sposano mai parenti di lato materno perché « ženski rod se smatra težim », la parentela materna è considerata più gravosa.¹⁸⁸

Nella Gruža il « rod » è calcolato « per sangue », cioè secondo il padre, o « per latte », secondo la madre. Il « rod » largo (širi rod) è quello del padre, mentre quello della madre comprende solo i parenti più vicini, come i figli e i nipoti.¹⁸⁹ Nella Skopska Crna Gora invece « il rod materno è più rispettato e apprezzato di quello paterno », ¹⁹⁰ e in Bosnia si dice che il « sangue grosso », cioè del padre, è superiore, ma quello « sottile », della madre, è più caro o più amato.¹⁹¹

Il nome di ventre o di utero (trbuh, srce) per indicare il clan materno è diffuso in molte regioni del mondo. L'antico egiziano « ht », l'arabo « baṭn » e l'ebraico « raḥim » ave-

¹⁸¹ Filipović M. S., *Društvene i običajno-pravne ustanove u Rami*, GzMS, IX, 1954, p. 171.

¹⁸² Pavković N. F., *op. cit.*, GZMS, XVII, 1962, p. 121.

¹⁸³ Luburić A., *Drobnjaci pleme u Hercegovini*, Beograd, 1930, pp. 57, 90, 217.

¹⁸⁴ Stojković M., *Podgora u XVII stoljeću*, ZbNž, XXIX, 1913, pp. 128-129.

¹⁸⁵ Marići, Jaglikući, Krumići, Groždinći, Zlatnići, Magići (Jovanović, *Banja*, SeZb, XXIX, 1924, p. 58); Djukići (Miladinović M. J., *Požarevačka Morava*, SeZb, XLIII, 1928, p. 161); Marići, Milačići, Stanušići, Prentići, Barići, ecc. (Dučić St., *Život i običaji*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 110); Cvetići, Bojanići (Petrović P. Z., *Život i običaji u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 195). Vedi inoltre: Mandići (Sobajić P., *Bjelopavlovići*, SeZb, XXVII, 1923, p. 194); Stojsavljevići, Vejnovići, Komdići, Marići, Djumići, Djukići, Mikivići, Damjanići, Paškovići, Trnjinići, Rokvići, Miljevići, Jelići (Karanović M., *Pounje u Bosanskoj krajini*, SeZb, XXXV, 1925, pp. 384, 390). Il Kosven ha suggerito in Russia di sostituire il termine slavo di « rod » con quello di patronimia. Etnografi sovietici e di altri paesi slavi hanno accolto questa novità che è stata proposta con leggerezza e senza uno studio più approfondito del mondo slavo.

¹⁸⁶ Kulišić Š., *Matriarkalni brak i materinska filijacija*, p. 7.

¹⁸⁷ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, SeZb, XLIII, 1926, p. 377.

¹⁸⁸ Filipović M. S., *op. cit.*, pp. 98, 99.

¹⁸⁹ Petrović P. Z., *op. cit.*, SeZb, LVIII, 1948, p. 192.

¹⁹⁰ « Materina se rodbina više poštuje i ceni od očeva », Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, p. 372.

¹⁹¹ « Debeli krv viša, tanka milija... Tanka je krv draža od debele », Zovko I., *Rodbinski zazivi u Hercegovini*, ZbNž, VII, 1902, p. 371.

vano il significato sia di utero (o di ventre) che di clan. In arabo il clan era chiamato anche « omma » (ant. ebr. « ēm »), madre.¹⁹² I Volof del Sudan, tra il Niger e il Congo, chiamano la famiglia femminile « men », utero, o « bir-üt-ndei », ventre materno, e la famiglia maschile « ghen », due tipi di famiglia che vengono fatti risalire a due culture diverse.¹⁹³ Il clan dei Ndongas dell'Angola porta il nome di « omazima », utero.¹⁹⁴ Significato di utero e di clan hanno i termini di « hapu » dei Maori della Nuova Zelanda, di « battang » della penisola di Macassar, e di « hati » del Madagascar.¹⁹⁵ In ahd. « lēhtar » ha il valore di « uterus », « matrix », « Sippe », « Familie ». ¹⁹⁶ Nell'Asia centrale i turcomanni Nochurli danno il nome di « garindaš », letteralmente « di un medesimo ventre », a una frazione del clan.¹⁹⁷

Nelle vicinanze immediate dei Serbi, nell'Albania settentrionale o ghega, la voce « bark », ventre, viene usata come « trbu » o « srce » in Montenegro e in Bosnia per indicare il clan. Padre Cozzi definisce il « bark » albanese con le seguenti parole: « I membri di una stessa stirpe, ("bark", ventre) sono sempre consanguinei, parenti; nulla importa se sia molto lontana la parentela; essi sono rami dello stesso albero; una è l'origine, sono tutti fratelli e sorelle; e niuno può autorizzarli o dispensare a contrarre matrimonio ». ¹⁹⁸

Secondo Padre Valentini « bark » indica un gruppo di famiglie discendenti da un unico antenato. Un raggruppamento di « barqe » forma una fratellanza (vellazni). La gerarchia dei gruppi sociali va nel seguente ordine « a minore ad maiorem »; bark, fratellanza, tribù. Ma lo stesso padre Valentini ammette di usare talora « bark » per fratellanza.¹⁹⁹ L'Isjlami è più esplicito: in Albania si dice indifferentemente « ata jane vllazni », essi sono una fratellanza, oppure « ata jane ujë barku », sono di un solo ventre, oppure anche « ata jane gjini », sono della medesima linea materna. In luogo di « vllazni » (fratria) o di « bark » (ventre) si sente anche « fis » (rod), « gjak » (sangue) e nell'Albania meridionale « far » (grano, semente). Il termine « gjak » (sangue) ha il significato di discendenza paterna. Quello di « vllazni » e di « bark » sono più ristretti e non si estendono mai a tutta la « gens » o tribù. I due termini però si equivalgono e con essi « si comprende di solito la medesima cosa ». La constatazione è valida soprattutto per i territori di Skrapar e di Kruja.²⁰⁰

Oltre a « bark » si può dire anche « gjini » per indicare il gruppo dei parenti materni, e il Valentini segue per « gjini » l'etimologia popolare che deriva la parola da « gji », mammella.²⁰¹

¹⁹² Mat'e M. E., *Iz istorii sem'i i roda v drevnem Egipte*, « Vestnik Drevnej istorii », 3, 1954, pp. 55-56.

¹⁹³ Baumann H., *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, ZfE, LVIII, 1925, p. 89.

¹⁹⁴ Estermann P. A., *Clan et alliances entre clans dans le sud-est de l'Angola*, « Anthropos », XXXII, 1937, p. 587.

¹⁹⁵ Grosse F., *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, v. Ciszewski St., *Prace etnologiczne*, Warszawa, 1936, pp. 18, 20, 23.

¹⁹⁶ Schrader O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2^o, Berlin, 1917-1923, I, p. 293.

¹⁹⁷ Vasil'eva G. P., *Turkmeny-Nochurli*, *Sredneaziatskij etnogr. Sbornik*, « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXI, 1954, p. 177.

¹⁹⁸ Cozzi E., *La donna albanese, con particolare riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari*, « Anthropos », VII, 1912, p. 316.

¹⁹⁹ Valentini G., *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, 1956, pp. 88, 93-94.

²⁰⁰ Isjlami S., *Semejnaja obščina Albancev v period ee raspada*, « Sovetn. », 3, 1951, p. 127. V. anche; Cozzi E., *La vendetta del sangue nelle montagne dell'Alta Albania*, « Anthropos », V, 1910; e Marlekay P. S., *Aspetti di ospitalità indoeuropea presso gli Albanesi*, « Annali Lateranensi », XV, 1951, pp. 21-22 e note 70, 71.

²⁰¹ Il Tagliavini rileva che la forma più antica di « gjini » è « giëni », conforme all'italiano « genia » (Tagliavini C., *Contributo alla stratificazione del lessico albanese*, « Atti dell'Ist. veneto di sc. lett. e arti », Scienze generali, CVI, 1948, pp. 199-200), ma l'etimologia popolare resta significativa.

La terminologia albanese ghega per indicare il clan sovrabbonda: bark, gjini, gjak, fis, — senza che si possa in nessun modo dire che qualcuno di questi termini indichi un sottoclan o una sezione separata del clan. Ciò che gli Albanesi riescono a specificare è che i primi due di questi termini indicano qualche cosa di più ristretto degli altri, come il « rod » serbo della Gruzja è largo (širi) per la parentela del padre e stretto (limitato ai figli e ai nipoti) per quella della madre, o come il « garindaš » dei turcomanni Nochurli che era una frazione del clan.²⁰² In sostanza, dentro un clan largo e paterno si distingue vagamente un gruppo meno numeroso e materno, e talora si usa il nome di questo gruppo (bark) per indicare tutto il clan.

La grande-famiglia albanese è « in grossen und ganzen » identica alla grande-famiglia slava, e anche le organizzazioni del clan e della tribù sono le medesime.²⁰³ Le voci albanesi di provenienza serba o bulgara per indicare i familiari sono indicative di un'influenza slava sulle strutture parentali albanesi: mome (madre), babe (zia), tzútse (figlia, fanciulla), did (nonno), baba (moglie dello zio materno), dever (fratello del marito), dom'akin (capo della famiglia), starisfat (primo padrino di nozze).²⁰⁴ Gli Slavi avevano occupato l'Albania fino all'Adriatico al più tardi nell'VIII secolo, come dimostrano i toponimi slavi diffusi da Belgrado a Valona. Scutari era nell'XI secolo sede dei re di Serbia, e lo ridivenne nel XIV secolo. Valona era considerata serba ancora nel 1368.²⁰⁵ Nel vilajet di Scutari si ricordano i « vakt kaurit », i tempi degli Slavi; i Klementi, gli Shkuli, i Kastrati e una parte dei Gruda vengono da regioni oggi di lingua slava.²⁰⁶ Davanti all'invasione slava, gli Albanesi si ritirarono nelle montagne e nel litorale. Cresciuti di numero, uscirono dalla zona di rifugio albanizzando i Serbi o costringendoli ad emigrare. Gli Slavi assimilarono un grande numero di Illirici, ma in Albania furono essi stessi albanizzati.²⁰⁷ È difficile credere che il termine montenegrino di « trbu » e quello albanese di « bark » siano sorti in modo indipendente. Un passo oscuro del Palaj pare alludere a stratificazioni etniche che potrebbero spiegarne l'origine: « Secondo il Kanun, "bajrak" (bandiera) si chiama tutta una tribù (fis) con gli "anàs" indigeni e coi nipoti in linea femminile che portano lo stesso cognome e abitano una stessa regione montagnosa... Il "bajrak" è dunque il "fis" stato, composto dalle varie "vëllazni" (fratellanze) che derivano da un solo padre, o che vennero trovate sul posto e si chiamano "anàs"; gli "anàs" si aggiungono sempre al "bajrak" insieme con qualche "vëllazni" derivato da nipoti per via di madre ». ²⁰⁸ I nipoti in linea femminile sarebbero, secondo il Cozzi, figli di vedove tornate alla casa paterna.²⁰⁹

I toponimi in « -ič » (-itjo), soprattutto serbi, ma anche polacchi e russi, indicativi (forse)

²⁰² V. Petrović P. Ž., nota 170 e Vasil'eva G. P., nota 177.

²⁰³ Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge aus der Volkskunde Montenegros, Albaniens und Serbiens*, « Ztschr. f. oesterr. Volkskunde », XXIII, Erg.-Bd., XII, 1917, p. 131; Nopcsa F., *Die Herkunft des nordalbanischen Gewohnheitsrechtes des Kanun Lek Dukadžinit*, ZfvWR, XL, 1923, pp. 372-373, 375; Vinski Zd., *Die südslavische Grossfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Grossraum*, Zagreb, 1928, p. 95; Lutovac M., *La Metohija*, p. 77; Boué A., *La Turquie d'Europe*, II, pp. 16, 112; Bourcart J., *L'Albanie et les Albanais*, Paris, 1918, p. 169; Baldacci G., *L'Albania*, Roma, 1929, pp. 244, 247, 255.

²⁰⁴ Miklosich F., *Die slavischen Elemente im albanischen*, « Albanische Forschungen », I, 1879, p. 34.

²⁰⁵ Sufflay M., *Städte und Burgen Albaniens*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien », Phil.-hist. Klasse, Bd. 63, Abhandl., I, 1924, pp. 29, 31, 53.

²⁰⁶ Nopcsa Fr., *Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbaniens*, MaGW, XII, 1912, pp. 238, 249, 250.

²⁰⁷ Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, pp. 110, 123-124, 150-151, 159, 162, 169.

²⁰⁸ Palaj B. P., *Sul Kanun delle montagne*, « Studime e Tekste », Roma, 1944, p. 109.

²⁰⁹ Cozzi E., *Le tribù dell'Alta Albania*, « Studime e Tekste », Roma, 1944.

di patronimie,²¹⁰ non sono molto antichi, non anteriori al X secolo secondo il Kadlec e il Niederle,²¹¹ poiché mancano del tutto nella Grecia in cui sono emigrati gli Slavi.²¹² Per lo meno fino all'VIII secolo gli Slavi meridionali erano dunque organizzati in clan matrilineari. Gli attuali termini anatomici femminili usati per indicare il clan, congiuntamente alla mancanza di toponimi patronimici antichi ne sono la prova. Il nome del clan materno sopravvisse al mutamento della filiazione e servì a indicare il clan paterno. « Una società matrilineare – nota il Murdock – sottoposta a una forte pressione da parte di una cultura patriarcale, si adatta ad adottare la residenza patrilocale, senza perdere i suoi “lineages” matrilineari, “sib” o “moieties”. Il clan materno e la grande-famiglia materna spariscono quasi subito, ma il gruppo matrilineare ... può sopravvivere a lungo se le sue funzioni non sono state distrutte dal cambiamento della residenza ». Il Murdock cita 14 casi di queste sopravvivenze, di cui 5 in Africa, 4 nell'America settentrionale e 5 in Oceania.²¹³ La conservazione dei termini di « trbu » e di « srce » è un indice di questa lunga sopravvivenza presso gli Slavi. È indubbio che gli Slavi hanno mutato filiazione (ne abbiamo prova sicura nella regolare filiazione materna in caso di nozze matrilocali ancora nel XIX secolo, e nella matronimie di clan) e che nell'VIII-IX secolo hanno attraversato quella fase di transizione descritta nelle 14 società portate come esempio dal Murdock.²¹⁴

I termini di ventre e di utero per clan sono, del resto, così trasparenti che senza essere un etnologo, il Mat'e ne ricostruisce facilmente la storia: « È indubbio – scrive il Mat'e – che un termine come l'egiziano “ht” per indicare il “rod” deve essere sorto in condizioni di “rod” materno. Gli antichi termini continuarono a vivere in fasi successive già alterate e furono applicati ai nuovi rapporti parentali, come l'ebraico “rahim” che si usa per designare il “rod” paterno ». ²¹⁵

Mutamenti di filiazione e di nomi di gruppi parentali sono avvenuti in Europa orientale, si può dire, sotto i nostri occhi. I Ceremissi orientali chiamano il gruppo di parenti materni « túp-rodo », parentela di ceppo, e in certi distretti « šumbel », da « šum » cuore e « bel » lato, cioè lato del cuore, vicino al cuore, come in Bosnia la parentela materna è detta « milija » o « draža », più amata o più cara,²¹⁶ come in Russia « milaja storona » o « rodimyj » (da « rod ») col significato di caro, amato, desiderato (milyj, serdečnyj, želannyj, žadobnyj, v. Dal', *Lex.*). Nel concetto ceremisso, secondo lo Eruslanov, il legame vicino o lontano di parentela « era determinato dalla comune discendenza da una medesima madre. Si dice: il müskürüstö kijže vlak koklašte iyžyng yke: tra quelli che sono giaciuti nel medesimo ven-

²¹⁰ Trubačev O. N., *Istorija slavjanskich terminov rodstva*, Moskva, 1959, p. 192.

²¹¹ Kadlec K., *O prawie prywatnem zachodnich Słowian*, Encykl. polska, IV, 2, Kraków, 1912, pp. 97-98; Niederle L., *Manuel*, II, pp. 173-174.

²¹² Vasmer M., *Beiträge zur hist. Völkerkunde Osteuropas*, II, *Die ehemalige Ausbreitung der Westfinnen in den heutigen slavischen Ländern*, « Sitzungsber. d. preuss. Ak. d. Wiss. », Phil.-hist. Klasse, 1934, p. 356.

²¹³ Murdock G. P., *Social Structure*, New York, 7^a, 1961, p. 211.

²¹⁴ Il mutamento della filiazione può essere molto rapido. Il Nevermann ha rilevato che nelle isole dell'Ammiragliato un quarto di secolo è bastato perché il « totem », ereditato in linea materna nel 1907 (constatazione del Thurnwald), fosse ereditato in linea paterna nel 1934 (Nevermann H., *Admiralitäts-Inseln*, Hamburg, 1934, in: Führer-Haimendorf, « Anthropos », XXX, 1935, p. 320). Stesso mutamento nell'isola di Pentecoste (Thurnwald R., *Die menschl. Gesellschaft*, II, p. 211) e presso gli indigeni dell'America del Nord in età europea (Schmidt W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, p. 142). Esempi di tale rapidi mutamenti in Murdock P. M., *op. cit.*, pp. 212-213.

²¹⁵ Mat'e M. E., *op. cit.*, p. 56.

²¹⁶ Zovko I., *Redbinski zazivi*, loc. cit.

tre non vi è generazione (russo "pokolenie"), — cioè madre e figli sono legati dal medesimo sangue. Ma questo concetto di legame materno è in radicale contraddizione con l'odierna struttura parentale paterna dei Ceremissi. Un tempo non era così. Ancora oggi gli zii e le zie materne sono "tüprodo" o "šumbel". Ma "tüprodo" ha conservato il significato di parentela materna solo nella bocca dei vecchi; i giovani inclinano a collegare questo termine con la parentela paterna, in modo che il termine ha perduto il suo significato originario e viene applicato inconsciamente ai parenti dei due lati, sia paterno che materno». ²¹⁷

In Montenegro e in Bosnia non si usa più «trbu» o «srce» per la parentela dei due lati, ma solo per il lato paterno, come «bark» in Albania, e non sopravvive nessun vecchio che ne ricordi l'antico uso. La filiazione è mutata in Serbia più anticamente che presso i Ceremissi, ma «srce» ha significato di utero solo in serbo-croato (nelle altre lingue slave, oltre al valore generale e indoeuropeo di «cuore», significa genericamente «viscere»). L'appellativo di «srce» dato al clan è dunque posteriore alla dislocazione dell'unità slava e relativamente recente.

Tenteremo ora di riassumere i risultati ai quali siamo pervenuti nell'analisi degli istituti familiari slavi.

È noto che per gli indoeuropeisti (Otto Schrader, Sigmund Feist, Antoine Meillet, Wilhelm Schmidt ecc.) la grande-famiglia slava appartiene al tipo di grande-famiglia patriarcale indoeuropea quale si presenta nell'antica India, in Armenia e in Albania. Ma gli studiosi del diritto slavo non potevano mancare di notare le differenze che separavano la famiglia slava da quel modello.

Redigendo nel 1844 l'art. 118 del codice civile serbo e trovandosi nella necessità di dare una definizione della grande-famiglia serba, lo Hadžić-Svetić era costretto a constatare che la «zadruga» era «un'associazione di parenti, non importa se consanguinei o affini, se in linea paterna o materna». ²¹⁸ A differenza, quindi, della grande-famiglia patriarcale, la famiglia slava non era una famiglia agnaticia.

Il Kostrenčić rileva a sua volta che nella «zadruga» i beni immobili sono proprietà comunitaria della famiglia, anche della famiglia ristretta, e non, come nel diritto romano, proprietà personale del padre. ²¹⁹

Lo stesso rilievo è fatto dal Grabowski: la grande-famiglia slava proviene da «antichissimi concetti popolari» (od prastarych pojęć ludowych) che si differenziano «fondamentalmente» (zasadniczo) dalle forme moderne della proprietà, nella quale il capo-famiglia è il padrone assoluto del patrimonio. ²²⁰

Il Bogišić, che fu il redattore del primo codice montenegrino, è ancora più chiaro: «la famiglia romana si fonda su principi del tutto diversi da quella slava», «se rimska familija osniva na načelima sasvijem različnijim nego li slavenska». ²²¹

Per il Saturník i fondamenti della famiglia slava sono non solo diversi, ma opposti a quelli

²¹⁷ Eruslanov P., *Rodstvennyj sojuz po ponjatijam vostočnych Čeremis*, EO, XXV, 2, 1895, pp. 38-41. Per un analogo significato del votjako «čužy», permiano «čužny» v. Smirnov I., *Nabroski iz finskoj kul'tury*, EO, IX, 2, 1891, p. 72.

²¹⁸ Perić Z., *Zadružno pravo*, in: Stanojević St., *Encikl. srpsko-brvatsko-slovenačka*, Zagreb, 1929.

²¹⁹ Kostrenčić M., «Zadruga», in: Stanojević St., *Enciklopedija c. s.*

²²⁰ Grabowski Br., *Zadruga u Stowian*, «Wista», III, 1889, p. 45.

²²¹ Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 48.

della famiglia romana: « Rodinný nedíl slovanskej a rímska familia jsou tudíž útvary zcela protichůdne, spočívající na principách zcela rozdílných ». ²²²

Infine lo stesso Kadlec non esita a constatare « un'opposizione tra la comunità familiare slava e quella patriarcale ». ²²³

Non esiste una famiglia patriarcale che possa fondarsi su principi « opposti » a quelli della famiglia di diritto romano. Una tale famiglia, a causa di tale opposizione, non è patriarcale.

Ridurremo qui le varietà della famiglia slava a tre tipi fondamentali, prendendo nota delle loro diversità dalla famiglia patriarcale indoeuropea:

I. La grande-famiglia slava si avvicina soprattutto al consorzio romano di coeredi, con direzione elettiva e indivisibilità del patrimonio, ma se ne distingue: 1) per la sottomissione dei figli al capo-famiglia, e non ai loro padri; 2) per la capacità di accogliere nel suo seno affini come membri legali (mariti delle figlie) e di affiliarne la prole; 3) per la doppia direzione familiare, maschile e femminile; 4) per l'idoneità del capo femminile a sostituire il capo maschile e a succedergli nella direzione della famiglia; 5) per il diritto del figlio o fratello minore a rimanere come proprietario nella casa paterna in caso di partizioni.

II. La famiglia ristretta slava, a direzione paterna, si distingue da quella patriarcale: 1) per il mancato dominio del padre sul patrimonio; 2) per la limitazione della durata del diritto paterno alla direzione della famiglia; 3) per la separazione dei beni tra coniugi e la loro separata gestione; 4) per il doppio ordine di successione, dei figli dal padre e delle figlie dalla madre.

III. Esiste infine un tipo di famiglia slava, costituita in sede matrilocale, in cui la direzione è materna, con rappresentanza maschile, la filiazione è matrilineare e solo le figlie hanno diritto di succedere per minorasco al patrimonio familiare.

Le differenze tra lo statuto familiare slavo di questi tre tipi di famiglia e quello patriarcale indoeuropeo sono di principio e di sostanza. Nei punti elencati la famiglia slava non solo si distingue da quella patriarcale, ma vi si oppone con norme consuetudinarie incompatibili col patriarcato.

Solo partendo dall'ipotesi che la famiglia costituita in sede matrilocale (III) abbia cronologicamente preceduto le altre due, si possono spiegare i punti di opposizione della famiglia slava con quella patriarcale: tali contrasti sono evidenti sopravvivenze nelle famiglie I e II della famiglia materna.

²²² Saturník Th., *O právu soukomém u Slovanů v dobách starších*; Niederle L., *Slov. starožitnosti*, II, 2, Praha, 1934, p. 73.

²²³ « Gegensatz der Hauskommunionen zur patriarchalischen Familie », rec. Mayer A., *Die bäuerlichen Hauskommunionen*, « Arch. f. slav. Philologie », XXXIII, 3-4, 1912.

Capitolo quarto

L'AVUNCOLATO

Nei capitoli precedenti abbiamo accertato la presenza nella società slava di un'antica grande-famiglia materna, a nozze uxorilocali e discendenza matrilinea. Le sopravvivenze di questa struttura sono così numerose e palesi da non lasciare dubbi sulla sua esistenza e durata. La « zadruga » del secolo scorso ne era ancora una larvata continuazione.

Non sappiamo sotto quali impulsi questa struttura si sia modificata. Gli Slavi, che non sono mai stati pastori e che dell'allevamento avevano appena i rudimenti e le nozioni necessarie, e quasi insufficienti, per mandare avanti una povera agricoltura, nutrivano per il bue una venerazione pastorale vicina a quella degli allevatori dell'Africa orientale e dell'India.

È impossibile dire se l'intervento del bovino e dell'aratro si trovi nella loro storia in relazione con l'esproprio delle terre femminili e con la collettivizzazione delle culture (altri popoli zappatori hanno impresso alla loro società la medesima alterazione senza avere conosciuto il bue), ma appare probabile, per non dire sicuro, che il passaggio delle nozze alla sede virilocale non abbia potuto avvenire che dopo l'usurpazione maschile della proprietà dei terreni. Naturalmente, l'agricoltura di zappa e la proprietà dei seminati durò molto a lungo attraverso fasi miste di cui le odierne nozze bilocali sono una palese sopravvivenza. Il mutamento fu poco sensibile perché il passaggio della sposa in sede virilocale non alterò, da principio, nessuno dei suoi diritti, almeno sostanzialmente. Nella forma, però, la rappresentanza maschile di questi diritti, che aveva luogo di sovente già nella più antica famiglia materna, si erige nella nuova famiglia in vera istituzione. Eccetto il caso di vedovanza, la sposa in sede virilocale non è più in grado di farli valere personalmente, ma deve ricorrere alla mediazione del suo più prossimo congiunto: il fratello.

Il primo istituto che siamo chiamati a esaminare in questa nuova fase dell'evoluzione della famiglia slava è quello dell'avuncolato.

Nei riti nuziali slavi il fratello della sposa rappresenta una parte importante. È molte volte il fratello che accorda la sorella in isposa, ne contratta il prezzo di vendita o ne riscuote una parte, sia vendendone simbolicamente la treccia, sia cedendo allo sposo il suo posto al banchetto accanto alla sorella, o rubando il cavallo dello sposo e restituendolo contro riscatto.

Il contratto di nozze è stipulato dal fratello della sposa in Subcarpazia, in Slovenia e in Serbia.¹ Vende la treccia della sorella in Polonia² e in Russia,³ cede il posto al banchetto di

¹ Bogatyrev P., *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929, p. 109; Lilek E., *Hochzeitsbräuche bei den steirischen Slovenen*, WMaBH, VII, 1900, pp. 301, 308, 324; Nikolić Vl., *Etnol. gradja i razprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 208; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 309.

² Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, pp. 116-117; Bystron Jan, *Etnografija Polski*, Poznań, 1947, p. 167.

³ Pejzen G., *Etnografičeskie očerki Minusinskago i Kamskago okruga Enisejskoj gubernii*, « Živst. », XIII,

nozze in Grande-Russia e in Ucraina,⁴ ruba il cavallo del cognato in Russia e in Serbia.⁵ Tra gli Ucraini della Bucovina il fratello baratta la sorella in isposa per un coltello da tasca.⁶

In Grande-Russia è necessario il consenso del fratello al matrimonio della sorella⁷ ed è lui che offre il banchetto di nozze agli invitati.⁸ In Slavonia è il fratello che va a cercare la sorella dietro la stufa e la conduce al fidanzato.⁹ In Serbia la presenta agli invitati¹⁰ o la consegna al padrino di nozze.¹¹ A Konavli è il fratello (o il domačin) che accompagna la sposa in chiesa, non il padre.¹² In Russia la sposa prega cantando il padre di toglierle dal capo la benda delle nubili, ma sarà un fratello a farlo,¹³ come in Montenegro dove sarà un fratello che le toglierà il berretto da ragazza.¹⁴

I primi rilievi su questa partecipazione del fratello alle nozze della sorella sono stati fatti in Russia dal Tereščenko¹⁵ e su di essi e sulla parte inesplicabilmente secondaria che rappresentava il padre hanno richiamato l'attenzione il Kavelin¹⁶ e più tardi l'Ochrimovič,¹⁷ il Volkov,¹⁸ il Piprek¹⁹ e ultimamente il Nikol'skij.²⁰

In Russia e in Belorussia, qua e là in Polonia, in Lusazia e in Serbia il padre non assiste al rito religioso delle nozze della figlia. Talora sono assenti ambedue i genitori della sposa.²¹ In Wielkopolska la presenza della madre al rito religioso porterebbe sfortuna alla figlia.²² Talora il padre è assente anche dal banchetto di nozze. In Bosnia l'uso lo esclude dal festino e

1903, p. 347.

⁴ Olearius A., *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Turquie*, Paris, 1966, T. I., p. 170; Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaj, sueverja i poezija*, Moskva, 1880, T. I., p. 344; Zelenin D., *op. cit.*, p. 309; Maľkovskij P. N., *Svadebnye obyčaj i prigovory, zapisannye v Rybinskoj oblasti, Tverskoj gub. v 1903 g.*, « Živst. », XIII, 1903, p. 436; Osipov N. D., *Ritual sibirskoj svadby*, « Živst. », III, 1, 1893, p. 105.

⁵ Zabylin M., *op. cit.*, I, p. 165; Jakovlev G., *Krest'janskaja svadba v Slobode Sagunach*, « Živst. », XV, 1906, p. 179; Nikolić Vl., *op. cit.*, p. 221. La cessione del posto al banchetto o il furto del cavallo sono episodi che si verificano anche nelle nozze dei Careliani (Maslova G. S., *Medynskie «Korely»*, KSIE, 2, 1947, p. 57).

⁶ Manastyrski A., *Die Ruthenen*, Die oesterr. Monarchie, Bukowina, Wien, 1899, p. 247.

⁷ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, Jaroslavl', 1896, p. 434.

⁸ Semenova Tjan-Sanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan odnoj iz černozemnych gubernij*, ZGO OE, T. XXXIX, 1914, p. 631.

⁹ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 434.

¹⁰ Djordjević T. R., *Gradja*, SeZb, XIV, 1909, pp. 173-174.

¹¹ Schneeweis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbräuche der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 92.

¹² Balarin N., *Konavli, ženidba na Grudi*, ZbNž, III, 1898, pp. 279-280.

¹³ Sokolov Ju., *Russkij folklor*, Moskva, 1939, p. 167.

¹⁴ Dučić ST., *Život i običaji plemena Kuća*, SeZb, XLVII, 1931, p. 229; Pavićević M. M., *Katunska Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XXIX, 1933, pp. 166-167.

¹⁵ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848.

¹⁶ Kavelin K. D. *Sočinenija*, T. IV, Moskva, 1859, v. Kosven M. O., *Matriarchat*, Moskva, 1948, p. 75, nota 142.

¹⁷ Ochrimovič V., *Značenje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii evoljucii sem'i*, EO, III, 4, 1891, e « Archiv f. slav Philol. », XV, 1893, p. 447.

¹⁸ Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux en Ukraine*, « L'Anthropologie », II, 1891.

¹⁹ Piprek J., *Slavische Brautwerbungs- und Hochzeitsbräuche*, Wien, 1914, p. 192.

²⁰ Nikol'skij N. M., *Proischozdenie i istorija Belorusskoj svadebnoj obrjadnosti*, Minsk, 1957, p. 52.

²¹ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. II, Jaroslavl', 1896, p. 264; Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894, p. 47; Deško A. P., *Svadba na Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, I, 1867, p. 698; Višer de-Lil-Adam, *Derevnja Knjažnaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871, p. 300; Piprek J., *op. cit.*, pp. 12, 16, 144; Lilek E., *Varmählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 330; Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 181; Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Viškoj Nabiji*, SeZb, XXVI, 1949, p. 172; Semirjaga M. I., *Lužičane*, Moskva, 1955.

²² Z. S., *Dalsze przyczynki do etnografii Wielkopolski*, PAU, Mater., XII, 1912, pp. 70, 79.

lo sostituisce con un figlio o un altro parente maschile.²³ Tra i russi di Siberia i genitori non siedono a tavola, ma su delle sedie a parte e assistono al banchetto senza far nulla.²⁴

È anche abbastanza frequente la prescrizione che il fratello che presiede o presenzia alle nozze della sorella debba essere il più giovane. Così, secondo il Sokolov, il fratello che toglie alla sorella sposa la benda da nubile è il fratello minore.²⁵ In Ucraina il fratello che le scioglie la treccia deve assolutamente essere celibe. Se tutti i fratelli sono sposati, l'atto sarà compiuto da un cugino o da un nipote di una sorella.²⁶ Nel governatorato di Kaluga era un « mal'čik », un fanciullo, che vendeva la sorella in isposa,²⁷ in Ucraina un fratello minore,²⁸ nel Podlasie « anche un fratellino di cinque anni ». ²⁹ È un fanciullo anche in Slavonia³⁰ e in Dalmazia.³¹ In Bosnia è di solito un bambino, « obično dečak ». ³² Secondo la successione per minorasco, di osservanza quasi generale presso tutti gli Slavi, toccherà al fratello minore ereditare la casa paterna e rimanervi in caso di divisioni. Sarà dunque presso di lui che troverà rifugio la sorella sposa se sarà costretta a lasciare la casa maritale per maltrattamenti o per vedovanza.

È chiaro che un fratello non può presiedere alle nozze della sorella e consegnarla al marito che in una famiglia da lui stesso diretta o destinata a esserlo in un prossimo avvenire. La strana comparsa di questo congiunto nei momenti decisivi del matrimonio dimostra che è su di lui, più che sul padre, che ricade l'obbligo della protezione della nuova sposa e della di lei famiglia.

Nei canti popolari serbi l'affezione tra fratello e sorella occupa il primo posto tra gli affetti familiari.³³ « È un modo di vedere delle donne slave, e anche albanesi », nota il Boué.³⁴ In Serbia ciascuno giura su ciò che ha di più sacro, la madre sul figlio, i genitori sui figli, i figli sui genitori, ma la sorella giura sul fratello: « Živ mi brat! Tako mi živ brat! ». ³⁵ In Serbia, rileva il Chiudina, l'amore fraterno la vince sulla tenerezza della sposa.³⁶ Secondo il Nakićenović nelle Bocche di Cattaro « il primo affetto è per la madre, il secondo per la sorella. Il nome della sorella è sacro e occupa un posto tra quello della madre e quello della moglie. Se è più adulta è come una madre, se più giovane è come una figlia ». Il Nakićenović non fa parola del padre.³⁷ In Montenegro la sorella per il fratello e la cognata per il cognato si tagliano i capelli in segno di lutto.³⁸ In Serbia una madre per il figlio e una sorella per il fratello portano il lutto per un anno.³⁹ In ogni caso, il lutto di una sorella per

²³ Filipović M. S., *op. loc. cit.*

²⁴ Osipov N. O., *op. cit.*, p. 108.

²⁵ Sokolov Ju., *op. loc. cit.*

²⁶ Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, p. 427.

²⁷ Tereščenko A., *op. cit.*, II, p. 601.

²⁸ « Mjazenij brat », Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gub.*, « Živst. », IX, 2, 1901, p. 241.

²⁹ Zawistowicz-Kintopfowa K., *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych*, PAU, Prace,

X, 1, 1929, p. 42.

³⁰ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNz, II, 1897, p. 434.

³¹ Bogdan-Bijelić P., *Ženidba, Konavli u Dalmaciji*, ZbNž, XXVII, 1929, pp. 124, 127.

³² Filipović M. S., *Visočka Nahija*, p. 172.

³³ Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, p. 287.

³⁴ Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, II, pp. 80, 422, 504-505.

³⁵ Trojanović S., *Vatra*, SeZb, XLV, 1930, p. 209, 210.

³⁶ Chiudina G., *Canti del popolo slavo*, Firenze, 1888, I, p. 80.

³⁷ Nakićenović S., *Boka*, SeZb, XX, 1913, pp. 302-303.

³⁸ Dučić St., *op. cit.*, p. 267.

³⁹ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, 1909, p. 241.

il fratello dura più a lungo.⁴⁰ In Slavonia per lo zio materno si porta il lutto più a lungo che per un altro parente, o così a lungo come lo prescrive la madre, mentre il lutto per i parenti di parte paterna è più breve.⁴¹ Il lutto è di solito regolato da norme di grande stabilità.

L'intervento del giovane fratello alle nozze della sposa è in relazione con la di lui parentela coi futuri nipoti. Egli è destinato infatti a divenire zio materno dei figli della sorella. Ma in attesa di esserlo di fatto, le funzioni di capo delle nozze sono adempiute dall'autentico zio materno della sposa, il cosiddetto « stari svat », o « svat » detto anziano perché rappresenta quella generazione di zii materni che sta per trasmettere le funzioni avuncolari alla generazione successiva. Nel Montenegro sono presenti ambedue le generazioni: lo « stari svat » o zio materno attuale della sposa riscuote il prezzo della mano della nipote e lo consegna al di lei fratello, cioè allo zio materno virtuale della futura prole.⁴² A Konavli lo « svat » appartiene sempre alla famiglia della madre dello sposo e lo « stari svat » a quella della nonna.⁴³ Nella Leskovačka Morava si prende per « staraoca » più spesso l'« ujak » (zio materno) dello « stric » (zio paterno) perché l'« ujak » ha più cura del figlio della sorella che non lo « stric ». ⁴⁴ Anche in Russia tra gli « svati » o padrini principali di nozze si distingue un « men'šoj » o « mladšij svat », oppure dei « bol'sie bojara » dei « men'šie bojara ». ⁴⁵ Nel Prigorje croato uno « svat stranski » o esterno si incontra nella casa della sposa con uno « svat dimaći » o domestico. ⁴⁶ In Montenegro allo « stari svat od puta » (della strada o esterno) corrisponde uno « stari svat od doma », della casa o interno. ⁴⁷ Una distinzione analoga si fa in Russia dove lo « starosta bojarskij » è il padrino dello sposo e lo « starosta domovyj » quello della sposa. ⁴⁸ In sostanza, si dà l'appellativo di « staršij svat » al primo padrino dello sposo perché è il suo zio materno, e di « mladšij svat » al primo padrino della sposa perché è il di lei fratello. In Russia lo « staršij svat » o « bol'šoj barin » è primo padrino dello sposo e il « mladšij svat » della sposa nei governatorati di Olonec, Pskov, Smolensk, Orel e in Ucraina. ⁴⁹ In Slesia lo « starszy starosta » è dello sposo e il « młodszy » della sposa. ⁵⁰ Allo « svat » dello sposo si dà il medesimo titolo di « stari » in Bulgaria, e si specifica che il pagamento per la mano della sposa è eseguito da un « älterer Vater » dello sposo, che è un suo cognato. ⁵¹ La differenza tra padrino anziano (zio) e padrino giovane (fratello) si presenta altrettanto chiara in India, presso i Munda, dove solo se la sposa non ha un fratello entra in scena il di lei zio materno. ⁵²

Come si vede, anche la parentela dello sposo è rappresentata da uno zio materno e il matrimonio tra i due nipoti viene negoziato e celebrato dalle rispettive parti materne, ciò

⁴⁰ Miličević M. C., *Život Srba seljaka*, SeZb, I, 1894, p. 349.

⁴¹ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, III, 1898, p. 49.

⁴² Rovinskij N., *Černogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, 1901, II, 2, p. 281.

⁴³ Balarin N., *op. cit.*, p. 279.

⁴⁴ Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, p. 154.

⁴⁵ Osipov N. O., *op. cit.*, « Živst. », III, 1, 1893, p. 102.

⁴⁶ Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XIII, 1908, p. 48.

⁴⁷ Vuk, *Crna Gora i Boka Kotorska*, Beograd, rist. 1922, p. 94.

⁴⁸ Piprek J., *op. cit.*, p. 9. In Polonia: « swat starszy » (Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 183); « starszy swat » (stesso, *Radomskie*, Kraków, 1887, pp. 166, 177).

⁴⁹ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, pp. 163, 194, 197, 219, 489; Smirnov A., *Očerki semejnych otnoženij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, p. 41.

⁵⁰ Ciszewski St., *W sprawie puściny naukowej po J. Lompie*, « Lud », XVII, 1911, p. 129.

⁵¹ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfVWR, XXXI, 1914, p. 419; XXXII, 1915, p. 17.

⁵² Koppers W., *Die Bhil in Zentralindien*, Wien, 1948, p. 136.

che spiega l'assenza del padre dalle nozze: il padre non è ammesso tra gli « svati ». Vi sono ammessi i fratelli e gli zii dello sposo, ma non il padre, « brat'ja i djadi ženicha, no ne otec ».⁵³ La benedizione dei genitori è necessaria al matrimonio, ma in Lituania, se la sposa è un'orfana, tocca ai cognati impartirla.⁵⁴ Lo « stari svat » è uno zio materno della parte della sposa o dello sposo nel Primorje, in quattro villaggi del Podunavlje belgradese, in Montenegro, nell'Alta Pčinja e a Popovo Polje, a Duboka, nella Bosanska Posavina, nella Gruža, ecc.⁵⁵ Nella Gruža, se vi sono più zii materni o più nipoti, il più anziano degli zii sarà « stari svat » del più anziano dei nipoti.⁵⁶ Se lo zio materno non è « stari svat », egli sarà « prvjenac » cioè capo del corteo nuziale, o « barjaktar », portabandiera.⁵⁷ In passato, nell'Erzegovina, lo sposo si avviava alla casa della sposa accompagnato da uno zio materno (daića) e da un cognato, « zet od kuće ».⁵⁸ In Slovenia un « ujčín » e uno « staršina », col quale fa coppia una « teta » (zia o suocera), agiscono nella celebrazione delle nozze.⁵⁹

Se una delle parti manca del tipo di parente previsto per l'esecuzione del rito, l'assente viene sostituito da un parente della medesima linea: in Dalmazia « stari svat » delle nozze deve essere un « protocognato » (praprijatelj) dello sposo o del di lui padre. In sua assenza le funzioni saranno compiute da un « nećak », cioè da un nipote di parte materna, o da un cognato.⁶⁰

Il grande-russo e il belorusso hanno perduto l'antico nome slavo dello zio materno (uj, vuj, ujec) e l'hanno sostituito con un generico « djadja » che indica sia lo zio materno che paterno. Nel governatorato di Tver a capo delle nozze si trova un « bošoj barin » o uno « staršij svat », come nella Slavia meridionale.⁶¹ A Kadnikov (Vologda) il « bošoj barin » (grande signore, capo delle nozze) è un « djadja » dello sposo.⁶² Il Nikoľskij non dubita che il medesimo « djadja » che presiede « obbligatoriamente » (objazatel'no) le nozze in Belorussia sia uno zio materno.⁶³ Vi sono descrizioni di nozze trascritte dalla viva voce del popolo in cui questa qualità dello zio è specificata: « da djadja, mamin brat bošij », lo zio, fratello maggiore della madre.⁶⁴ In molte località delle regioni di Kaluga e di Orel il capo delle nozze viene chiamato « djad'ka » o « djad'ko », ma in Ucraina questo medesimo personaggio porta il nome di « vujka », cioè di zio materno.⁶⁵

Talora presso gli Slavi meridionali il posto dello zio materno nella celebrazione delle noz-

⁵³ Edemskij A., *Svad'ba v Kosen'ge Totemskago uezda*, « Živst. », XIX, 2, 1910, p. 201.

⁵⁴ Witort Jan, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, 1897, p. 201.

⁵⁵ Jovović M. M., *Iz Bara i barske okolice u Primorskoj Nahiji*, SeZb, II, 1896, p. 89; « Djadja ženicha po materi », Rovinskij P. A., *op. cit.*, II, 2, pp. 276, 284; Petrović P. Z., *Svadebni običaji, beogradsko Podunavlje*, ZbNž, XXVIII, 1, 1931, p. 99; Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, p. 78; Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, LXV, 1952, p. 184; Petrović P. Z., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 273.

⁵⁶ Boreli R., *Tragovi avunkulata kod Srba*, « Glasnik etnografskog Instituta », Beograd, VII, 1958, p. 79.

⁵⁷ W. M., *Hochzeitsbräuche in Lastva*, WMaBH, VIII, 1902, p. 289; Čajkanović V., *Rasprave i gradja*, SeZb, L, 1934, p. 70.

⁵⁸ Curic H., *Jedan anonimni opis narodnih običaja u Hercegovini*, GzMS, XIII, 1958, p. 215.

⁵⁹ Orel B., *Slovenskij ljudski običaji*, Narodopisje Slovencev, Ljubljana, 1944, I, pp. 280-281.

⁶⁰ Bogdan-Bijelić P., *Ženidba, Konavli u Dalmaciji*, ZbNž, XXVII, 1929, p. 118.

⁶¹ Mal'kovskij P. N., *Svadebnye obyčaji i prigovory zapisannye v Rybinskoj oblasti, Tverskoj gub. v 1903 g.*, « Živst. », XIII, 1903, p. 435.

⁶² Šajmanov, *Osobennosti govora Kadnikovskago uezda*, « Živst. », V, 1895, p. 387.

⁶³ Nikoľskij N. M., *Proischozhenie*, p. 230.

⁶⁴ Dobrovofskij V. N., *Razskazy iz žizni Palech Žizdrinskago Poles'ja*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 12.

⁶⁵ Kosven M. O., *Kto takoj krestnyj otec*, « Sovetn. », 3, 1963, p. 102.

ze è preso dal « kum », cioè dal compare, padrino di battesimo dello sposo.⁶⁶ In Montenegro può avvenire che il primo posto al banchetto di nozze sia occupato dal « kum » anziché dallo zio materno,⁶⁷ oppure là dove vi è l'uso che il « kum » sia « prvjenac » (capo del corteo), il suo posto sia preso dallo zio materno, se il « kum » è assente.⁶⁸ In certe località della Serbia vi è l'usanza che gli sposi dopo le nozze facciano visita allo zio materno,⁶⁹ ma in Bulgaria questa visita è resa invece al padrino al quale si consegnano i segni della virtù della sposa e dal quale gli sposi ricevono in dono una o due pecore.⁷⁰

Ma se si osservano da vicino le cose, si possono ravvisare nel padrino i lineamenti dell'antico zio materno. In Serbia la tonsura (šišanje) è eseguita dallo zio materno⁷¹ ed è seduto sulle ginocchia dello zio materno che il nipote viene circonciso.⁷² Lo zio materno farà dono al nipotino del primo berretto⁷³ o della prima cintura.⁷⁴ Avviene la stessa cosa presso i Turcomanni dove la tonsura è eseguita dallo zio materno,⁷⁵ e presso i Miao della Cina meridionale dove lo zio materno, dopo avere tonsurato il nipote, gli farà dono delle prime vesti infantili.⁷⁶

Poiché la chiesa definisce il padrino come un parente spirituale che ha un dovere di tutela religiosa sul figlioccio, gli Slavi lo assimilarono a uno zio materno che è il primo degli affini e che da tempi immemorabili aveva il compito di assistere il nipote in tutte le circostanze difficili della vita. Il paragone è infatti considerato da tutti gli Slavi come il primo e il più importante grado di affinità. Il « prijateljstvo », cioè la relazione di affinità, si consegue, secondo il Božičević, col paragone e col matrimonio, « kroz kumstvo i ženidbu ». ⁷⁷ I compari sono considerati come membri del « rod », alla pari degli altri affini, cosa che non pare possibile se non fossero già stati degli affini prima di divenire compari: « kumovi, tetke, ujci, tetini, — to je veliki rod ». ⁷⁸ « Kumstvo da svojstvo, vse svoje rodstvo », « paragone o cognazione, è tutta una parentela », dice un proverbio del Dal' (*Slovar'*). In Polonia il paragone o « kumostwo » è il fondamento dello « przyjacielstwo ». Se poi un compare tiene a sua volta a battesimo un figlio del compare, sorge il più grande « przyjacielstwo », di gran lunga più importante di quello che nasce da un matrimonio. ⁷⁹ In Serbia, nella Gruža, di un bambino che cresce assomigliando al padre si dice che « tende al babbo » (metnuo se na babo), ma se assomiglia alla madre, si dice che tende alla parte dello zio materno

⁶⁶ Strausz A., *Die Bulgaren, ethnographische Studien*, Leipzig, 1898, pp. 321, 325.

⁶⁷ Rovinskij M., *op. cit.*, II, 2, p. 276.

⁶⁸ Boreli R., *op. cit.*, p. 80.

⁶⁹ Filipović M. S., « Avunkulat », *Enciklopedija Jugoslavije*.

⁷⁰ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXI, 1914, pp. 251, 256, 258, 268, 273.

⁷¹ Filipović M. S., *Avunkulat*.

⁷² Jovičević A., *Crnogorsko Primorje i krajina*, SeZb, XXIII, 1922, p. 141.

⁷³ Filipović M. S., *Avunkulat*.

⁷⁴ Stojković M., *Pojas*, ZbNž, XXIX, 2, 1933, p. 4.

⁷⁵ Vasil'eva G. P., *Turkmeni Nochurli*, « Sredneazijskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXI, 1954, p. 192.

⁷⁶ Ist R. F., *Miao, istoriko-etnogr. očerke*, « Vostočno-aziatskij Sbornik » « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LX, 1960, p. 100. I Votjaki scelgono sempre il compare nella parentela della moglie (Pervuchin N., *Eskizy predanij i byta inorodcev Glazovskago uezda*, EO, Bibl. II, 1899, p. 201). Con un compromesso tra matriarcato e patriarcato, gli Hopi e gli Zuñi del Nuovo Messico cercano il padrino nella parentela materna del padre (Haackel J., *Das Mutterrecht bei den Indianerstämmen im südwestlichen Nordamerika*, ZfE, LXVIII, 1936, p. 233).

⁷⁷ Božičević Ju., *Narodni život u Sušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XI, 1906, p. 96.

⁷⁸ Petrovič Vl. R., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 119.

⁷⁹ Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., XI, 1910, pp. 155-156.

(metnuo se na ujčevinu).⁸⁰ Questo assomigliare del nipote allo zio materno ha in Serbia un significato molto particolare, come vedremo tra poco. Ma che in Polonia « regni la convinzione che i bambini assomiglino più ai padrini di battesimo che ai genitori », è credenza inspiegabile se non si suppone che questi padrini fossero in passato degli zii materni, come lo erano e forse lo sono ancora qua e là ai nostri giorni.⁸¹

Poiché il compare è un affine, è naturale che il comparaggio divenga stabile nella medesima persona per tutti gli atti familiari in cui è necessaria la sua presenza. In Serbocroazia, in Polonia e in Russia i padrini di battesimo sono anche i padrini di nozze.⁸² In Polonia, a Istebna, il comparaggio è reciproco tra due famiglie per tutti i figli e le figlie.⁸³ In Serbia è ereditario in linea maschile per più generazioni.⁸⁴ Occorrono motivi molto gravi per mutare il titolare del comparaggio.⁸⁵

Solo con l'identità tra padrino di battesimo e zio materno (come ha intravvisto il Kosven) si spiega come in Russia le nozze siano per lo più presiedute da un « tysjackij » (iperbolicamente, chiliarca, comandante di mille uomini) che è il padrino di battesimo dello sposo e che occuperà nel banchetto nuziale quel primo posto che in Serbia è riservato allo zio materno,⁸⁶ ma che già in Montenegro può anche essere preso, come abbiamo veduto, dal « kum ».⁸⁷

Nel momento in cui la sposa esce di casa e se ne allontana per sempre insieme al marito, qua e là in Serbia, dalla Šumadija, alla Bosnia e al Montenegro, e più raramente in Croazia, qualcuno dei familiari (la madre, il padre, un fratello) la chiama e la invita a voltarsi:

Okreni se, lipa Maro,
Majka te zove!

(Voltati, bella Mara, / la madre ti chiama!)

⁸⁰ Petrović P. Z., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 489.

⁸¹ « Panuje przekonanie że dzieci częściej się wdają w rodziców chrzestnych, niż w rodzonych » (Nakonieczny Jo., *Pojęcia prawne ludu*, « Wiśła », XVII, 1903, p. 731).

⁸² Per la Russia v. Kozyrev N., *Svadebnye obrjady i obyčaj v Ostrowskom uezde*, « Živst. », XXI, 1, 1912, p. 75; Uspenskij D. I., *Rediny i krestiny, uchod za roditelnicę i novoroždenny*, EO, XXVII, 4, 1895, p. 75, nota.

⁸³ Szubertowa M., *Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka*, PME, VIII-IX, 1950-51, pp. 608-609.

⁸⁴ Halpern J. M., *Serbian Village*, New York, 1958, p. 161.

⁸⁵ Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, p. 138.

⁸⁶ Edemskij M., *Svađba v Košen'ge, Totemskago uezda*, « Živst. », XIX, 2, 1910, p. 61.

⁸⁷ Il tysjackij corrisponde in Russia al vojvoda delle nozze serbe ed è sempre il padrino di battesimo (Tereščenko A., *op. cit.*, II, pp. 41, 216, 224; Česnokov A., *Svadebnye obrjady i pesni « keržakov »*, « Živst. », XX, 1, 1911, p. 61; Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskago byta Samarskago uezda*, EO, XXIV, 1, 1895, p. 8; E-ij V., *Opisanie sel'skoj svađby v Sengileevskom uezde, Simbirskoj gub.*, EO, XI, 42, 3, 1899, p. 183). Il tysjackij accompagna la sposa reggendone l'icona (Majkov L. N., *Velikorusskija zaklinanija*, ZGO OE, II, 1869, p. 442).

La partecipazione del fratello della sposa o dello zio materno alle nozze dei nipoti è uno dei tratti più diffusi delle società e famiglie a statuto materno. Presso gli Indù di Baroda (Munda) « the maternal uncle takes an important part in the marriage of both a boy and a girl » (Pandit Karikishen Kaul, in: Koppers W., *Die Bbl in Zentralindien*, Wien, 1948, pp. 135-136). Presso i Bukavac della Nuova Guinea lo zio materno esercita tutela sui nipoti e decide della scelta dello sposo e del prezzo della sposa (Lehner S., *Sitten und Rechte des Melanesierstammes des Bukavac, Deutsch-Neuguinea*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935). Presso gli Osage (Sioux) è necessario per le nozze il consenso dello zio materno (Haekel J., *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern*, « Anthropos », XXXII, 1937, p. 805). La riscossione del prezzo della sposa da parte del di lei fratello avviene presso tutti i bantu a discendenza matrilineare (Ankermann B., *L'eibnographie actuelle de l'Afrique méridionale*, « Anthropos », I, 1906, p. 930). La medesima funzione è adempiuta dal fratello nelle isole dell'Arcipelago delle Figi, presso i Thonga i Bergdama, ecc. (Thurnwald R., *Die Menschl. Gesellschaft*, Berlin, II, 1932, pp. 66, 198-199). Per l'intervento dello zio materno nel Caucaso v. Byhan A., *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936, p. 226.

le si dice in Slavonia.⁸⁸ E nel belgradese:

Vrati se, lepa Smiljo,
na vranom konju,
majka te zove.

(Voltati, bella Smiljana, / sul nero cavallo, / la madre ti chiama).⁸⁹

Oppure:

Oglej se, Marek sestrica, oček te zove...

(Volta lo sguardo, o sorella di Marco, il padre ti chiama...).

O anche « majka te zove », « la madre ti chiama ». ⁹⁰ In Bosnia, a Popovo Polje:

Obrni se nevjestica,
majka te zove!

(Voltati sposa, / la madre ti chiama).⁹¹

Nel Sirmio le ragazze dicono alla sposa: non voltarti verso tuo fratello, voltati verso il « djever »! (fratello dello sposo), e la sposa, per non far torto a nessuno dei due si volta tre volte all'uno e tre volte all'altro.⁹²

Nella Gruža, in Bosnia e nel Montenegro il richiamo della sposa ha lo scopo di ottenere che i di lei figli assomiglino al rod del fratello, « na rod ujake », al rod e allo zio materno, come dicono i Vasojevići,⁹³ o più allo zio materno che al padre.⁹⁴ A Berani e a Popovo Polje i djeveri cercano di impedire alla sposa di voltarsi e in Montenegro si sforzano di tenerle ferma la testa.⁹⁵ Si crede infatti che, per loro natura, i figli di una sposa tendano ad assomigliare soprattutto allo zio materno: « Djeca bacaju najviše na ujaka... dijete mora u bilo da poteže na ujake ». ⁹⁶ I fratelli dello sposo (i djeveri) non desiderano che la ragazza inclini più al « rod » che al « dom », cioè più alla propria famiglia che a quella del marito: « ... da devojka ne misli više na rod nego na dom ». ⁹⁷ Questa inclinazione della sposa e l'assomigliare dei suoi figli al proprio fratello sono il segno che questi figli, usciti dall'età dell'infan-

presso gli Altaici (stesso, in Buschan G., *Wölkerkunde*, II, 1926, p. 417) e nel Bengala (Kohler J., *Ueber die Gewohnheitsrechte von Bengalen*, ZfvWR, IX, 1891, pp. 328, 336). Vedi inoltre: Heine-Geldera R., *Südostasien*, in: Buschan, *op. cit.*, III, pp. 894-897 e Thurnwald R., Ebert, *Reallex.*

⁸⁸ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 449.

⁸⁹ Petrović P. Ž., *Svadebni običaji, beogradsko Podunavlje*, ZbNž, XXVIII, 1, 1931, p. 102.

⁹⁰ Pavlović Jc. M., *op. cit.*, SeZb., XXII, 1921, p. 115.

⁹¹ Boreli R., *Tragovi avunkulata*, p. 73.

⁹² Bogišić B., *Pравни običaji*, p. 139.

⁹³ Vesović R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935, p. 373.

⁹⁴ Boreli R., *op. loc. cit.*

⁹⁵ Erdeljanović Jo., *Kući pleme*, SeZb, VII, 4, 1907, p. 276; Pavićević M. M., *Narodni običaji, Katunska Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 171.

⁹⁶ Medaković V. M. G., *Život i običaji Crnogoraca*, Novi Sad, 1860, p. 49; Bogišić B., *Zbornik*, p. 250; Rovinski N. Z., *op. cit.*, II, 2, p. 288; Schneeweis E., *Grundriss*, p. 94; Vesović R. V., *op. cit.*, p. 373; Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 123; Skaljčić Abd., *O običajima i vjerovanjima u srezu Jajačkom*, « Bilten Inst. za prouč. folklor », Sarajevo, II, 1953, p. 204.

⁹⁷ Vesović R. V., *op. loc. cit.*

zia, potevano passare nel « rod » del loro zio materno, ed era al momento di lasciare la casa paterna che la sposa faceva la sua scelta. In Montenegro quando la sposa saliva sul carro, si gareggiava a scaricare per primi le armi per ottenere la prevalenza sulla futura prole.⁹⁸ Nella Gradiška e nella Brodska Pukovnja il padre e il fratello dicevano alla sposa che si allontanava: « Va' con Dio! », e allora bisognava che la sposa si voltasse (treba da se obrne) affinché i suoi bambini appartenessero allo zio materno, « da bi njezina djeca uvrgla na ujaka ». ⁹⁹ « Il fatto è – rileva il Rovinskij – che se la sposa si volta, i figli saranno del suo rod, altrimenti saranno del rod del marito, e la cosa viene decisa dall'inclinazione della sposa stessa ». ¹⁰⁰

Il passaggio dei nipoti nel gruppo familiare dello zio materno costituisce autentico avuncolato. In Serbocroazia questo passaggio continua ad avvenire in regime di nozze patrilocali, ma è facoltativo e dipende dalla volontà della sposa, la quale deve fare la sua scelta pubblicamente, all'atto di lasciare la casa paterna. Probabilmente ciò che determinava la sua preferenza non era il grado di affetto che essa portava al marito, ma la maggiore o minore misura di prestigio, di benessere e di sicurezza delle due famiglie. Anche quando essa acconsentiva ad affidare la prole alla tutela della famiglia del marito, poteva accadere che la sorte deludesse le sue aspettative e che i suoi figli si trovassero in difficoltà. In questo caso il fratello di lei provvedeva ad assistere i nipoti anche se non era stato scelto come tutore all'atto delle nozze. Presenziava, come abbiamo veduto, al battesimo del nipote ¹⁰¹ e curava il suo mantenimento se rimaneva privo di mezzi. ¹⁰² Nei dintorni di Leskovac, in Serbia propria, in Bosnia e in Dalmazia non si decideva la scelta della sposa e dello sposo senza consultarlo. ¹⁰³ In Dalmazia egli doveva approvare il matrimonio del nipote. ¹⁰⁴ Se i genitori si opponevano alle nozze, si ricorreva alla sua intercessione ed era con lui che si andava a chiedere la mano della sposa. ¹⁰⁵ Se il nipote non sapeva trovarsi moglie, era lo zio materno che gliela cercava. ¹⁰⁶ Aiutava la nipote a farsi un corredo o la dote ed era per suo mezzo che, pentita del fidanzamento, essa restituiva la moneta dell'ingaggio. ¹⁰⁷ Lo zio materno presiederà presso tutti gli Slavi alle nozze dei nipoti.

In caso di spartizioni, i nipoti ricorrevano al suo arbitrato ¹⁰⁸ ed era raro che si discutessero le sue decisioni. ¹⁰⁹ Fargli torto sarebbe stata colpa più grave che mancare verso i propri genitori. Se egli abitava in un altro villaggio, il nipote aveva l'obbligo di fargli visita nelle grandi feste. Si disprezzava chi mancava a questo dovere perché lo zio materno è il « majčin rod », che era vergogna trascurare. Nelle credenze popolari era peccato (grehota) il farlo. ¹¹⁰

Lo zio materno è considerato il più prossimo parente del nipote. In Dalmazia, dopo il fratello e la sorella, il congiunto più vicino è il figlio o la figlia della sorella, poi i figli della

⁹⁸ Erdeljanović Jo., *Kući pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 276.

⁹⁹ Bogišić B., *Zbornik*, p. 250.

¹⁰⁰ Rovinskij N. A., *loc. cit.*

¹⁰¹ Boreli R., *op. cit.*, p. 75.

¹⁰² Filipović M. S., *Avunkulat*.

¹⁰³ Boreli R., *op. cit.*, pp. 74, 76, 78; Filipović M. S., *Avunkulat*.

¹⁰⁴ Ardalić Vl., *op. cit.*, ZbNž, VII, 1902, p. 248.

¹⁰⁵ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, p. 64.

¹⁰⁶ Filakovac J., *Zenidba u Retkovcima*, ZbNž, XI, 1906, p. 65.

¹⁰⁷ Ardalić Vl., *op. cit.*, ZbNž, XI, 1906, p. 177.

¹⁰⁸ Boreli R., *op. cit.*, p. 76; Filipović M. S., *Avunkulat*.

¹⁰⁹ Ivanišević Fr., *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁰ Boreli R., *op. cit.*, pp. 80-81.

sorella del padre e infine i figli del fratello del padre.¹¹¹ I figli della sorella del padre precedono quelli del fratello per attrazione avuncolare.

Lo zio materno accoglie a casa propria i figli della sorella orfani e li fa eredi di una parte o di tutto il patrimonio,¹¹² nel qual caso nella Djevdjelija e in Dalmazia i nipoti perdono i diritti sull'eredità paterna o vi rinunciano.¹¹³ Il Luburić cita numerosi esempi storici di adozioni di figli di sorelle presso i Drobnjaci dell'Erzegovina.¹¹⁴ Il Kulišić rileva che i nipoti adottati festeggiano la « slava » degli zii materni e ne prendono il nome.¹¹⁵ Adozioni del genere non sono rare nella Poglizza e in Dalmazia.¹¹⁶ Secondo il Piprek l'orfano passa presso tutti gli Slavi sotto la tutela dello zio materno¹¹⁷ e il Bogišić osserva che è soprattutto dei figli maschi che si prendono cura i parenti della madre.¹¹⁸

Il Luburić, l'Ardalić e l'Ivanišević citano casi in cui si adottano figli di sorelle non perché essi siano rimasti orfani, ma perché gli zii materni stessi sono privi di discendenti e con tali adozioni vogliono impedire (come si dice) che si spenga la candela della « slava ». L'avuncolato rivela in questa circostanza la sua vera natura: solo il figlio della sorella è considerato idoneo a continuare la stirpe dello zio, non il figlio del fratello, perché solo il sangue femminile è conduttore di discendenza.

La Boreli dubita dell'antichità dell'avuncolato serbo perché non esiste traccia nella legislazione scritta di una successione da fratello della madre a figlio della sorella. Ma nella famiglia slava il patrimonio è proprietà perpetua e inalienabile della famiglia. Non esistono né testamenti né legati. Il fulcro dell'avuncolato sta nell'ingresso dei nipoti nella famiglia dello zio materno, cosa che presso tutti gli Slavi si verificava interamente nell'ambito del diritto familiare e privato, senza intervento dello stato. La successione avverrà come conseguenza e passerà da zii-padri adottivi a nipoti-adottati che portano il nome degli adottanti. Nel XIII secolo in Croazia erano successori di un patrimonio ereditario (baština) coloro che avevano una proprietà « ab avunculis et atavis ac ab antecessoribus suis eis devoluta ». ¹¹⁹ Gli avuncoli si trovavano al primo posto tra i fondatori di proprietà ed era prima di tutto da loro che veniva tramandata ai successori, figli di sorelle.

In Serbocroazia si può ereditare dal padre, e l'eredità si chiamerà « očevina », o dalla madre, e sarà la « majčevina » o « materevina », dal suocero, padre della moglie (tast), e si chiamerà « tazbina », o dallo zio materno, e sarà la « ujčevina ». Nella Gruža la « ujčevina » è il « rod ujaka », ¹²⁰ nello Zbornik del Bogišić è la parentela materna in generale, « rodbina po materinjoj, tankoj krvi », ¹²¹ nel Lessico del Vuk è la « terra avunculi », in quello sloveno del Pleteršnik, l'eredità dello zio materno, « der Nachlass des Oheims ». Non esiste

¹¹¹ Ardalić Vl., *op. cit.*, p. 183.

¹¹² Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija*, ZbNž, XV, 1910, p. 99; Filipović M. S., *Avunkulat*.

¹¹³ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 212; Ardalić Vl., *op. cit.*, p. 188.

¹¹⁴ Luburić A., *Drobnjaci pleme u Hercegovini*, Beograd, 1930, pp. 58, 113, 161, 165, 177-178, 198.

¹¹⁵ Kulišić S., *Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije*, GzMS, XIII, 1958, p. 55.

¹¹⁶ Ivanišević Fr., *op. cit.*, p. 301; Ardalić Vl., *op. cit.*, pp. 183, 188.

¹¹⁷ Piprek J., *op. cit.*, p. 152.

¹¹⁸ Bogišić B., *Zbornik*, p. 358.

¹¹⁹ *Codex Diplomaticus regni Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae*, Jugoslov. Akad., in: Bösendorfer Jo., *Agrarni odnosi u Slavoniji*, Zagreb, 1960, p. 11.

¹²⁰ Petrović P. Ž., *op. cit.*, SeZb, LVIII, 1948, p. 193.

¹²¹ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 376, 378.

invece nessuna « stričevina » (« stric », zio paterno), sebbene l'eredità dal fratello del padre avrebbe dovuto essere non meno frequente di quella dal fratello della madre.

In Serbocroazia l'osservanza delle regole dell'avuncolato si presenta molto lacunosa, ma puntuale e sicura in tutti gli episodi in cui si conserva.

Il canto di richiamo della sposa nell'atto in cui essa abbandona la casa e l'invito a voltarsi per assegnare la futura prole al « rod » del fratello, non è solo degli Slavi meridionali. Il canto risuona nella medesima circostanza anche in Volinia dove si invita la sposa a voltarsi verso il padre:

Oj ohlań sia Hanuseńko nazad sebe
czy ne stojit' bateńko kolo tebe

(Oh guarda Hanusia dietro a te / se il padre non ti è accanto).¹²²

Anche in Małopolska, a Łancut, si invita la sposa a voltarsi:

Wróć się, Kasiu, dziecko moje...

(Voltati, Kasia, figlia mia...).¹²³

La sposa chiede al marito se deve voltarsi o no:

Powiedź mi Jasiu, cy sie ma wrócić, cy nie wrócić

(Dimmi, Jasio, se devo voltarmi o non voltarmi) — e il marito la consiglia a voltarsi.¹²⁴

Nella regione mistilingue di Chełm il canto è eseguito sia dai polacchi che dagli ucraini:

Póidze ze mną, córko miła... —
— Zostaw mnie ojczy, ja iść nie moge

(Vieni con me, cara figlia... / Lasciami padre, non posso venire);¹²⁵ oppure:

Da ne sama idu, da vedut mene

(Non sono io che vado, sono gli altri che mi conducono).¹²⁶

In una forma più vicina a quella serbocroata:

Oj ohlyń Marysiu,
oj ohlyń sia molodaja,
oj twój bateńko u worot stojit

(Oh guarda Marysia, / guardati intorno o sposa / tuo padre sta presso la porta).¹²⁷

¹²² Kolberg O., *Wołyń*, Kraków, 1907, p. 60.

¹²³ Saloni A., *Lud tańcuski*, PAU, Mater., VI, 1903, p. 238.

¹²⁴ Saloni A., *op. cit.*, p. 247.

¹²⁵ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, p. 208, nota.

¹²⁶ Stesso, *op. cit.*, p. 209, nota.

¹²⁷ Stesso, *op. cit.*, p. 284, variante a p. 324.

In Belorussia si avverte la sposa che il padre la chiama:

Ustin'ka maladaja,
Tjabe batjuška kličit!

(Agostina, giovane sposa, / tuo padre ti chiama!).¹²⁸

Presso Minsk è il fratello che tenta di fermarla:

Postoj sjastrica,
pogovorim s tobój

(Fermati sorella, / parliamo un po' con te).¹²⁹

In Ucraina la si richiama col pretesto che ha portato via le chiavi del « terem » dove soleva abitare da ragazza e conservare il suo corredo. Simbolicamente smarrire le chiavi del « terem » significa, secondo il Tereščenko, perdere l'illibatezza o andare a marito:

Postoj, sestra, ključī svizla.
Ja tebe, bratec, ni ključnica.

(Fermati sorella, hai perso le chiavi. / Io, fratello, non sono più la custode delle chiavi).¹³⁰

In Grande-Russia si avverte la sposa che la madre la chiama:

Natal'juška Semenovna,
Tebe matuška zavet!

(Natalina Semenovna, / la madre ti chiama).¹³¹ Oppure la si rimprovera di fare la sorda:

Už ty, slyšiš li?
krasnaja devica...
Tebja batjuška kličet

(Non senti dunque, / bella ragazza... / Il padre ti chiama).

E la sposa risponde:

Ja pravo ne slychala

(Davvero non ho sentito).¹³²

Esistono ventun esempi di questo motivo di richiamo della sposa fuori dell'area slavo-meridionale, e sarebbe facile accrescerne il numero.

Non è raro che gli Slavi occidentali e orientali assegnino allo zio materno funzioni ana-

¹²⁸ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXIII, č. 1894, p. 77.

¹²⁹ Šejn P. L., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 750.

¹³⁰ Mezernickij N., *Narodnyj teatr i pesni v g. Starodube, Černigovskoj gub.*, « Živst. », XIX, 1, 1910, p. 101; Tereščenko A., *Byt' russkago naroda*, IV, 1848, p. 255.

¹³¹ Dobrovoľskij V. N., *Pesni Dmitrovsckago uezda, Orlovskoj gubernii*, « Živst. », XIV, 1905, p. 388.

¹³² Tereščenko A., *op. cit.*, IV, p. 245.

loghe a quelle da lui rappresentate presso gli Slavi meridionali. Lo zio materno farà in Polonia opera di persuasione perché il seduttore sposi la nipote sedotta,¹³³ e la nipote ricorrerà a lui per non essere molestata da un innamorato importuno.¹³⁴ In Belorussia, in caso di partizioni, il figlio naturale di una sorella è condotto dai fratelli in casa di uno zio che viene pregato di accoglierlo perché, dicono, « è sangue nostro, figlio di nostra sorella germana ».¹³⁵ In Slesia e in Małopolska si manda a chiedere la mano della sposa il padre del postulante, un cognato anziano, un fratello ammogliato o uno zio materno oppure « il parente più prossimo: lo zio materno, lo zio paterno o il tutore ».¹³⁶ Lo zio materno è mediatore di nozze anche in Ucraina.¹³⁷ In certe località della Polonia allo sposo che torna dalla chiesa si fa incontro la coppia degli zii materni (wuj z ciotką) oppure un fratello con la sorella.¹³⁸ Tra i Serbi di Lusazia sono gli zii materni e i padrini (wujaszkwie i kumowie) che siedono in casa della sposa e aprono la porta al corteo dello sposo,¹³⁹ come in Russia dove chi apre la porta della casa della sposa all'ingresso dello sposo è un fratello della sposa stessa o un suo zio materno.¹⁴⁰ In Pomerania una sposa maltrattata dal marito se ne lagna coi fratelli che vogliono ucciderlo. La sposa si oppone: « Chi sarà il padre dei miei figli? » domanda. « Io sarò il padre dei tuoi figli! », le risponde il fratello. È la risposta classica dell'avuncolato.¹⁴¹

Il Muchin rileva dalle sentenze delle corti distrettuali (volostnye sudy) che esiste nel popolo un diritto dei nipoti a ereditare da uno zio deceduto, anche se questo zio ha figli propri, e alla pari con loro. Il Muchin non specifica se questi nipoti siano figli di fratelli o di sorelle e nessun altro etnografo russo ha cura di distinguere zii materni da zii paterni. I contadini spiegano l'usanza di questo diritto successorio con la circostanza che si trattava « per lo più » di assegnare a questi nipoti la porzione ereditaria del loro defunto padre. Gli eredi sarebbero stati, cioè, degli orfani di fratelli del padre. Ma questa spiegazione valeva per la maggioranza dei casi, non per tutti. Nel governatorato di Kazan', « quando in una certa famiglia non vi sono né figli, né figlie, eredita come figlio un nipote di parte della moglie (s ženinoj storony) ». Non si vede come un nipote di parte uxoria dovrebbe avere la precedenza sul nipote di parte maritale in un regime in discendenza patrilinea senza un antefatto avuncolare: la parte materna ha ceduto il suo diritto di successione, ma l'attrazione dell'antico costume assegna l'eredità a una parte femminile. Anche nel governatorato di Vologda avveniva che un marito senza prole adottasse come figlio un nipote della moglie, « plemjannik s žennoj ». ¹⁴² È probabile che nei casi di successione da zio a nipote riferiti dal Muchin sia in giuoco una tradizione avuncolare di cui l'etnografo ignorava l'esistenza. In altre parole, dove in Russia vediamo un generico zio (djadja) favorire nelle successioni un generico nipote (plemjannik), anche a danno dei propri figli, o il fatto è privo di significato etnologico (cosa molto improbabile) o si tratta di antico avuncolato, perché in etnologia esiste un avuncolato e non un patruelato. L'usanza

¹³³ Świętek Jan, *Lud nadrabski*, PAU, Mater., I, 1896, p. 332.

¹³⁴ Kolberg O., *Kieleckie*, Kraków, 1886, p. 51.

¹³⁵ Teslenko N., *O semejnych deleżach po obyčnomu pravu Belorusov*, EO, II, 1891, p. 121.

¹³⁶ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich.*, PME, VI, 1947, p. 93; Cercha J., *Borowa*, PAU, Mater., VII, 1904, p. 113; Tatar W., *Wesele w Bierkowie*, « Wisła », VII, 1893, p. 362.

¹³⁷ Bugiel Wl., « Wisła », VIII, 1894, p. 367. V. anche « vujčinki » in: Ochrimovič V., *Značenje maloruskich svadebných obrjadov*, EO, L, 1891, p. 60.

¹³⁸ Gajkova O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VII, 1948-1949, p. 53.

¹³⁹ Biegeleisen H., *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*, « Wisła », VII, 1893, p. 504.

¹⁴⁰ Zabylin M., *Russkij narod*, Moskva, 1880, p. 145.

¹⁴¹ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 268.

¹⁴² Šejn P. V., *Očerki narodno-obyčnago prava Vologodskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 122.

rusa potrebbe essere analoga a quella degli Ulladan dell'India meridionale e dei Tuareg che lasciano la proprietà parte ai figli e parte ai nipoti di sorelle.¹⁴³ In Belorussia un marito senza prole prende in casa il figlio della sorella. Passato a seconde nozze, la nuova moglie caccia il nipote. Vedovo per la seconda volta, lo zio riprende il nipote, lo ammoglia in casa e gli assegna la metà dei suoi averi, con un tipo di adozione in tutto uguale a quello degli Slavi meridionali.¹⁴⁴

Uno degli obblighi più gravosi che lega il nipote allo zio materno è quello della vendetta del sangue. Indirettamente questo obbligo conferma una successione da zio a nipote perché il dovere della vendetta ricade sull'erede. Il Luburić e il Kulišić portano numerosi esempi storici di questo tipo di vendetta dei quali è ricca l'epica popolare serba. Presso i Drobnjaci dell'Erzegovina certo Ago Tokatlić si arrende al vojvoda Arsenio Lomo. In un tentativo di fuga il prigioniero viene ucciso da un Martinović. Lo stesso giorno un figlio della sorella del Tokatlić vendica lo zio materno uccidendo Lomo.¹⁴⁵

L'esempio più terribile di vendetta di nipote materno è quello narrato su Marko, l'eroe dell'epica serba, in un canto montenegrino. Marko è figlio di Vukašin che ha sposato Efrsina, sorella del vojvoda Momčilo. Vukašin uccide Momčilo, e la madre contemplando Marko dice:

Bože mili, ale tebi hvala,
Hvala tebi, na tvom lepom daru!
Je-l' se jošte tako dogodilo
Da s' nametne nećak na ujaka

(Dio benedetto, ti siano rese grazie, / ti siano rese grazie per il tuo bel dono! / Poiché non era ancora mai accaduto / che un nipote assomigliasse tanto allo zio materno).

Vukašin, sentite queste parole (čuvši te rječi), ne comprende il terribile significato. Si rivolge al figlio e lo maledice:

Sine Marko, ne grijalo te sunce,
Nit' ti umro, nit' ti s' groba znalo,
Što se rodi meni na osvetu,
Ti ćeš svoga osvetiti ujaka.

(Figlio Marko, che il sole non ti riscaldi, / che tu non muoia [di morte naturale] e non abbia sepoltura, / poiché sei nato per trar vendetta su di me, / tu vendicherai il tuo zio materno).¹⁴⁶

L'obbligo della vendetta conduce Marko a conflitto di sangue col padre e il figlio calpesta il diritto paterno per dare esecuzione all'imperativo del diritto matriarcale. La sua stirpe è quella della madre. Il padre è un forestiero.

¹⁴³ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija u krest'jan*, SPb, 1888, pp. 236-241; Hutton J. H., *Les castes de l'Inde*, Paris, 1949, p. 22; Kronenberg A., *Zur kulturhistorischen Stellung des Mutterrechtes des Tuaregh*, « Actes du IV-e Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnolog. », « Ethnologica », III, 2, Wien, 1956, p. 25.

¹⁴⁴ Dovnar-Zápoľskij M., *Očerki*, EO, XXXII, I, 1897, p. 138.

¹⁴⁵ Luburić A., *op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁴⁶ Rovinskij N., *op. cit.*, II, 2, p. 378.

La vendetta del sangue è da lungo tempo scomparsa presso gli Slavi occidentali e orientali, ma il più antico monumento giuridico russo, la Russkaja Pravda (1018-1054) attesta ancora la legalità della vendetta da nipote a zio materno: « ubiet' muž' muža, to m'stet' bratu, ljubo synovi otca, a ljubo otcu syna, ljubo bratučada, ljubo sestrinju synovi... ». ¹⁴⁷

Nella traduzione del Miklošich il testo suona: « Si interfecerit vir virum, ulciscatur frater fratrem vel filius, vel pater, vel fratris filius vel sororis filius ». ¹⁴⁸

Il Boltin trovava delle analogie sorprendenti tra il dispositivo della Russkaja Pravda e la vendetta germanica. ¹⁴⁹ Ma nella legislazione germanica non esiste nessun esempio di ammissione dei parenti materni alla vendetta del sangue e la legge Salica chiamava bensì i parenti materni a beneficiare del prezzo della composizione del sangue, ma non li nomina tra i congiunti ammessi a esercitare la vendetta. ¹⁵⁰ Più pertinente era l'osservazione del Čebyšev-Dmitriev che non scorgeva nel testo russo la più piccola traccia di « rodovoe bytie » (di gruppo gentilizio) tutti i vendicatori appartenendo alla cerchia familiare. ¹⁵¹ Ma il Vladimirskij-Budanov obiettava giustamente che il figlio della sorella non poteva essere membro della famiglia dell'ucciso, « ma solo del rod, in rapporto con lo zio ». ¹⁵² In occasione di una vendetta tornava dunque a rivivere un antico rod avuncolare del quale allora nessuno degli storici era in grado di dire qualche cosa.

Il nome stesso dello zio materno era destinato a divenire un appellativo di affetto e di rispetto rivolto a persone e forze venerate o temibili, per esempio al diavolo. In Galizia si dice: « Ded babe vujko », « il diavolo [“ded” è un nome tabuato dal diavolo] è zio materno della donna », cioè protegge i suoi intrighi. ¹⁵³ Nei Carpazi gli Huculi chiamano « vujko » l'orso per ingraziarselo. ¹⁵⁴ Lo zio materno era nel tempo stesso la più alta autorità parentale. Ancora oggi tra gli Ucraini della Slovacchia orientale si dà il nome di « vujko » al parente più rispettato, « für den geehrtesten Verwandten ». ¹⁵⁵ In Bosnia e in Erzegovina il frate francescano verrà chiamato non « padre », ma « ujak », zio materno. ¹⁵⁶ Se si fosse lasciato agli Slavi recitare il Pater noster secondo il loro spirito, non avrebbero invocato un Padre nostro, ma uno zio nostro che è nei cieli.

Le società a discendenza matrilineare usano distinguere con nomi diversi sia lo zio materno dal paterno che il figlio della sorella dagli altri nipoti. Presso i paleoasiatici Jukagiri solo il fratello della madre è zio; il fratello del padre sarà un grande-padre o un piccolo-padre a se-

¹⁴⁷ *Pravda Russkaja*, I, Teksty, pod red. Grekova B. D., Moskva, 1940, p. 79.

¹⁴⁸ Miklošich F., *Die Blutrache bei den Slaven*, Wien, 1887, pp. 36-37.

¹⁴⁹ *Pravda Russkaja*, red. Grekov B. D., II, p. 17.

¹⁵⁰ Frauenstädt P., *Die Todtschlagensühne des deutschen Mittelalters*, Berlin, 1886, p. 11, in: Miklošich F., *op. cit.*, p. 38; Thonissen J. J., *La loi salique*, Bruxelles, 1882, pp. 175, 226.

¹⁵¹ *Pravda Russkaja*, red. Grekov B. D., II, p. 21.

¹⁵² « K djade », *Pravda Russkaja*, red. Grekov B. D., II, p. 19.

¹⁵³ Il'kevič-Levicki, *Poslovicy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1869, p. 290. « Did'ko: Čort, d'javoł, domovoj », v. Mansikka V. J., *Zum altslavischen Ahnenkult*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B, XXVII, 1932, p. 140; Moszyński K., *Obrzędy, wiara i powieści z okolic Brzezan*, PAU, Mater., XIII, 1914, pp. 161, 170; Barwinski A., *Das Volksleben der Ruthenen in Galizien*, Die oesterr. Monarchie, Wien, 1898, p. 435; Manastyrski A., *Bukowina*, c.s., Wien, 1899, p. 262.

¹⁵⁴ Jastrzębowski Szcz., *Poglądy ludu na przyrodę*, « Wisła », VIII, 1894, p. 360; Kaindl R. F., *Die Huzulen*, « Wisła », XI, 1897, p. 578.

¹⁵⁵ Nahodil O., *Die Ueberreste der Grossfamilie bei den Ukrainern in der Osislowakei*, Sonderab. aus « Ztschr. für Slavistik », III, 1, 1958, p. 91.

¹⁵⁶ Zovko I., *Rodbinski zazivi u Herceg-Bosni*, ZbNž, VII, 1902, p. 380; Klarić I., *Porod, ženidba, smrt, Kralje u Bosni*, ZbNž, XXVII, 1930, p. 170.

conda che è più o meno anziano del padre.¹⁵⁷ Presso certi indigeni australiani i figli di mio fratello sono per me come dei figli e non c'è un nome che li distingue dai miei propri figli, mentre i figli di mia sorella sono dei nipoti, e solo loro vengono designati col nome di nipoti.¹⁵⁸

I due zii, paterno e materno, erano già distinti nella lingua indoeuropea, e gli Slavi hanno conservato questa distinzione: russo «stryj» (patruus) e «uj» (avunculus). Per il nipote la corrispondente voce indoeuropea (lat. «nepos», «neptis») era promiscua per il figlio del fratello, della sorella e del figlio. Gli Slavi presero il partito di limitare il significato di questo termine al solo figlio della sorella: l'antico russo e l'antico bulgaro «netii», l'odierno serbocroato «nećak» è solo il figlio della sorella. Tutti gli altri nipoti saranno indicati con termini descrittivi, come il polacco «bratanek», figlio di mio fratello, e ancor meglio, all'australiana, col medesimo significato, il serbo «sinovac» (da «sin», figlio), o il russo, il serbo e il polacco «sestrič», «sestrić», «siostrzeniec», figlio di sorella, ecc. Conservando la distinzione indoeuropea dei due zii e col singolare adattamento del nome generico del nipote al figlio della sorella, gli Slavi hanno potuto conciliare la loro osservanza dell'avunculato col sistema parentale indoeuropeo.

I nipoti entrati nella famiglia dello zio materno, vi prendevano moglie. Non è sicuro che essi ne sposassero una figlia o potessero farlo, ma pare che in passato la possibilità di un tale tipo di matrimonio a cugini incrociati sia realmente esistita.¹⁵⁹ Rigorosamente esogamici nella linea paterna, gli Slavi sono stati sempre poco osservanti degli impedimenti di affinità, anzi, hanno sempre dimostrato di preferire le nozze tra affini a quelle tra contraenti estranei.

Presso Velebit la sorella è considerata al secondo grado di consanguineità, e il di lei marito al secondo grado di affinità. Ci si può sposare nel terzo grado di affinità.¹⁶⁰ Tra i cattolici dell'Erzegovina può accadere che un vedovo sposi una vedova con una figlia, e il di lui figlio sposi la figlia della vedova.¹⁶¹ Anticamente (in old days) i figli di sorelle non erano considerati «as near relation» e tra i musulmani dei Balcani non esiste alcun divieto di nozze tra cugini materni.¹⁶² La chiesa ortodossa vieta matrimoni nel quarto e quinto grado, ma il sinodo di Bar del 1199 deplorava che «in partibus Dalmatie et Dioclie» si celebrassero matrimoni «in quarto et quinto gradu vel infra», gradi nei quali si trovano i primi cugini.¹⁶³ Ancora recentemente a Samobor «vi erano molti esempi di matrimoni tra figli di fratelli e di sorelle».¹⁶⁴

Occorre non perdere di vista una circostanza: come esiste nello slavo un solo nipote, il figlio della sorella, deve necessariamente essere esistito un solo zio, lo zio materno. Il nome di questo zio non può essere quello di «uj» perché «uj» è un termine polare in relazione con «stryj», zio paterno. Il nome dello zio unico o è andato perduto o si è mascherato dietro l'effigie di un altro parente.

¹⁵⁷ Iochelson VI., *Brodjačie rody tundry meždu rekami Indigirskoj i Kolymoj*, «Živst.», X, 1-2, 1900, p. 175.

¹⁵⁸ Elkin A. P., *The Australian Aborigines*, trad. ital., Torino, 1956, p. 56.

¹⁵⁹ Durham M. E., *Some tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928, p. 147.

¹⁶⁰ Bogišić B., *Zbornik*, p. 216.

¹⁶¹ Mičović Lj., *Život i običaji Popovaca*, ZbNž, XXIX, 1952, p. 132. I matrimoni tra affini, frequenti anche in Russia, creavano tali intrecci che un marito poteva divenire nonno di se stesso (Daľ, *Slovar'*, sub «ded»).

¹⁶² Durham M. E., *op. cit.*, pp. 216, 148.

¹⁶³ Jireček K., *Istorija Srba*, III, 53, com. da lettera di S. Kulišić del 27-1-1956.

¹⁶⁴ «Ima već primjera da su se uzela djeca izmedju braća ili sestara», Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 3.

Il Rivers rileva che nel caso di matrimoni a cugini incrociati i nomi di certi affini sono gli stessi di quelli di certi congiunti, e precisamente hanno il medesimo nome, tra l'altro: il padre della moglie, il fratello della madre e il marito della sorella del padre.¹⁶⁵

La vicenda semantica della voce slava « ded » appare in rapporto con questa equazione. Il Meriggi ha giustamente sostenuto che lo slavo « ded » deve essere un antico nome di zio materno. Il « dedič » infatti è l'erede e la « dedina » la proprietà ereditata. Ma la successione passa normalmente da padre a figlio, eventualmente da zio materno a nipote, e non da nonno a figlio del figlio. Poiché « ded » non è voce che abbia mai indicato il padre, deve avere avuto il significato di zio materno. L'intervento di « uj » ha poi respinto « ded » al significato di nonno.¹⁶⁶

È facile rilevare che tra gli Ucraini della Slovacchia orientale « dido », « dzido » non è un nonno, ma uno zio, *marito della sorella del padre* o della madre.¹⁶⁷ Anche in grande-russo « dedina », « dedka » non è una nonna, ma una zia, moglie di un « djadja », cioè di un *fratello della madre* o del padre, e il polacco, che distingue così bene il « wuj » e lo « stryj », conosce un uso dialettale di « dziadko » col significato di *fratello della madre* o del padre. A Jedlna, presso Radom la proprietà può essere paterna, cioè « ojczyzna » oppure materna, e allora viene chiamata « babizna » o « dziadowizna ». ¹⁶⁸ È sicuro che il « dziad » di questa « dziadowizna » è un parente materno. Nelle regioni di Kaluga e di Orel il padrino di nozze è chiamato « djad'ko » o « djad'ka », ma in Ucraina lo starosta delle nozze porta il nome sia di « djad'ko » che di « vujko », zio materno.¹⁶⁹ L'ucraino « d'ad'a » o « d'adko » è, come « vujko », il *fratello della madre*.¹⁷⁰ Se gli Ucraini che chiamano l'orso « vujko », continuano ancora oggi a rivolgersi *al diavolo col nome di « ded »* (v. note 153, 154), è perché « ded » aveva anticamente il significato di « vujko ». L'appellativo onorifico e apotropai-co è quello di zio materno, non di nonno. La sostituzione è trasparente. Se « ded » non avesse il significato di « vujko » (di protettore), ma di nonno, il proverbio « ded babe vujko » direbbe assurdamente che « il padre della madre (o del padre) è il fratello della madre della donna ». Questa sostituzione è avvenuta, si può dire, sotto i nostri occhi in Bosnia: i Bosniaci, che chiamano oggi « ujak » il frate francescano, chiamavano « ded » il vescovo bo-

¹⁶⁵ Rivers W. H. R., *Kinship and Social Organisation*, London, 1914, pp. 44-45, in Murdock G. P., *Social Structure*, 7^a, New York, 1961, p. 122. I Mordvini tolleravano relazioni intime tra primi cugini e « atjaj » era il fratello della madre e « atjav » il padre della moglie (Majnov V., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, pp. 18-19). Nell'antica Cina fratello della madre e padre della moglie erano la medesima persona e portavano il medesimo nome (Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 167). Lo stesso nome ai due parenti viene dato dai Konyak Naga dell'Assam (Fürer-Haimendorf Chr., *Gemeinschaftsleben der Konyak-Naga von Assam*, MaGW, LXXI, 1941, p. 69). Presso i Tagiki, poiché lo zio materno è molto spesso il padre della moglie, il termine « tugo », zio materno, viene usato per indicare generalmente il padre della moglie (Kisljakov N. P., *Perezitki matriarčata v bračnych obrjadach narodov Srednej Azii*, KSIE, XXVIII, 1957, p. 26). In Nuova Caledonia gli zii materni divenivano suoceri dei nipoti (Leenhardt M., *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937, p. 156). Ecc.

¹⁶⁶ Meriggi B., *Su alcuni termini di parentela slavi*, « Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver », Firenze, 1962, pp. 477-490.

¹⁶⁷ Nahodil O., *Die Ueberreste der Grossfamilie bei den Ukrainern in der Ostslowakei*, Sonderab. « Ztschr. f. Slawistik », III, 1958, p. 90.

¹⁶⁸ Kolberg O., *Radomskie*, Kraków, 1887, p. 243.

¹⁶⁹ Kosven M. O., *Kto takoj krestnyj otec*, « Sovetn. », 3, 1963, p. 102.

¹⁷⁰ Ščerbakivskij S. V., *Early ukrainian Social order as reflected in Ukrainian wedding Customs*, « The Slavonic and East European Review », 1952, p. 346, cfr. « Jahrbücher f. Geschichte Osteuropas », NF, Bd. 9, Heft, 4, 1961, p. 494.

gomilo.¹⁷¹ Questo « ded » non può essere certo un predicato di rispetto per la vecchietta perché sappiamo che i vecchi decadevano con l'età dalla direzione della famiglia. Si dava loro da mangiare in vecchie stoviglie e venivano sepolti « tra due terre », cioè senza feretro.¹⁷² Non si portava a lungo il lutto per loro. Si diceva che avevano fatto il loro tempo.¹⁷³ In Polonia erano considerati degli « insopportabili ingombri » (nieznošne zawalidrogi).¹⁷⁴ Quando apprendiamo che nella Djevdjelijija si dà correntemente a Dio il nome di « dedo Gospod », è difficile intendere questo « dedo » come il nome di un vecchio debilitato, esautorato, inabile e inoperoso. Non si lusingherebbero con un tale appellativo esseri potenti e pericolosi come l'orso, il diavolo o Dio. « Dedo » è piuttosto in questo caso un nomignolo (prozvišč'e) come « djad'ko » in antico russo¹⁷⁵ o « djadja » nel russo moderno.¹⁷⁶

Un passo della Cronaca di Pskov racconta che nell'anno 1138 (6567) « Izjaslav e Svjatoslav e Vsevolod trassero dal carcere il loro zio paterno Sudislav »: « Izjaslav, i Svjatoslav, i Vsevolod vyjaša djadju stryja svoego Sudislav iz poruba ».

Sudislav è un « djadja stryj ». ¹⁷⁷ Esistevano quindi un « djadja stryj » e un « djadja uj », uno zio paterno e uno zio materno. Ma « stryj » e « uj » sono voci attributive o denominali per specificare un « djadja » e distinguere uno zio dall'altro. È « djadja » la voce preesistente ed antica per dire zio. Il bulgaro « djado » (dial. « dadà ») può avere il valore del russo « ded », nonno, più particolarmente (specificazione notevole) « dedo » è il nonno materno, padre della madre,¹⁷⁸ ma secondo il Trubačev il suo primo significato è quello del russo « test' », cioè il *padre della moglie*.¹⁷⁹ Il « dêd » è in bulgaro lo « ženin bašča », il padre della moglie, il « tãstã », « testã ». ¹⁸⁰ Si usa « did » per « tast », padre della moglie, in Serbia orientale (Lužnica, Nišava e Leskovačka Morava), « didak » (pare) per suocero in Slavonia.¹⁸¹ Il Kulišić segnala « did » e « baba » per « punac » e « punica », genitori della moglie, a Neum-Klek, nell'Erzegovina della costa (lettera del 17 febbraio 1964). In albanese dove « baba » è un prestito slavo, « baba » ha il significato di moglie dello zio materno.¹⁸² Le nuore albanesi dei Kuči chiamano « babe » le suocere.¹⁸³ Naturalmente è dall'usanza di privare il padre o il capo-famiglia del suo potere nell'atto in cui dava moglie a un figlio che proviene in Serbia, in Croazia e in Bulgaria il vezzo dei generi di chiamare « didi » i suoceri. Nello stesso modo diveniva « baba » ogni « žena » che maritava una figlia. Si tratta di un ripristino di antichi appellativi di rispetto, col valore di « ujak » e di « teta ». Questi significati o gli altri che abbiamo sottolineato sono conformi all'equazione del Rivers. Prima

¹⁷¹ Rački, in *Rječnik Jugoslav. Akad.*

¹⁷² Tanović St., *Srpski nar. obiçaji u Djevdjelijskoj kazni*, SeZb, XL, 1927, p. 255.

¹⁷³ Milosavljević G. M., *Srpski nar. obiçaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, pp. 251, 289-290.

¹⁷⁴ Staniszevska Z., *Wieś Studzianki*, « Wisła », XVI, 1902, p. 602

¹⁷⁵ Sreznevskij, *Mater.*, I-804.

¹⁷⁶ Daľ, *Slovar'*.

¹⁷⁷ *Pskovskie letopisi*, vyp. II, *Pskovskaja tretija letopis'*, pod red. A. N. Nasonova, Moskva, 1955, p. 76; Sreznevskij I. I., *Materialy*, I-804, III-564.

¹⁷⁸ Dorič A., *Bãlgarsko-nemski Rečnik*, Leipzig, 1944.

¹⁷⁹ Trubačev O. N., *Istorija slavjanskich terminov rodstva*, Moskva, 1959, p. 69; per il polacco « dziadko » v. stesso, *ibid.*

¹⁸⁰ Gerov N., *Rečnik na bãlgarski jazik*, Plovdiv, 1859.

¹⁸¹ Nikolić V., *Etnološka gradja i rasprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 200; Djordjević D. M., *Život i obiçaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, p. 460; Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905.

¹⁸² Miklosich Fr., *Die slavischen Elemente im albanischen*, « Albanische Forschungen », I, 1879, p. 34.

¹⁸³ Dučić St., *Život i obiçaji plemena Kuća*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 110.

di distinguere i due zii, gli Slavi avevano quindi un'unica voce per dire zio: « ded » (belorusso « djad »), raddoppiata o assimilata a balbettio (Lallwort) nel russo « djadja ». Alla resa dei conti, la situazione del russo « djadja » e del polacco « dziadko » sono allo scoperto: « djadja » e « dziadko » sono uno zio e non un nonno, e uno zio per antonomasia che ha soverchiato e annullato l'« uj » e lo « stryj ».

La seconda equazione del Rivers è più chiara. Dove le nozze avvengono a cugini incrociati, hanno il medesimo nome: la madre della moglie, la sorella del padre e la moglie del fratello della madre.

Del nome slavo dei genitori della moglie, cioè dei suoceri di parte uxoria russo, « test' » e « tešča », l'etimologia più attendibile e generalmente accolta è quella che lo fa provenire da un'altra voce infantile: « tetja », « teta », zia. Il polacco « ciotka » può avere significati molte estesi e indicare tutte le zie possibili: sorella della madre, *sorella del padre*, *moglie del fratello della madre* o del padre.¹⁸⁴ In ceco e in serbo « teta », « tetka » è la *sorella del padre* o della madre, ma nelle favole popolari serbe la volpe (lisica) chiama il lupo « uj », e il lupo la volpe « teta ».¹⁸⁵ Questa « teta » è dunque la moglie dell'« uj », cioè la *moglie dello zio materno* perché i Serbi chiamano l'orso « teta » per evitare di nominarlo,¹⁸⁶ come gli Ucraini lo chiamano « vujko ».¹⁸⁷

A Konavli, in Dalmazia, il fidanzato chiama « dundo » e « tetka » i genitori della fidanzata.¹⁸⁸ Nel Rječnik del Parčić « dundo » è lo zio paterno e materno. La « tetka » è così la *moglie del fratello della madre* o del padre e nel tempo stesso *la madre della moglie* (futura). In sloveno « teta » è la *sorella del padre* o della madre e la *madrina della sposa* (Brautmutter),¹⁸⁹ cioè la pronuba, la « jenga » dei Serbocroati e la « svacha » dei Russi. « Gde tetka, tam i svacha », dice un proverbio del Dal', « dove c'è una zia c'è anche una "svacha" ». La moglie dello zio materno prende l'iniziativa delle nozze del nipote con una delle sue figlie, e ne diviene la suocera.

I significati sottolineati sono conformi sia all'etimologia di « test' »-« tešča » che alla seconda equazione del Rivers. L'avuncolato ha impresso orme durature nella lingua degli Slavi.

Raccogliendo i dati così esposti, la situazione dell'avuncolato presso gli Slavi si presenta nei seguenti termini: una particolare partecipazione del fratello alle nozze della sorella ha luogo presso tutti gli Slavi. Altrettanto si dica della preminenza degli zii materni delle due parti nella celebrazione del matrimonio dei nipoti, talora mascherati sotto la veste di padrini. Un invito a voltarsi viene rivolto alla sposa da tutti gli Slavi nel momento in cui la sposa lascia la casa paterna. Se si tiene conto della singolare credenza polacca, condivisa dai Serbi, che i bambini assomiglino più ai padrini di battesimo (zii materni) che ai genitori, non pare possibile che un tale richiamo rivolto alla sposa nella medesima circostanza e spesso con le medesime parole abbia avuto in Ucraina, Polonia, Belorussia e Grande-Russia significato diverso da quello che ha in Serbia: i figli della sorella passavano al gruppo del fratello della madre.

¹⁸⁴ Zaręba A., *Słownictwo Niepolomic*, PME, X, 1, 1952-1953, p. 210.

¹⁸⁵ Vuk, *Lex.*, sub « ujo ».

¹⁸⁶ « Teta-mečka », v. Djordjević T. R., *Priroda u vjerovanju i predanju našega naroda*, SeZb, LXXI, 1958, p. 259; Schneewis E., *Grundriss der Volksglaubens und Volksbräuche der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 47.

¹⁸⁷ Vujko: zio, orso, v. Onatskyj E., *Diz. ucr.-italiano*.

¹⁸⁸ Bogdan-Bijelić P., *Zenidba, Konavli u Dalmaciji*, ZbNž, XXVII, 1929, p. 125.

¹⁸⁹ Pleteršnik M., *Slovar*.

Esistono tracce diffuse in tutta l'area slava di una particolare protezione accordata dallo zio materno ai figli della sorella e di una sua preferenza a sceglierli come eredi.

Il nipote vendica lo zio materno nelle usanze serbe, bulgare e nella Russkaja Pravda.

Il nome di « nipote » (netii, netjak, nećak) è riservato in modo esclusivo al figlio della sorella in antico bulgaro, antico russo e in serbocroato.

I nomi di « ded » allo zio materno, al marito della sorella del padre e al padre della moglie, e quello di « teta » alla sorella del padre, alla moglie del fratello della madre e alla madre della moglie sono attestati dalle etimologie e dagli usi ucraini, polacchi, serbocroati, sloveni e bulgari.¹⁹⁰

È patente che l'avuncolato è un istituto slavo-comune e antichissimo.

Il millenario precedente dell'avuncolato offre la spiegazione più semplice e più diretta della particolare struttura associativa della più recente famiglia paterna slava, sia della grande-famiglia che della famiglia ristretta.

Un sistema come quello avuncolare non può funzionare che in una società « integrata » (per usare il termine della Benedict e di Herskowitz), fondata sulla scrupolosa osservanza della reciprocità. L'avuncolo si sente perentoriamente tenuto a conservare la terra e i beni per i figli della sorella perché è dall'adempimento di questo obbligo che dipendono le sorti dei suoi stessi figli passati sotto la tutela dello « šura », loro zio materno. La reciprocità è la condizione stessa della sopravvivenza del gruppo. Un'autorità esterna, un'amministrazione feudale o statale, può venire facilmente ingannata senza che il danno ricada sull'ingannatore. Ma in un gruppo umano integrato un tale inganno è impossibile. La sua possibilità non viene nemmeno concepita.

L'antichità dell'istituto avuncolare presso gli Slavi e la sua enorme durata sono la causa della debolezza della « patria potestas » nella più recente famiglia paterna slava. Questa famiglia, pur essendo costituita in sede patrilocale, continuerà a regolarsi come quella virilocale dell'avuncolato (non c'era esperienza di altra famiglia) e il padre si farà un dovere imprescindibile di conservare il patrimonio per i figli come quando, da zio materno, lo conservava per i nipoti, ne renderà i figli comproprietari e li chiamerà al più presto a testimoni e controllori della sua gestione, esercitando su di essi una funzione tutelare di avuncolo più che un potere di padre. I diritti di proprietà sul patrimonio e di imperio sui figli continueranno a rimanere estranei al suo animo, e estranei anche al diritto privato e familiare degli Slavi.

Tra gli impacci di questi obblighi che legavano il capo-famiglia e ne diminuivano gravemente l'autorità trova occasione di insinuarsi e di affermarsi l'autorità della antica « teta », divenuta capo femminile della nuova famiglia, la « domačica » o « domakina » la « boľšucha » o « chozjajka » che usurpa i poteri del capo maschile quando egli si assenti, si disonori, si ammali o deceda.

Che in Serbia uno zio materno senza discendenti adottasse come figlio un figlio della sorella prova l'enorme durata della filiazione avuncolare uterina in una società divenuta patrilineare. Sappiamo infatti che i nipoti che entravano nella famiglia dei fratelli della madre ne prendevano il nome.

¹⁹⁰ Esiste in tutte le lingue slave una polarità dei nomi di due tipi di cognato: il marito della sorella e il fratello della moglie. Il primo è per il secondo non un semplice cognato (svojak), ma addirittura un genero (zjat', zięć, zet) e il secondo per il primo uno « šura » (šurin, šurjak, ecc.), nome privo di un'etimologia sicura. Lo « šura », in rapporto con lo « zjat' », potrebbe essere un antico nome di suocero, ma i due cognati potrebbero trovarsi in una particolare relazione in forza dell'avuncolato (lo « šura » è zio materno dei figli dello « zjat' »).

L'avuncolato è un istituto di compromesso in cui le nozze sono virilocali, ma non patrilocali (o matrilocali, ma con l'ingresso prenuziale del nipote in casa degli zii) e la discendenza resta matrilineare, sebbene trasmessa da parenti maschili.

La sortita del figlio della sorella dalla famiglia della madre e il suo ingresso in quella dello zio materno non può prodursi che a partire da una situazione matrilocale: « The evidence is overwhelming that it can never develop out of neolocal, bilocal, or patrilocal residence; it is only possible as a replacement for matrilocal residence. The identical factors which lead to patrilocal residence in a previously matrilocal society can also produce avunculocal residence. Under these circumstances the patrilocal and avunculocal rules are completely alternative to each other ».¹⁹¹ Per giungere a questa conclusione il Murdock ha preso in esame duecentocinquanta società umane, un decimo di quelle che esistono su tutta la terra. Indipendentemente quindi dalla prova interna che ci siamo sforzati di dare di una precedenza delle nozze matrilocali slave su quelle patrilocali, l'avuncolato basterebbe da solo a dimostrarla.¹⁹² L'avuncolato sorge per la vicinanza e l'esempio di una società patriarcale e rappresenta il primo risoluto tentativo del gruppo maschile di sottrarsi all'imperio del matriarcato.

La sede matrilocale e la filiazione uterina si trovano così alle origini di tutta l'evoluzione sociale degli Slavi. Non si può quindi parlare di un « avvento del matriarcato » in ambiente slavo, come fa il Devoto,¹⁹³ quasi che gli Slavi, patriarcali perché indoeuropei, avessero subito successivamente influssi matriarcali da culture forestiere o da substrati, né spiegare i loro istituti matriarcali con culture prearie di ambiente mediterraneo o altro, come tentano di fare il Kulišić¹⁹⁴ e lo stesso Devoto. Accettando un tale ordine di successione, bisognerebbe supporre che gli Slavi-indoeuropei, originariamente patriarcali, siano in seguito divenuti matriarcali, per tornare più tardi a evolvere verso il patriarcato, avventura senza precedenti e poco credibile. Non vi sono esempi di un'evoluzione diretta dal patriarcato al matriarcato, mentre è provata l'evoluzione inversa. Dal patriarcato si potrebbe giungere, eventualmente, al matriarcato solo procedendo per forme bilaterali (Murdock) e in queste forme, le matriarcali si rivelano presso gli Slavi tutte più antiche delle patriarcali.

Se è fondata la laboriosa ricostruzione patriarcale della società indoeuropea compiuta dai glottologi e se ci teniamo al piano etnologico della situazione, dobbiamo concludere che non vi è stata azione di substrato matriarcale sugli Slavi, ma che gli Slavi stessi, come matriarcali, sono questo substrato.

¹⁹¹ Murdock G. P., *op. cit.*, p. 207.

¹⁹² « Ricerche Slavistiche », V, 1957 dove a pp. 8-9 si trova il primo tentativo di provare la diffusione slava-comune del canto di richiamo della sposa.

¹⁹³ Devoto G., *Origini indoeuropee*, Firenze, 1962, p. 357.

¹⁹⁴ Kulišić S., *Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze*, Beograd, 1963, pp. 50-63, 84-94.

Capitolo quinto

IL RITORNO DELLA SPOSA E LA STRUTTURA DEL «ROD»

L'invito fatto alla sposa a voltarsi nel momento in cui lascia per sempre la casa paterna, è costume solo degli Slavi, e deve trattarsi di costume recente, sebbene ancora slavo-comune, perché in origine i figli appartenevano al «rod» dello zio materno senza intervento della volontà della sposa.

Ampi riscontri comparativi ha invece un altro costume degli Slavi che appartiene alla medesima fase di nozze virilocali a filiazione materna: il ritorno della sposa al «rod» di provenienza.

È ben naturale che le nozze non mettano fine alla relazione della sposa con la sua famiglia, specialmente se la sposa si è accasata nel medesimo villaggio o in un villaggio limitrofo. In Slavonia le figlie continuano ad aiutare la madre nei suoi lavori anche da maritate.¹ Nel Polesie la madre richiama la figlia per la mietitura e si dice che in quella stagione le spose sentono «il richiamo del rod».²

Ma il ritorno della sposa non è affettivo, bensì istituzionale. La sposa deve ritornare, e le circostanze e il modo di questo ritorno sono previsti in tutta la Slavia. In Serbia e in Russia è accompagnata in corteo dai padrini, senza gli invitati, e trova nella casa materna mensa imbandita come a nuove nozze.³ Al primo ritorno in Montenegro (prvić) la sposa è accompagnata dai due «djeveri». Sono i cosiddetti «veliki gosti» o grande accoglienza dell'Alta Pčinja, seguiti dieci giorni dopo dai «mali gosti», piccola accoglienza.⁴ Presso i Kuči del Montenegro il «prvić» aveva luogo venti giorni dopo le nozze. Il ritorno si ripeteva poi almeno due volte all'anno.⁵ A Popovo, in Erzegovina, la sposa tornava col «djever» due o tre settimane dopo le nozze,⁶ in Slavonia il venerdì successivo al matrimonio,⁷ in Dalmazia dieci giorni dopo.⁸ Nella Poglizza madre e fratello (non il padre) andavano a rendere visita alla sposa dopo le nozze. Otto giorni dopo era la sposa che tornava a casa della madre e solo allora era «odiva», cioè ragazza data in isposa a un altro rod. All'atto di ripartire le lacrime sgorgavano dai suoi occhi.⁹ In Bulgaria il ritorno delle spose, detto «svernačka», aveva luogo a Pasqua, a S. Pietro e a Natale.¹⁰

¹ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 349.

² Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 11.

³ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaji, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, p. 158; Pavlović J., *op. cit.*, p. 158.

⁴ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, p. 82.

⁵ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931, pp. 233, 235.

⁶ Palunko V., *Zenidba, običaji u Popovu u Hercegovini*, ZbNž, XIII, 1908, p. 263.

⁷ Filakovac I., *Zenidba u Retkocima*, ZbNž, XI, 1906, p. 127.

⁸ Ujević I., *Zenidbeni običaji iz Imotske i Vrhogorske krajine u Dalmaciji*, ZbNž, I, 1896, p. 162.

⁹ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, p. 86.

¹⁰ Strausz A., *Die Bulgaren, ethnographische Studien*, Leipzig, 1898, p. 328.

In Slovacchia era in occasione del primo ritorno che si toglieva alla sposa la « parta », cioè il copricapo da ragazza e le si intrecciavano i capelli come le maritate,¹¹ sopravvivenza di un'epoca in cui le nubili cessavano di essere tali in casa della loro madre. Nell'Ucraina occidentale sono gli invitati che il mercoledì dopo il matrimonio vanno a richiamarla con dei canti (detti « perezviany », richiami) che parlano di un suo riscatto dalla servitù maritale.¹² Le spose ucraine di Chelm attendono con impazienza la domenica per poter andare al loro rod:

Dajže Bože nedili doždati
to ja pojdu do rodu hulati

(Fa' o Dio che arrivi la domenica / allora andrò al rod a divertirmi).¹³

Nel governatorato di Černigov le spose devono tornare « obbligatoriamente » (objzatel'no) nella domenica di carnevale e in quella della sagra del villaggio (chramovščina): le spose vengono considerate le ospiti più gradite e quel giorno è per loro il più lieto e desiderato dell'anno.¹⁴ Nel governatorato di Penza le spose ritornano per la quaresima per una o due settimane, o per la Pasqua, e allora sono i mariti che le conducono.¹⁵ Nel governatorato di Vologda gli sposi giungono in visita al quarto giorno dalle nozze e vi si trattengono per quattro-cinque giorni. Preso un bagno, ripartono. Tornano di nuovo dopo una settimana « na syr », per il formaggio, come si dice. Il terzo ritorno, che pare l'ultimo, almeno come ritorno cerimoniale, è chiamato « na konec », per la fine.¹⁶ Si diceva: « Tešša pro zetja da pirog spekla », « la suocera ha cotto le frittelle per il genero ». Nel governatorato di Arcangelo il ritorno « na chlebiny », per il pan dolce, durava due giorni.¹⁸

Il ritorno è obbligatorio: la sposa dei Kuči non può trascorrere la « mesna poklada » e la « bijela poklada », l'ultima domenica e l'ultimo giorno di carnevale, nella medesima casa, e deve recarsi per la prima o per la seconda in casa dei genitori o di parenti.¹⁹ Il « rodovanje », come si chiamava questo soggiorno presso i Kuči, dura nove giorni secondo il Dučić, da dieci a quindici secondo il Rovinskij,²⁰ in Russia da una a due settimane,²¹ presso i Vasojevići del Montenegro fino a quattro mesi.²² In Erzegovina si sono dati casi di spose che hanno partorito nella casa paterna figli che, divenuti adulti, fondarono nuovi « bratstva » matronimici.²³ Forse il ritorno obbligatorio della sposa aveva proprio lo scopo di farla partorire in casa della madre, come nelle isole Trobriand dove, ai primi segni di gravidanza, la gestante deve abbandonare la casa del marito e recarsi in casa del padre o dello zio materno,²⁴ o come

¹¹ Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, p. 108.

¹² Cechowska H., *Wesele w Rudzku*, PAU, Mater., I, 1896, p. 46.

¹³ Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891, p. 32.

¹⁴ Kosić M. N., *Litviny - Belorusy Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 241 e II otdel, p. 24.

¹⁵ Astrov N., *Krest'janskaja svad'ba v s. Zagoskine, Penzenskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 458.

¹⁶ Ivanickij N., *Soľvyčegodskij krest'janin*, « Živst. », VIII, 1, 1898, p. 68 e nota 1.

¹⁷ Ordin N. G., *Svad'ba v pogorodnych volostjach Soľvyčegodskago uezda*, « Živst. », VI, 1, 1896, p. 110.

¹⁸ Bogolepov K. I., *Svadebnye obyčaji krest'jan Kurgomirskago Pravlenija, Archangel'skoj gubernii*, « Živst. », IX, 3, 1899, p. 388.

¹⁹ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931, pp. 233, 325.

²⁰ Dučić, *op. loc. cit.*; Rovinskij N., *Černogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, II, 2, 1901, pp. 298-299.

²¹ Astrov N., *op. loc. cit.*

²² Lalević B. i Protić J., *Vasojevići*, SeZb, V, 2, 1903, p. 557.

²³ Kulišić Š., *O postanku i karakteru našeg bratstva*, « Pregled », II-2, Sarajevo, 1957, p. 136.

²⁴ Malinowski Br., *Sex and Repression in Savage Society*, trad. ital., Torino, 1950, p. 218.

presso gli Ainu dove la sposa compie talvolta un lungo viaggio per andare a partorire in casa dei genitori.²⁵

Si può rilevare, infatti, che la sposa montenegrina, anche se maritata nel medesimo villaggio, deve a Natale trascorrere almeno una notte in casa dei genitori, senza il marito (a meno che



117

Fig. 117. Ritorno al «rod» di una sposa montenegrina, con un figlio di otto anni (da Jovičević).

non sia invitato) e, giovane o anziana, sempre con un bambino.²⁶ Questa condizione è così importante che, se non ha un bambino proprio, prende con sé un bambino del «djever»²⁷ (v. fig. 117).

La prescrizione di questo ritorno della sposa, molto diffusa in Russia,²⁸ continuò a essere osservata anche dopo la rivoluzione d'ottobre: una kolchoziana anziana, certa Čičerova, trattata duramente dal marito e dai cognati, raccontava al Sokolov di aver potuto tornare da sua madre

²⁵ Pilsudski Br., *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin, Giljaken und Ainu*, «Anthropos», III, 1908, p. 763. Lo zio materno è spesso presso gli Ainu il membro più importante della famiglia (Montandon G., *La civilisation Ainou et les cultures arctiques*, Paris, 1937, p. 136). Gli Ainu assegnano il figlio più giovane al clan della madre (Sternberg L., *The Ainu Problem*, «Anthropos», XXIV, 1929, p. 789).

²⁶ Pavičević M. M., *Narodni običaji, Katunska Nahija*, ZbNž, XXIX, 1933, pp. 153, 156, 175.

²⁷ Jovičević A., *Godišnji običaji, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, SeZb, XXVI, 1928, p. 304; Petrić Svob i Franko, *Zadruga Domladovac*, ZbNž, XXVII, 1929, p. 109.

²⁸ «Nevesta po rodne pošla domoj prichodit večerom», Ončukov N., *Brijaška*, «Živst.», XVII, 1908, p. 121.

per tre settimane dopo la nascita del primo figlio, e col bambino.²⁹ Non si ha notizia invece che figli adulti accompagnino la madre in questo ritorno.

La sposa ritorna da una sede patrilocale e il suo ritorno è senza dubbio in relazione con una matrilinearità della prole che può verificarsi in diverse strutture sociali, e particolarmente in quella avuncolare. In Bulgaria il ritorno (i cosiddetti « povratki ») aveva luogo in casa del padrino, antico zio materno, e non dei genitori.³⁰ Vi sono in Serbia ritorni di spose che si collegano non con la madre o coi genitori, ma coi fratelli, ed è il ritorno per la celebrazione della « slava », cioè del santo patrono della famiglia o del « bratstvo ». La sposa prende parte alla celebrazione della « slava » maritale, ma celebra come « preslava » o « slava » secondaria anche quella del proprio padre. In molte regioni della Serbia la sposa è tenuta per l'occasione ad abbandonare la casa maritale e a tornare in quella dei genitori o di un fratello. In Bosnia la « odiva » comincia a tornare per la « slava » non nel primo anno di matrimonio, ma nel secondo o nel terzo, e prima di celebrare la festa, si commemorano in sua presenza i defunti della famiglia.³¹ Il legame della sposa coi Mani della propria famiglia non è meno importante di quello della prole.³² In Montenegro essa ha l'obbligo di presenziare alla « slava » del fratello e deve farlo « coi figli e senza il marito ». ³³ Nella Serbia meridionale se non può andare alla « slava » del fratello, si sente come malata, « ne bi mogla obići brata na slavu, tada je bila kao bolesna ». ³⁴ Le odive erano presenti alla « slava » nelle loro famiglie anche nelle Bocche di Cattaro. ³⁵ Se i fratelli erano divisi, la sposa si recava da quello presso il quale viveva la madre « perché lì era il suo vero rod finché la madre era viva ». Non si fa parola del padre. Gli altri fratelli andavano a gara nell'invitare la sposa. ³⁶

Questo ritorno « devozionale » delle spose, praticato anche dai Pastrovići (... iz kuće u rod na pobožnu čast, sottolin. da Vuk, *Lex.*), era considerato così importante che la legge

²⁹ Sokolov Ju. M., *Russkij folklor*, Moskva, 1938, p. 509. Presso i Votjaki il ritorno della sposa è detto « beren pulsen » ritorno al punto di prima. La sposa rimane in casa dei genitori fino a carnevale comportandosi da ragazza, con una condotta non sempre senza macchia (Bagin S., *Svadebnye obrjady i obyčaji Votjakov Kazanskago uezda*, EO, XXXIII, 2, 1897, pp. 86-87). Oltre che alle isole Trobriand, le spose tornano per partorire in casa dei genitori presso i dravidici Parayan, i Miao Hoa, in Africa presso gli Hausa, i Nureb, i Beni Amer (Haeckel J., *Zum Problem des Mutterrechtes*, « Paideuma », V, 1954, p. 465; Schotter A., *Notes ethnogr. sur les tribus du Kouy-tcheou*, « Anthropos », IV, 1909, p. 348; Baumann H., *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, ZfE, LVIII, 1925, pp. 114, 125). Se l'evento si verifica nel Tibet, la sposa è tenuta a tornare subito in casa del marito (Puini C., *Relazione di P. Ippolito Desideri*, Roma, 1904, p. 130). La sposa Konyak (Naga, Assam) passa in casa del marito solo dopo il primo parto che ha luogo in casa dei genitori (Führer-Haimendorf Chr., *Das Gemeinschaftsleben der Konyak-Naga von Assam*, MaGW, LXXI, 1941, p. 38). In Cina la sposa ritornava al quarto giorno dopo le nozze per due settimane e ripeteva il ritorno due volte all'anno (Dols P. J., *La vie chinoise dans la province du Kansou*, « Anthropos », X-XI, 1915-1916, pp. 482, 489) e vi erano province in cui il suo soggiorno in casa dei genitori poteva durare tre anni (Haberlandt M., *Die Völker Chinas*; Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, Stuttgart, II, 1923, p. 605). Anticamente i nipoti adolescenti crescevano presso i parenti materni di cui prendevano in moglie le figlie (Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 383). In cinque anni di matrimonio Gandhi ne trascorse solo tre con la moglie. Per il resto del tempo la moglie era in casa dei suoi genitori (Mandelbaum D. G., *The Family in India*, « Southwestern Journ. of Anthropology », IV, 2, 1948, p. 132).

³⁰ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXI, 1914, p. 378.

³¹ Pečo Lju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXXII, 1925, p. 363.

³² In occasione della « slava » in certe località del Montenegro si va a infiorare le tombe nei cimiteri. Le famiglie si fanno visita reciprocamente indipendentemente dalla diversità di confessione. L'uso del pane della « slava », della candela, il giro della casa da sinistra a destra, ecc. sono riti manistici collegati con la necessità del ritorno alla casa paterna.

³³ Rovinskij N., *op. cit.*, II, 2, p. 327; Erdeljanović Jo., *Kući pleme*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 296.

³⁴ Pavlović Jo., *Stari život i običaji nar. u Južnoj Srbiji po narodnim pesmama*, Beograd, 1926, p. 71.

³⁵ Nakićenović S., *Boka*, SeZb, XX, 1913, p. 326.

³⁶ Jovičević A., *Godišnji običaji, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, SeZb, XXVI, p. 305.

scritta faceva obbligo ai fratelli di accogliere e di festeggiare in questa occasione le sorelle: « Svaki brat dužan je dočekivati sestru ili odivu na krsna imena ili na pobožnu čast ». ³⁷

La « slava » si trasmette in linea maschile. L'interruzione della sua successione (l'estinzione della candela della « slava ») era considerata con tale orrore che si ricorreva all'adozione per impedirla. Ma dove mancavano discendenti maschili, la « slava » passava alle figlie. In Bosnia la sposa celebrava come « preslava » la « slava » del proprio padre senza prole maschile. La figlia che eredita terre dal padre defunto « deve » celebrare la « slava » paterna. Se ci sono più figlie e più parcelle, la « slava » è celebrata dalla figlia più anziana, e più tardi sarà celebrata dai di lei figli, anche se sono femmine, se questi figli o figlie avranno ereditato le terre della madre. ³⁸

Nel caso di una « preslava » paterna, celebrata dalla sposa distintamente da quella maritale, si verifica tra i coniugi una parziale separazione dei « sacra » che diviene totale nel secondo caso, quando madre, figli e figlie passano alla obbedienza dei riti del padre e nonno materno.

Una tale separazione è, del resto, evidente nell'obbligo fatto alle spose di tornare dai fratelli per la « slava », coi figli e senza il marito. Come le « odive » tornano per la « slava » alla casa paterna senza i mariti poiché i mariti appartengono a un altro « rod », così i figli, separati per nozze, si radunano per la « slava » in casa del padre senza le mogli. ³⁹ La « slava » è una festa di clan, ma mariti e mogli, sebbene coniugati, continuano ad appartenere a clan differenti. È chiaro che la sposa, pur essendo entrata a far parte della famiglia del marito, non cessa, per certi riguardi, di appartenere al suo gruppo di origine.

Nel diritto romano il matrimonio era, secondo la celebre definizione di Modestino, una « comunicatio juris humani et divini ». Il matrimonio slavo non adempie a questa condizione. Con la « junctio dexterarum » degli sposi aveva luogo una « transitio in familiam mariti ». ⁴⁰ Una tale « transitio » non esisteva e non poteva esistere nel diritto slavo.

In Grande-Russia l'ultimo atto del rito nuziale consiste nella consegna da parte dei genitori di un'icona alla figlia che si allontana per sempre da casa. Talora è il padrino di battesimo (il « krestnyj otec ») che porta questa icona avvolta in un tovagliolo nel carro della sposa, ⁴¹ talora è il padrino di nozze o « družko », che la richiede ai di lei genitori. ⁴² Il costume dell'icona della sposa è comune agli Ucraini ⁴³ e ai Belorussi. ⁴⁴ Nella Grande-Russia settentrionale l'icona proteggerà la sposa « na čužu dal'nju-tu storonu », nel luogo lontano e straniero, e la sposa avrà cura di collocarla nella cosiddetta « šonnyša », o angolo delle donne, dietro la stufa, dove disporrà di un proprio piccolo angolo sacro (svoja malen'kaja božnica), opposto

³⁷ Jelić I., *Grbajlski Statut*, 16, Beograd, 1930, p. 137, in Boreli R., *Tragovi avunkulata kod Srba*, « Glasnik etnografskog Instituta », Beograd, VII, 1958, p. 74.

³⁸ Pečo Lju., *op. loc. cit.* Per la separazione della slava uxoria dalla maritale v. Kulišić S., e Kajmaković R., *Društveni i pravni običaji, Etnološko-folkl. ispitivanja u Neumu i okolini*, GzMS, 1959, pp. 119, 132.

³⁹ Milosavljević S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIII, 1914, pp. 196, 204.

⁴⁰ Gell., XVIII, 6, 9; Gai, I, III, v. Westrup C. W., *Über den sogenannten Brautkauf des Altertums*, ZfvWR, XLIII, 1927, p. 61.

⁴¹ E-ij, *Opisanie Sel'skoj svad'by v Sengileevskom uezde, Simbirskoj gubernii*, EO, XLII, 3, 1899, p. 133.

⁴² Ordin N. G., *op. cit.*, « Živst. », VI, 1, 1896, p. 115. Per l'icona della sposa in Gr. Russia v. inoltre: Terščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, p. 589; Piprek J., *op. cit.*, pp. 41, 63; Osipov N. O., *Ritual simbirskoj svad'by*, « Živst. », III, 1, 1893, p. 108; Majkov L. N., *Velikorusskija zaklinanija*, ZGO OE, II, 1869, p. 442.

⁴³ Jakovlev G., *Krest'janskaja svad'ba v slobode Sagunach*, « Živst. », XV, 1906, p. 181; Piprek J., *op. loc. cit.*

⁴⁴ Nosović I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 156; Malinka A., *Belorusskie vesil'le*, EO, XXXIV, 3, 1897, p. 124.

all'angolo sacro principale del marito e degli uomini.⁴⁵ È in quell'angolo e a quell'icona che la sposa rivolgerà fiduciosa le sue preghiere per la propria incolumità e felicità in una casa forestiera.

In Europa orientale e in Eurasia l'usanza dell'icona della sposa è antichissima e pagana. La sposa mordvina porterà nella casa del marito uno « štatol » (cera del fuoco), cioè una candela dei culti domestici della sua casa⁴⁶ e quando questa candela diverrà un'icona ortodossa, il marito le si inchinerà senza farsi il segno della croce.⁴⁷ Lo Zelenin segnala da certe località della regione di Kaluga candele grandi-russe del sud antropomorfe e vestite di camicia.⁴⁸ Senza quella candela o quell'icona la sposa grande-russa, mordvina e ceremissa dovrebbe ritornare dai suoi genitori per ogni ricorrenza religiosa, come la sposa votjaka che è esclusa dai culti tribali (maschili) del marito.⁴⁹ La sposa ceremissa che si ammala o è colpita da qualche disgrazia si affretta a ritornare alla casa dei genitori per presentare un'offerta allo spirito domestico.⁵⁰

Gli etnografi hanno rilevato in Russia l'esistenza di una lingua convenzionale o segreta usata dalle nuore al fine di non essere comprese dallo spirito domestico della casa maritale e di non irritarlo, a tal punto si consideravano estranee e forestiere nella famiglia dei suoceri.⁵¹

L'usanza dell'angolo delle donne e degli idoli uxori è sparsamente diffusa in tutta l'Eurasia presso i nomadi, i Goldy, i Burjati, i Tungusi settentrionali, gli Jakuti, generalmente gli Altaici e gli antichi Mongoli.⁵²

In Grande-Russia si conoscono preghiere ardenti rivolte dalla sposa all'icona domestica al suo ritorno a casa: « Madre Pochvala! non mi riconosci? Sono degli Židov, Caterina, vivo a Tverdiv, presso Cirillo » (Dal', *Slovar'*).

Sul Bug, ai confini della Volinia, la sposa polacca riceve uno « święty obraz », immagine sacra che porterà con sé in casa del marito.⁵³ L'usanza è molto diffusa in Polonia.⁵⁴ Un'immagine della Vergine di Częstochowa fa sempre parte del corredo della sposa anche nella Polonia occidentale. La sua protezione è reputata così necessaria che nella regione di Opoczno ne viene munito anche lo sposo che passa a risiedere in casa della moglie.⁵⁵

⁴⁵ Edemskij M. N., *O krest'janskich postrojках na Severe Rossii*, « Zivst. », XX, 1-2, 1913, p. 30.

⁴⁶ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAGE KU, XII 4, 1895, p. 343.

⁴⁷ Evsev'ev M., *Mordovskaja svad'ba*, Moskva, rist. 1959, pp. 196, 211. Secondo Harva la festa mordvina della candela è della fratria, non familiare (Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, p. 310).

⁴⁸ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 360.

⁴⁹ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotiäken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, « Mém. de la Soc. Finno-ougrienne », XVIII, 1902, p. 44.

⁵⁰ Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1926, p. 48. In Thailandia la sposa ritorna tre giorni dopo le nozze per sacrificare un pollo allo spirito domestico (Bourlet A., *Les Thay*, « Anthropos », II, 1907, p. 376). Per il trasporto in casa del marito di un oggetto sacro da parte della sposa birmana v. Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass. 1954, pp. 130, 175, 261.

⁵¹ Bazzarelli E., *Appunti sulle « zagadki » (indovinelli) del popolo russo*, « Atti del Sodalizio Glottologico Milanese », XV-XVI, gennaio 1962-dicembre 1963, p. 28.

⁵² Questi idoli (ongony) sono per lo più ereditati in linea femminile. V. Ränk G., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, pp. 120, 124, 140, 150, 160; Zelenin D., *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952; Ivanov S. V., *Proischozhenie burjatskich ongonov s izobraženijami ženščin*, « Trudy Inst. Etnogr. », XIV, 1959. Per la « polovina ženskaja » o metà femminile della casa anche presso i Finni v. Parte Prima, cap. 10.

⁵³ Dobrowolski St. J., *Lud hrubieszowski*, « Lud », I, 1895, p. 250.

⁵⁴ Rokossowska Z., *Chleb*, « Wisła », XIII, 1895, p. 155; Szewc B., *Zwyczaże i obrzędy weselne we wsi Wielaczy, pow. zamojskim*, « Wisła », XVI, 1902, p. 321; Nakonieczny I., *Pojęcia prawne ludu*, « Wisła », XVIII, 1904, p. 125; Dąbrowska St., *Wieś Zabno*, « Wisła », XVIII, 1904, p. 171.

⁵⁵ Dekowski J. P., *Zwyczaże weselne w powiecie opoczyńskim*, PME, VII, 1948-1949, p. 287.

In Bosnia, prima di indossare le vesti nuziali, la sposa bacia l'icona⁵⁶ e vi sono tracce di un'icona femminile anche in Serbia.⁵⁷

La « slava » è serba, l'icona femminile è soprattutto russa e polacca, ma la separazione della moglie dai « sacra » della famiglia del marito è un tratto generale e fondamentale della struttura familiare degli Slavi.

Alla figlia apparentemente disperata e piangente i genitori dei ditorni di Saratov fanno la strana promessa di non lasciarla per sempre in casa del marito:

Slyšiš li Dunjaša
čto my tebe baim!
Vo veke tebja ne ostavim

(Senti Dunjaša, / quello che ti diciamo! / Per sempre non ti lasceremo).⁵⁸

Comandata dal marito, la sposa disobbedisce affermando di appartenere al proprio padre:

— Ty postoj, moja žena,
ty podoždi, moja žena!
— Ja sudar ne tvoja
ja rodimova batjuški

(Fermati, moglie mia, / aspetta, moglie mia! / Io, signore, non sono tua, / ma del mio proprio padre).⁵⁹

Più chiaro ed esplicito è un canto nuziale della Slavonia:

Sad se Mara s rodom dili,
od roda joi dila nema

(Oggi Mara si separa dal rod, / non c'è per lei separazione dal rod).⁶⁰

La sposa si allontana dal rod dei genitori, ma il matrimonio non è una separazione dal rod. La sposa continua ad appartenervi. Sebbene unita nel luogo, resterà per molti aspetti separata dal marito. « Žena... i dalje pripada plemenu iz koga je udata », la moglie continua ad appartenere al « pleme » (rod) dal quale è stata maritata, ricorda il Jovičević della donna della Malissia, e vedova, cesserà di essere membro della famiglia del marito.⁶¹ Unita alla sua famiglia di origine da vincoli religiosi, la sposa farà appello ai suoi e non al marito per trovare protezione e riparazione dei torti, che le vengono fatti. La vendetta del sangue di una moglie tocca alla di lei famiglia, non al marito o alla famiglia dei suoceri. Nel 1887 il Miklošič trascrisse dalla viva voce di un partecipante un episodio di vendetta del sangue verificatosi nel Primorje tanto più significativo quanto più futile nei motivi e più grave nelle conseguenze: « Una nostra sposa (donna coniugata proveniente da un certo "bratstvo"), difendendo il suo

⁵⁶ Pećo Jju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXVII, 1925, p. 363.

⁵⁷ Kulišić Š., *Arhaično bratstvo u Crnoj Gori i Hercegovini*, GzMS, 1957, p. 11.

⁵⁸ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, p. 356.

⁵⁹ Tereščenkò A., *op. cit.*, IV, p. 245.

⁶⁰ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 448.

⁶¹ Jovičević A., *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923, p. 131.

bambino, si scagliò contro la madre dell'altro bambino e la colpì con un sasso alla fronte; il sangue scorre e (la colpita) tergendosi lanciò un terribile rimprovero (richiamo) al suo rod: — Per Dio, fratelli, l'offesa a una donna è cosa grave. — Allora tutti i nostri corrono alle armi come se si trattasse di una nostra sorella, e per lei e per il suo rod combatteremo aspramente. Perirono due dei loro, due ne ferimmo e ferimmo anche la donna che si era mischiata in quel vivo fuoco, e a me fu ucciso il padre e io stesso rimasi gravemente ferito». ⁶² « È norma generale degli Slavi meridionali — rilevava il Westnitsch alcuni anni dopo — che la sposa uccisa sia vendicata, anche contro il marito, dal fratello o da un altro parente di lei ». ⁶³ Si tratta di un obbligo di patente eredità matrilineare perché la famiglia che vendica la sposa è quella alla quale appartengono i figli. ⁶⁴

Nell'Albania ghega, impregnata di influenze matriarcali slave, si dice: « erz s' kaa », la donna è senza onore; dei suoi debiti non risponde il marito, ma la di lei famiglia. ⁶⁵ Il Codice di Lek Dukagjini stabilisce all'art. 20 che la donna « non cade nella vendetta del sangue, anche se abbia ucciso qualcuno » e che « la riparazione degli atti delittuosi compiuti da una donna coniugata, come quella dei torti da lei subiti, spetta ai di lei parenti, non al marito »; hanno il dovere di ripararli in primo luogo i figli, poi i fratelli e i figli di fratelli. « La donna di fronte alla casa maritale è considerata sempre una estranea: — grucia asht bija e death — la donna è figlia di foresti ». ⁶⁶ L'Isljami rileva che la posizione della donna è duplice: « da un lato fa parte della collettività lavorativa del marito, dall'altro non rompe mai i legami con la famiglia nativa ». ⁶⁷ La donna appartiene al marito, nota ancora padre Valentini, « ma non come cosa comperata, come potrebbe far credere il prezzo sborsato dal marito al padre, bensì come presa a nolo per la durata della vita del marito e non più, tant'è vero che la vedova può quando vuole tornare alla casa paterna ». ⁶⁸

La situazione della donna slava non è diversa. Il ritorno delle vedove è nella Slavia uno dei modi, forse il più frequente, con cui si creano rod matronimici. Sia, infatti, che passi a seconde nozze, sia che ritorni alla casa paterna o presso uno dei fratelli, la vedova slava conduce con sé i propri figli. Talora questi figli, divenuti adulti, possono tornare, se lo desiderano, alla famiglia del padre. Qua e là in Serbia la « zadruga » si arroga la facoltà di negare alla vedova il consenso di condurre con sé i propri figli, ⁶⁹ ma in Belorussia la famiglia maritale non solo non può trattenerli, ma deve rifornirli di mezzi di sostentamento, « na vospitanie », a meno che non si tratti di una famiglia ristretta, nel qual caso la vedova rimane come « chozjajka ». ⁷⁰ Nella regione di Vitebsk conduce con sé i figli anche la sposa che abbandona la casa maritale per maltrattamenti. ⁷¹ Nella Djevdjelija la vedova madre ha il diritto di condurre con sé il suo bambino (duvica majka ima pravo svu decu da vodi sa sobom), ma ai

⁶² Miklošich Fr., *Die Blutrache bei den Slaven*, Wien, 1887, p. 52.

⁶³ Westnitsch M. R., *Die Blutrache bei den Südslawen*, ZfvWR, IX, 1891, p. 58.

⁶⁴ Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft*, Berlin, 1931, II, p. 102.

⁶⁵ Cozzi E., *La donna albanese, con particolare riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari*, « Anthropos », VII, 1912, p. 133.

⁶⁶ Valentini G. P., *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, « Annali Lateranensi », IV, 1945, p. 24.

⁶⁷ Isljami S., *Semejnaja obščina Albancev v period ee raspada*, « Sovetn. », 3, 1952, pp. 119, 123.

⁶⁸ Valentini G. P., *op. cit.*, pp. 20, 25.

⁶⁹ Kadlec K., *Rodinný nedil čili zadruba v právu slovanském*, Praha, 1898, pp. 15, 27; Bogišić B., *Zbornik*, p. 136.

⁷⁰ Dovnar-Zapol'skij M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii*, EO, XXXII, 1897,

I, p. 107.

⁷¹ Nikiforovskij N. Ja., *Očerki Vitebskoj Belorussii*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, p. 9.

figli così condotti non spetta nessuna parte del patrimonio paterno.⁷² In Slovacchia solo i figli sposati rimangono nella casa del padre defunto.⁷³ In Bulgaria la vedova ha diritto di prendere con sé un figlio e di toglierlo per sempre alla parentela del marito.⁷⁴ L'unico legame della sposa con la famiglia del marito è costituito (come abbiamo veduto) dalla persona del marito stesso. Il vincolo è personale, non familiare. Assente il marito, il legame si interrompe e, in caso di vedovanza, può cessare del tutto. In questo caso, la sorte dei figli è incerta. Dove la filiazione è patrilinea, essi dovrebbero appartenere alla famiglia del marito. Ma la patrilinearità non è presso gli Slavi norma inderogabile. Esisteva matrilinearità nell'avuncolato ed esiste ancora nel caso di nozze uxoricole. La prole femminile, inoltre, è considerata più vicina alla madre che al padre. Queste circostanze spiegano il riconoscimento alla vedova di un diritto parziale sulla prole.

Il ritorno delle vedove è regolare in Montenegro⁷⁵ e nell'Erzegovina questi figli danno principio a un nuovo «bratstvo» che prenderà nome o dalla loro madre o da quello dello zio materno che li ha accolti.⁷⁶

Uno degli indizi di separazione della moglie dalla famiglia del marito è dato dai costumi del lutto. In Slavonia per un anno la nuova sposa non porta il lutto per nessuno,⁷⁷ costume che può avere le più diverse origini (sposa provvisoria o designata, preservazione della sua integrità dai contatti con la morte, ecc.), ma in Serbia la sposa deceduta senza prole viene sepolta dal suo rod.⁷⁸ Si tratta di «tudja kost», di un osso forestiero.⁷⁹ In Russia un marito vedovo che seppelliva la moglie senza prole aveva diritto di essere risarcito dai suoceri.⁸⁰ In Belorussia la giovane sposa si vergogna di piangere per il marito⁸¹ e in Malissia i mariti considerano «vergogna» piangere per le mogli.⁸² Gli uomini serbi non portano in generale lutto per le donne.⁸³ In Bulgaria il marito doveva dare sepoltura alla moglie, ma la moglie non aveva verso di lui questo dovere.⁸⁴ In Polonia, nella regione di Lublin, è diffusa l'usanza che i coniugi non portino lutto l'uno per l'altro.⁸⁵

La sposa senza figli veniva sepolta, quindi, nel cimitero comunitario del suo rod e, a giudicare dai costumi di lutto serbi, polacchi e belorussi, veniva sepolta separatamente dal marito anche se aveva figli i quali seguivano nell'obitorio la madre o il padre, a seconda del calcolo della discendenza. La separazione delle spose dalle famiglie dei mariti durava così oltre la

⁷² Tanović St., *Srpski narodni obiçaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 271.

⁷³ Kadlec K., *op. cit.*, p. 104.

⁷⁴ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 84.

⁷⁵ Vuk, Karadžić, *Crna Gora i Boka Kotorska*, Beograd, rist. 1922, p. 92.

⁷⁶ Luburić A., *Drobnici plemu u Hercegovini*, Beograd, 1930, pp. 58, 90, 118, 165, 178-179, 224. Questo ritorno delle vedove coi figli al loro villaggio (ayllu) era nel Perù un tratto così palese di esogamia di ayllu e di antica matrilinearità che l'autorità spagnola intervenne per vietarlo (*Ordenanzas del Perú*, Lib. II, Tit. IX, fol. 144, in: Olson R. L., *Clan and Moiety in Native America*, «Univ. of California Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology», XXXIII, 1933, pp. 379-380).

⁷⁷ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, III, 1898, pp. 51, 59.

⁷⁸ Pavlović Je., *Život i obiçaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXI, 1921, p. 111.

⁷⁹ Schneeweis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbräuche der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 133.

⁸⁰ Muchin V. F., *Običnji porjadok nasledovanja u krest'jan*, SPb, 1888, pp. 293-294.

⁸¹ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnografičeskij Sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 122.

⁸² Jovičević A., *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923, p. 117.

⁸³ Schneeweis E., *op. cit.*, p. 142.

⁸⁴ Baldžiev V. T., *Studija o našem ženidbenom pravu*, «Sbornik za narodni umotvorenija», VII, 1892 g., cfr. Radić A., *Vjesnik*, ZbNž, II, 1897, p. 480.

⁸⁵ Maj Jo., *Obrzędy religijne i zwycaje przy nich zachowywane*, «Wisła», XVI, 1902, p. 362.

morte. I Nkundo del Congo Belga, ad esempio, avevano cimiteri di clan, talora un cimitero per due clan, diviso da un sentiero, ma non vi seppellivano né gli adottati, né le spose.⁸⁶ Analogamente nella Poglizza ci si opponeva alla sepoltura nel cimitero del rod di un genero morto in sede uxoricale.⁸⁷

Secondo il Vladimirskij-Budanov anticamente in Russia il matrimonio non interrompeva il potere dei genitori sulle figlie sposate.⁸⁸ Nel governatorato di Novgorod un marito da poco sposato e scontento della moglie, se ne lagna coi genitori che hanno la facoltà di punirla perché « nad dočer'ju vlast' roditelej ne terjaet svoej sily », « sulla figlia il potere dei genitori non perde la sua forza ». ⁸⁹ Questo antico concetto giuridico è ancora vivo in Šumadija: l'autorità dei genitori dura « i na udatim čerima », anche sulle figlie sposate.⁹⁰ A parte l'assenza di un potere maritale, come traspare dall'episodio di Novgorod, si deve notare che non si tratta di un'autorità dei genitori sulle figlie sposate (questa autorità non è grande nemmeno sulle nubili), ma di una continuità di dipendenza delle maritate dal gruppo di origine. Il difetto di potere maritale colpisce anche gli etnografi disattenti, ma si tratta di ben altra cosa. Così il Kosven osserva che nella « zadruga » jugoslava e nella « bol'saja sem'ja » o grande-famiglia belorussa, le relazioni del marito con la moglie sono del tutto prive di potere. Si tratta, soggiunge egli, di una « sopravvivenza di ordine matriarcale », cosa inesatta. Ma continua: « Entrando nella famiglia del marito, la donna resta sostanzialmente un'estranea, non rompe i legami con la famiglia di origine e, insieme ai suoi bambini, rimane in qualche modo isolata ». ⁹¹

Per il Montenegro, il Rovinskij è molto esplicito in proposito: « Dando in isposa una propria figlia, il "rod" non rinuncia ad essa e continua a considerarla come un suo membro inseparabile, e la sposa lo frequenta come se non se ne fosse mai separata. Arriva un giorno dell'anno in cui le "odive" ritornano al "rod" Né il marito, né alcuno dei suoi parenti osa trattenerle, e mai, fino alla morte, la sposa si considera unita al "rod" del marito ». ⁹²

Questa situazione non è stata creata per dare uno statuto indipendente alle spose, ma concerne la struttura del « rod » e ne è una conseguenza. Il Čubrilović richiama l'attenzione su un'osservazione del Bogišić: in Montenegro appartengono al « rod » anche le donne date in ispose a un altro « rod », ma non i loro figli. ⁹³ In tal modo il « rod » slavo è costituito in modo che non fanno parte di esso le madri e le mogli, che continuano ad appartenere al « rod » di provenienza, e ne fanno parte invece le figlie date a marito ad un altro « rod ». Il « rod » slavo (il « bratstvo » serbo e il « rod » ucraino-carpatico) non è quindi affatto un clan nel senso celtico o una « gens » nel senso latino. Il bratstvo-rod ha in comune con la gens indoeuropea la discendenza dei suoi componenti da un antenato comune (e di conseguenza obitori e culti ancestrali comuni), ma i membri slavi del bratstvo-rod non sono in istato di definire il loro grado di prossimità col capostipite, e non si curano di farlo. L'intreccio dei ripetuti matrimoni tra più gruppi locali, il fatto che le donne coniugate continuano a considerarsi parte del gruppo di origine, l'intervento intermittente dell'avuncolato che consegna

⁸⁶ Kulstaert G. P., *Coutumes familiales des Nkundo, Congo belge*, « Anthropos », XLV, 1950, p. 731 s.

⁸⁷ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, p. 95.

⁸⁸ Vladimirskij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, p. 468.

⁸⁹ D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e v Novgorodskom gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 267.

⁹⁰ Pavlović Ju. M., *Život i običaji u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 115.

⁹¹ Kosven M., *Semejnaja obščina*, « Sovetn. », 3, 1948, pp. 11, 16.

⁹² Rovinskij N., *Cernogorja v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, II, 2, 1901, pp. 252-253.

⁹³ Čubrilović V., *Terminologija plemenskog društva u Crnoj Gori*, Beograd, 1958, p. 20.

i nipoti allo zio materno e l'alternanza patri-matrilocale crea un tale intrigo di relazioni consanguinee e cognatizie che la discendenza comune è solo una tradizione. In Serbia questa tradizione è tenuta viva dalla « slava » (chi celebra la medesima slava appartiene al medesimo bratstvo), ma i santi patroni della slava, indicativi dell'appartenenza a un « bratstvo », sono incomparabilmente meno numerosi dei « bratstva » stessi. Per la Skopska Crna Gora il Petrović stabilisce la regola che sono componenti di un medesimo « bratstvo » « tutti coloro per i quali esiste la tradizione che sono parenti per padre o per madre, anche se non conoscono il grado in cui sono parenti », « svi oni za koje postoji predanja da su rod po ocu ili majici, pa makar i ne znali u kom su stepni srodstva ». ⁹⁴ La regola è molto vaga. Di concreto esiste solo la tradizione. Nei casi di più fratelli dei quali uno entra nella famiglia della moglie o passa in quella dello zio materno, la patrilinearità diviene irriconoscibile. In Polonia si può arrivare a sapere, per esempio, che le famiglie dei Nakonieczny, dei Kowalczyk, dei Michoniów e dei Wolaków, nei villaggi di Garbów e di Miesiąc (ex-governatorato di Lublin) sono imparentate, ma questo legame durerà finché durerà la nozione e il ricordo di quella parentela. ⁹⁵ Nel Podhale si dice: « Io sono suo cognato perché sua nonna e la mia erano "ciocione siostry", mogli di fratelli », oppure: « Noi siamo cognati con loro perché la loro madre era del medesimo luogo di nostro padre » oppure ancora: « Nostro nonno è venuto qui ad abitare in casa della moglie ».

Il modo in cui il popolo cerca di definire l'affinità e la parentela nei Carpazi è ancora più indefinito e bizzarro: « Siamo cognati perché mia madre e la sua lavavano i panni nella medesima acqua », oppure: « Mio padre e il suo si scaldavano alla medesima stufa ». ⁹⁶ « Relationship were not traced », nota la Durham: si concludeva un fidanzamento e poi si scopriva che i fidanzati erano secondi cugini. ⁹⁷

Il « rod » si distingue dal clan e dalla « gens » non solo per l'appartenenza ad esso delle donne maritate in un altro « rod », ma anche per la natura fittizia della sua discendenza da un medesimo capostipite, per cui un « rod » slavo può fondersi con un altro « rod » e accogliere come propri altrui ascendenti (vedi più avanti).

Infine, per la costituzione di un clan, nel senso esatto del termine, occorre che la residenza nuziale, matrilocale o patrilocale, sia invariabile (Lowie), mentre gli Slavi hanno sempre ammesso la facoltà della doppia residenza, patrilocale o matrilocale, nel medesimo gruppo e anche nella medesima famiglia. In sostanza del « rod » slavo, possono far parte il marito o la moglie, ma non ambedue insieme, i loro figli celibi e figlie nubili e i figli o le figlie sposate in un altro gruppo. Tale è la definizione che il Murdock dà di un particolare gruppo sociale che tra gli etnologi anglosassoni si è convenuto di chiamare « sib ». Il Murdock stesso ha intuito nell'ereditarietà del patronimico di gruppo presso gli Ucraini dei Carpazi una sopravvivenza di « sib ». ⁹⁸ Ogni confronto, quindi, del « rod » slavo coi gruppi sociali indoeuropei

⁹⁴ Petrović A., *Narodni život i običaji u skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, p. 372.

⁹⁵ Nakonieczny Jo., *Pojęcia prawne ludu*, « Wisła », XVII, 1903, p. 729.

⁹⁶ « Ja to śnim przyjacieli, bo jego babka i moja to były ciocione siostry; my ta śnimi w przyjacielstwie, bo ich matka była stego samego placu co i nas ociec; nas dziadek był tu przyżeniony » (Kantor Jo., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., IX, 1907, pp. 155-156, 157). « My smo sobe svojaki; moja mama i ego mama no odnoj vode chusty prali; moj baŕ'ko i ego baŕ'ko u odnoj peći grelišja » (Ilkevič-Levicki, *Poslovicy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1869, p. 294).

⁹⁷ Durham M. E., *Some tribal Origins Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928, p. 305; Bogišić B., *Zbornik*, p. 176.

⁹⁸ Murdock G. P., *Social Structure*, New York, 7^a, 1961, pp. 48, 62-63.

(ari, greci, romani o celti) non può che essere molto approssimativo e sostanzialmente errato. L'eredità matriarcale e l'esogamia hanno dato alla società slava un'impronta diversa da quella indo-aria e europeo-occidentale. La famiglia slava è dunque una struttura largamente aperta sul lato matrimoniale (maritale o uxorio), con la dipendenza del coniuge dal rod di provenienza, la separazione dei beni e i distinti poteri sulla prole, per cui la famiglia stessa, anziché un istituto chiuso e indipendente, è il nucleo elastico di un futuro rod, regolato dalle norme stesse del rod: i coniugi convivono senza essere uniti, i figli dipendono da uno di loro, non da ambedue, talvolta dalla parentela di una delle parti (avuncolato), ecc.

Si può dire che gli Slavi non hanno mai conosciuto famiglia nucleare o naturale, nel senso che si dà a questo termine in Occidente, ma solo rod-sib.

Capitolo sesto

LA «SEBRA» ESOGAMICA

Che il « rod » o « bratstvo » slavo sia una « sib » e non un clan o una « gens », è il risultato più cospicuo al quale è giunta la nostra analisi sulla struttura sociale degli Slavi.

Durante la sua lunga residenza in Montenegro, il Rovinskij si è accorto del legame che vincolava le spose al « bratstvo » di provenienza, e un autentico montenegrino, il Bogišić, è giunto a una chiara classificazione dei componenti del « bratstvo ». Ma la struttura descritta dal Rovinskij e dal Bogišić non è solo montenegrina, ma slava-comune perché sono slavo-comuni l'autorità dei genitori sulle figlie sposate, la vendetta del sangue per offese recate alle maritate affidata ai loro familiari, i culti domestici delle mogli separati da quelli dei mariti e il ritorno legittimo e periodico delle spose alla casa materna.

Stabilito il carattere di « sib » del « rod » slavo, occorre ricercare se il rod-sib non si trovi con un altro rod-sib in un accoppiamento esogamico di tipo « moiety » poiché questo è un caso abbastanza frequente in strutture analoghe di altri continenti. Gli indizi di un tale appaiamento dimezzato sono nei costumi slavi numerosi e appariscenti.

Per condurre questa analisi ci affideremo passivamente ai materiali forniti dall'etnografia slava. Come per l'invito a voltarsi delle spose, si tratta di fenomeni storici solo slavi, privi di riscontri comparativi, e tuttavia prodotti da un'armonia prestabilita di strutture a « moieties ».

Il più antico monumento giuridico russo, la Russkaja Pravda, la cui redazione cade tra il 1018 e il 1054, stabiliva una regola per il pagamento del prezzo del sangue (« vira », guidrigildo) quando non si trovasse l'autore dell'uccisione.

Il passo dice:

Aže kto oubiet' knjaža muža v razboi, a golovnika ne iščjut', to vir'vnouju platiti v č'ei že v'rv' golova ležit...¹

« Se qualcuno uccide un uomo del principe in una rissa e non viene trovato l'uccisore, pagherà il guidrigildo la "verv'" nella quale giace il corpo dell'ucciso ».

Debitrice al principe del prezzo del sangue è dunque, in questo caso, la « v'rv' » o « verv' ». Questo termine, che doveva essere chiaro nell'XI secolo, non lo è più ai nostri giorni. Il Vasmer, pur proponendo a identificarne col Karskij l'etimologia, distingue due « verv' »: la prima ha il significato di « corda » (russo « verëvka »), la seconda quello di « distretto », « circondario ». È con questo valore che la parola sarebbe usata nella Russkaja Pravda.

¹ Karskij E. F., *Russkaja Pravda*, Leningrad, 1930, 40-45, p. 27; Grekov B. D., *Pravda Russkaja*, T. I. Teksty, Moskva, 1940; Id., *Krest'iane na Rusi*, Moskva, 1952, T. I, p. 75.

Fondandosi su una « zem'skaja verv' » (« verv' » terriera) delle « gramoty », il Karskij spiega il significato del secondo termine come un traslato del primo: « v'rv' » era in origine la corda con la quale si misurava la terra, e successivamente la terra stessa misurata con la corda, e, di conseguenza, la comunità che aveva in godimento quella terra.²

Siano o no i due termini identici, è sicuro che la corda veniva usata come unità di misura della terra nel 1156 presso gli Slavi del Baltico: « Quamobrem comes fecit mensurari terram funiculo brevi et nostratibus incognito, preterea paludes et nemora funiculo mensus est. Et (ita) fecit maximum agrorum numerum ».³

In questo modo furono assegnati in beneficio all'episcopato di nuova fondazione i villaggi di « Uthine et Gamale », gli attuali Hutzfeld e Wöbs. Il cronista specifica che la misurazione con la corda era un'usanza ignota ai tedeschi (nostratibus incognito). Questo modo di misurazione era ancora in uso nel XIV secolo in Prussia: « ... funes usuales, quibus mansi in Prussia metiri dinoscuntur ».⁴

Con la corda (verevka) si usava partire i terreni nei governatorati di Samara e di Poltava ancora nel secolo scorso⁵ e tale uso non è ancora scomparso ai nostri giorni: nel Medio Volga la grande parcella, o « lecha » (di una lunghezza di 3-4 sažen') viene misurata con la corda per comodità del seminatore che regola la quantità della semente su questa superficie.⁶ Presso i « pomaki » o « pomaci », Bulgari islamizzati, i terreni prativi da dividere erano misurati con una corda.⁷

La corda come unità di misura di superficie è dunque presso gli Slavi un fatto documentato. Che da misura di terra il termine « verv' » sia passato a significare la terra misurata, è cosa probabile poiché, per esempio, in Italia i termini di tesa e pertica hanno subito il medesimo trapasso.

Anche in Croazia si usava misurare la terra con una corda e il termine di « vrv », che compare nello Statuto della Poglizza (XV sec.) ha, secondo il Barada, il significato di « vrpca » (nastro), di « konop » (canapo), e di « uže » (corda).⁸ Secondo il Mažuranić (*Rječnik*, 1613), per « vrv' » si deve intendere un gruppo di « rod » e la loro terra, dall'etimologia di « vrv » come « canapo ». In Croazia dunque il valore di « vrv » sarebbe stato il medesimo che nella Russkaja Pravda: comunità territoriale che coltiva dei terreni misurati con la « corda ».

All'art. 59 lo Statuto della Poglizza stabilisce così le regole di partizione di un bosco comunitario: « ... ako bi se znala vrv i dio, koji pripada komu u plemenštini seoskoj po veličini i po vrvi od baštine, tada ne bi trebalo tražiti drugoga i drugačijega dijeljenja gaja, nego po pravoj vrvi... tako mora ići i dioba gaja ».

« Se si conosce la "vrv" e la porzione che spetta a ciascun membro proprietario della comunità secondo le proporzioni e la "vrv" della parte ereditaria (baština), non occorre cercare

² Karskij, *op. cit.*, App. p. 93 e Sreznevskij, *Materialy*, T. I, p. 461.

³ *Helmsoldi Chronica Slavorum*, MGH, SS, XXI, Hannover, 1869, I, 83, p. 76.

⁴ *Cod. Dipl. Pol.*, T. II, 2, n. 496, in: Buczek K., *Zyrdnicy*, « Kwartalnik hist. kult. materialnej », V, 3-4, 1957, p. 458, nota 24.

⁵ Krasnoperov I., *Peredely obščinnych zemel v Buguruslamskom uezde*, « Severnyj Vestnik », 1886, XI, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. IV, Moskva, 1909, p. 12: *K charakteristike semejnych razdelev v Poltavskoj gub.*, « N. zemskij obzor », 1885, 8, in: Jakuškin, T. II, 1896, p. 185. V. anche Jakuškin, *op. cit.*, T. III, 1908, p. 250, ecc.

⁶ Busygin E. P., *Technika vedenija sel'skogo chozajstva u russkogo naselenija Povolž'ja do revolucii*, KSIE, XXXII, 1959, p. 65.

⁷ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXI, 1914, p. 390.

⁸ Barada M., *Starobrvatska seoska zajednica*, Zagreb, 1957, p. 31. Il prof. M. Deanović ci aveva cortesemente anticipato i risultati della ricerca ancora inedita del compianto Barada con lettera del 6-V-1957.

altro e altri modi di partizione del bosco, ma si partisce il bosco secondo la retta «vrv».⁹ In sostanza, le terre arative del villaggio erano già state assegnate in proprietà ai membri della comunità. Solo certi terreni boschivi (o prativi) erano rimasti comuni e indivisi. Se si presentava la necessità di partire anche questi terreni, bisognava assegnarli nelle medesime porzioni e ai medesimi proprietari a cui erano state assegnate le terre arative. Ma dall'assegnazione delle prime terre del villaggio erano passate generazioni e la popolazione non era più la medesima. Lo Statuto stabilisce che se il ricordo dell'antica «vrv» non era cancellato, si dovesse procedere alla partizione «po pravoj vrvi», cioè secondo i modi dell'antica partizione.

La difficoltà di riconoscere nelle partizioni gli aventi diritto (ako bi se znala vrv...) si presentava anche in Russia, ed era prodotta dai movimenti della popolazione e dalla disponibilità di superficie dei terreni assegnati. «In generale — nota il Potanin — la colonizzazione distrugge la comunità».¹⁰

Nello Statuto della Poglizza, «vrv» era dunque passata a significare la comunità di villaggio («seoska zajednica», Barada) e questo è anche il significato che il Grekov dà al termine di «v'rv'» della Russkaja Pravda: «obščestvenno-territorial'naja edinica», comunità sociale e territoriale.¹¹ Il Mažuranić, il Karskij, il Grekov e il Barada si fermano a questo significato, ma esso non è né preciso, né sufficiente. Se nell'antica Russia «v'rv'» avesse indicato la comunità di villaggio come in Croazia, il legislatore della Russkaja Pravda non avrebbe avuto bisogno di specificare che il dovere di pagare il guidrigildo ricadeva sulla «v'rv'» nella quale era stato trovato il corpo dell'ucciso. Era la comunità nel suo insieme che avrebbe dovuto assumersi la responsabilità dell'uccisione. Il legislatore invece parla di «v'rv'» come se il corpo dell'ucciso potesse essere rinvenuto in una «v'rv'» anziché in un'altra, come (cioè) se in un villaggio esistessero più comunità o gruppi di «rod» e come se, di conseguenza, il debito verso il principe fosse di quella comunità o gruppo di «rod», (cioè di quella frazione del villaggio) in cui era avvenuta l'uccisione. L'interpretazione che di «verv'» propone il Dal' è più corretta di quella del Grekov e del Barada: per il Dal' la «verv'» non è la comunità come tale, ma una frazione della comunità (porazdelenie obščiny).¹²

Che in tal senso si debba intendere il significato di «verv'» nella Russkaja Pravda è dimostrato dal significato che la parola «verv'» conserva ancora ai nostri giorni in Russia. Come infatti non si è perduto in Russia l'uso di misurare i terreni con la corda, così non si è perduto quello di chiamare «verv» (m.) i terreni così misurati. Le terre venivano dapprima divise in grandi appezzamenti di uguale fertilità. A questi appezzamenti si davano tra l'altro, i nomi di: «krug» (circondario), «jasak» (unità di imposta), «pomer» (misura), «deležka» (parcella) o «verv»...¹³ I membri della comunità si riunivano poi in grandi o piccoli

⁹ Barada M., *op. cit.*, pp. 11, 20-33.

¹⁰ Potanin G. P., *Etnogr. zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Tot'my*, «Živst.», IX, 1, 1899, p. 55 e Krasno-perov I. E., *Staropolskij uezd*, «Sbornik statistič. svedenij po Samarskoj gub.», Moskva, 1883, in: Jakuškin, T. III, p. 363, id. per il gov. di Smolensk, stesso, T. III, p. 475.

¹¹ Grekov, *Krest'jane na Rusi*, p. 75.

¹² La disposizione della «Russkaja Pravda» può essere paragonata a quella dello Statuto di Curzola (1214): «Si in aliquo casale seu eius confinibus fieret aliquod maleficium seu aliquid criminale et non reperiretur malefactor, illud casale emenderet illum dampnum» (Kohler J., *Die Russkaja Pravda und das altslavisches Recht*, ZfvWR, XXXIII, 1916, p. 330).

¹³ Dmitrenko, in: Jakuškin, *op. cit.*, T. III, p. 356.

gruppi e ogni membro riceveva una parcella in ognuno degli appezzamenti. Tali gruppi si chiamavano a loro volta: « sotni » (centurie), « osmaki » (ottavi) o anche « vervy »...¹⁴ Nelle piccole comunità e dove le condizioni dei terreni lo permettevano, la prima partizione dei terreni avveniva in due grandi metà, secondo i due « koncy » o « storony » del villaggio¹⁵ o secondo il lato destro e sinistro della strada o del fiume che attraversavano le terre.¹⁶ È a queste prime grandi porzioni che si dava, come abbiamo veduto, il nome di « verv », nome che indicava anche il gruppo degli abitanti che le aveva in godimento. Questi significati, sia in concreto che in astratto, sono esattamente quelli della Russkaja Pravda: « v'rv' » come terra misurata e « v'rv' » come gruppo di coltivatori di quella terra, debitori del guidrigildo al principe.

Che queste « verv' » fossero originariamente due e non meno di due, è dimostrato dal significato che si dà ancora oggi alla parola « verv' » (f.) nei lavori agricoli in Russia: la « verv' » è una delle due file di covoni disposti con la spiga in dentro nell'aia per la trebbiatura (odin rjad snopov na toku, kolosom v odnu storonu, Dal', *Lex.*). In Lettonia questa medesima doppia fila di covoni, disposta allo stesso modo (par groupe de deux rangées), si chiama « cëlîma », da « celš », via, strada, sentiero.¹⁷ Infatti « verv' » può significare in russo la metà di un « posad » (odna polovina posada, Dal'), ma un « posad » è, a sua volta, « una fila di izbe, di case » (porjadok izb, rjad domov, Dal'). Si dice: « ulica v dva posada », — una via in due file.

In polacco « posad » ha il medesimo significato della russa « verv' »: « Posad zboża na bojsku, tyle ile na jeden raz do młócenia położą » — « posad » di grano, quanto ne dispongono nell'aia per essere trebbiato in una volta sola (Linde, *Słownik*). Ma questo « posad » era in due file (sadka snopov v ovin... posad snopov... steletsja vdvurjad, Dal'; nei Beskidi occidentali « sadzka »: « w dwa rzędy kładzione snopki »).¹⁸

In Russia, in Ucraina e in Polonia dunque il « posad » è la partita di grano disposta in due file per essere trebbiata. La « verv' » era la metà del « posad », cioè la singola fila dei covoni, ma « posad » poteva anche significare una delle due file di izbe che formavano una via. Si dava perciò il nome di « verv' » al « posad » così inteso (al mezzo posad), e anche a quella metà delle terre di un villaggio parcellate tra i singoli coltivatori di un « posad » (mezzo posad) o di un « konec ». Questa metà delle terre era, infatti, misurata con la « corda » e comprendeva per lo più anche le aree degli orti domestici e quella in cui sorgeva l'abitazione.

È probabile che anticamente (come apparirà meglio più avanti) i coltivatori di tali metà di terre rimanessero in qualche modo uniti nella coltivazione del suolo (per esempio, con forme di aiuto reciproco nelle arature e nelle mietiture) e solidali nella rappresentanza della loro metà nella comunità e, più tardi, nel pagamento dei diritti al principe (nella cosiddetta « krugovaja poruka », secondo il Dal' — garanzia circolare o reciproca v. « krug » per « verv' » in Jakuškin). D'onde il dispositivo della Russkaja Pravda sul guidrigildo.

In sostanza, i coltivatori di una « verv' » formavano un vicinato che in origine doveva avere un pronunciato valore sociale. Il riconoscimento di questo vincolo era tuttavia subor-

¹⁴ Stesso, T. III, pp. 359-360.

¹⁵ Jakuškin, T. III, p. 463, T. IV, pp. 20, 71.

¹⁶ Jakuškin, T. III, pp. 182, 231, 393, 405, 463, ecc. Stesso, T. IV, pp. 311-317, 448.

¹⁷ Ligiers Z., *Ethnographie lettone*, Paris, 1954, p. 313.

¹⁸ Seweryn T., *Ikonoğrafia etnogr.*, « Lud », XXXIX, 1952, p. 337.

dinato alla partecipazione alla « verv' » in modo che il vicinato risultava nello stesso tempo di usufrutto e di topografia.

A giudicare dallo Statuto della Poglizza, i membri di una « verv' » avevano diritto all'assegnazione di una quota dei terreni coltivabili da parte della comunità. Questo diritto era collettivo, della « verv' » nel suo insieme, ed è per questo che ancora nel secolo scorso in Russia i terreni della comunità venivano così spesso partiti in due metà prima di essere parcellati tra i singoli coltivatori. Ma avvenuta l'assegnazione, ogni gruppo familiare della « verv' » coltivava i terreni in proprio. Non esisteva una gestione comunitaria. I doveri verso gli altri gruppi familiari della « verv' » consistono in una solidarietà in certi atti religiosi e sociali, come nascite, matrimoni e culto dei morti, e doveri di assistenza reciproca in casi di necessità.

La « verv' », come appare dalla Russkaja Pravda e dallo Statuto della Poglizza, non è esattamente il « rod » o « bratstvo » come noi lo conosciamo oggi in Serbia o nei Carpazi. Il rod-bratstvo si fonda sulla reale o presunta discendenza da un capostipite comune, indipendentemente da un rapporto di vicinato e dalla partecipazione a una « verv' ». Un « rod » o « bratstvo » può essere presente in più villaggi e trovarsi frammentato in località diverse. La « verv' » invece era legata topograficamente alle coltivazioni più che alla parentela. Inoltre, l'assegnazione periodica di terre alle « verv' » deve essere considerata recente. Anticamente la disponibilità dei terreni coltivabili era così grande da non richiedere partizioni. La necessità di distribuzione di terre ha rafforzato la comunità di villaggio (quella comunità con la quale i ricercatori hanno confuso la stessa « verv' ») fornendola di un'autorità che ha soffocato l'indipendenza dell'antica « verv' ». In passato, a partizione avvenuta, si aveva cura che le parcelle si conservassero nelle « verv' » assegnatarie (Statuto della Poglizza). Così certi contadini liberi di Kostroma, detti « belopascy » (aratori bianchi), erano divisi in due « rod »: la parcella che un « rod » aveva ricevuto in assegnazione non poteva essere ceduta che a un membro del medesimo « rod ». ¹⁹ Ma dove la nozione del rod-verv' va perduta (eventualità contemplata dallo Statuto della Poglizza) i terreni vengono assegnati alla pari a tutti i componenti della comunità.

In sostanza, originariamente le « verv' » erano autonome e i loro quartieri e appezzamenti di terreno erano tenuti gelosamente separati da quelli di altre « verv' » presenti nel villaggio, sebbene il villaggio fosse considerato un'unità.

Tali erano i lineamenti dell'antica « sib » slava, probabilmente materna.

La « sib » degli etnologi anglosassoni è un termine convenzionale proposto dal Lowie e desunto dal Philbrick, in relazione con una voce germanica e antico-indiana (got. « sibja », ant-ind. « sabhá »), rappresentata forse anche nello slavo « šabër », « sjabr », secondo l'etimologia del Gorjaev, accolta dal Torp, dal Meillet e dall'Uhlenbeck e non riacquisita dal Vasmer (ReW).

La voce russa « sjabër » (sabër), rappresentata in serbocroato e in sloveno, indica, in generale, il vicino, il compagno di lavoro, il partecipe di una comunità. È un termine antico, ancora ben conservato e di grande vitalità, passato all'ungherese (cimbor), al greco moderno (σέμπρος), all'albanese (sember), al rumeno e, per tramite lituano, anche al polacco (Brückner).

In Grande-Russia il primo significato di « sjaber » è quello di vicino, intendendosi per vicino il vicino di casa, « po sosedstvu doma » (Dal') e non il « propinquus » o il « proximus » per parentela. Tale significato è genuino e antico (Sreznevskij), mentre gli altri significati (compagno, compartecipe) sono secondari e non di uso generale. ²⁰

¹⁹ Remizov I., *Kostromskij krest'janin Ivan Susanin*, SPb, 1882, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. III, p. 283.

²⁰ *Atlas russkich narodnych govorov central'nych oblastej k vostoku ot Moskvy*, Moskva, 1957, p. 1086.

Secondo il Seržputovskij in Belorussia il « sjabr » è un « parente », un « fratello » (rodstvennik, brat), e anche un cognato, un padrino di nozze (svat), un compare o un affratellato (pobratim). Nei villaggi belorussi, « a causa dei matrimoni, quasi tutti i contadini si trovano in un grado, sia pure lontano, di parentela o di affinità, e se la "sjabrina" si stabilisce il più delle volte tra parenti, è cosa che dipende dalle condizioni di vita del villaggio stesso ». ²¹

La « sjabrina » o « sebra » è dunque una relazione di vicinato e di parentela per le condizioni di endogamia locale. « Si cerca di acquistare nel villaggio o nei villaggi vicini il più grande numero di "sjabry" », aggiunge il Seržputovskij, cioè di alleati, anche perché, come abbiamo veduto, è la « sib » che esercita la vendetta del sangue.

In Bulgaria vi sono gruppi di case parentali (mahale) in cui possono venire a insediarsi anche altri, per cui il rapporto di vicinato prevale su quello della parentela. ²² Nella Riječka Nahija i vicini che non sono parenti sono per lo più compari, più raramente cognati, – više puta kumovi, redje prijatelji. ²³ Ma il cognato poteva riuscire più prezioso del parente: « Mnogo svoich, da čort na nich, a sjaber, božyj svajak », « ho molti parenti, che il diavolo li porti, ma il siaber è un cognato in Dio ». ²⁴ In Polonia il vicino chiama il vicino e la vicina « kumotr » e « kumoszka », compare e comare. ²⁵ Nel Prigorje croato il vicino non è mai un semplice vicino, ma sempre un « kum » o una « kuma ». ²⁶

In Grande-Russia, nel distretto di Mezen (governatorato di Arcangelo) era uso che una famiglia con molti figli cercasse di imparentarsi per mezzo di matrimoni con tutte le famiglie del villaggio. Era considerato un cattivo vicino (sosed) quello che non si prestava a diventare cognato (svojak) o padrino di nozze (svat). ²⁷ Una tale famiglia, naturalmente, era nuova venuta nel villaggio e si sforzava di entrare a farne parte.

L'instabilità dei campi coltivati per esaurimento dei terreni teneva in vita in tutto il territorio slavo delle continue piccole emigrazioni che creavano ad ogni passo situazioni del genere. In Serbia, nella Banja, gli immigrati « dovevano imparentarsi e entrare in relazioni di matrimonio o di comparaggio » con qualche vecchia parentela del luogo (približiti, sprijateljiti ili okumati). Poteva accadere che gli immigrati venissero solo tollerati e non accolti come cognati, e che non si acconsentisse a contrarre matrimoni con loro. ²⁸ Si poteva vivere anni in un villaggio e per colpa dell'una o dell'altra parte rimanere forestieri: « Eny sjabry mež soboju, a ja čužij », « essi sono sjabry tra loro, e io sono forestiero », si diceva in Belorussia. ²⁹

Sjabr non è termine specifico per nessun grado di parentela. Il suo significato è duplice: vicino di casa (e quindi sodale) e parente acquisito per affinità (matrimonio e comparaggio).

I Mordvini hanno preso dal russo il termine di « sabër » (mordv. « šabra ») per indicare, come gli Slavi, il « vicinato ». Nulla si può dire sull'età di questo prestito che non può, tuttavia, risalire al di là del X-XI secolo quando per la prima volta degli Slavi orientali, i Kriviči, stabilirono un contatto coi Finni di Murom. ³⁰ È probabile che per i Mordvini e

²¹ Seržputovskij A., *Očerki Belorussii*, « Živst. », XVI, 1907, pp. 147, 150, 151.

²² Secondo i « Polovy Zapisi », p. 63, in: Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « Slavjanskij Etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXII, 1960, pp. 73-75.

²³ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, pp. 57-58.

²⁴ Seržputovskij A., *op. loc. cit.*

²⁵ Kantor Jo., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., IX, 1907, p. 174.

²⁶ Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XIII, 1908, p. 24.

²⁷ Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, p. 194.

²⁸ Jovanović P. S., *Banja*, SeZb, XXIX, 1924, p. 51.

²⁹ Seržputovskij A., *op. loc. cit.*

³⁰ Got'e Ju. M., *Železnyj vek v Vostočnoj Evrope*, in: *Atlas russkich govorov*, Moskva, 1957, p. 313 e carta 2.

gli Slavi orientali il concetto di «vicinato» fosse il medesimo. In ogni caso, la somiglianza dell'istituto è la condizione migliore per facilitare il prestito linguistico.

Il Majnov ha l'aria di scoprire una cosa paradossale e senza precedenti quando osserva che per i Mordvini lo «šaberstvo» era tutto: essi non conoscevano né clan (rod), né tribù (plemja), né nazione (narod), ma solo lo «šaberstvo». In realtà, gli Slavi sono vissuti per lunghi secoli nelle medesime condizioni.

Il «vicinato», indicato con questo termine slavo dai Mordvini, doveva comprendere anche la parentela perché i «vicini» erano nello stesso tempo, secondo il Majnov, i parenti più prossimi. Si diceva: «dallo "šaber" sei come a casa tua», oppure: «se fai del bene allo "šaber", lo fai a te stesso». Si andava dallo «šaber» per stoviglie, per latte, per pane, gli si chiedeva in prestito l'aratro e il cavallo.³¹

La medesima intimità tra vicini regna in Serbia e in Bulgaria: i vicini si assistono nel bene e nel male, vegliano sulla reciproca sicurezza della casa e del bestiame, si considerano obbligati a assistere vicendevolmente malati, vedove ed orfani. Il morente chiama i «vicini» per confessare le sue colpe e ottenere una buona morte.³² Il vicino prende verdure dall'orto del vicino senza chiedergliene il permesso,³³ avvertendolo, magari, dopo il fatto perché non creda ad un furto.³⁴ Non si bussava per entrare a casa sua.³⁵

Più interessante è che presso i Mordvini lo «šaber» si ingerisce nei matrimoni: egli dava o negava, secondo il Majnov, il consenso alle nozze. Avveniva la medesima cosa in Polonia dove, nei territori di Lublin e di Kalisz, il consenso dei «vicini» (dei «sąsiedzie») era necessario nei matrimoni.³⁶ Nella regione di Cracovia i «vicini» hanno il diritto di rivolgere rimproveri a una ragazza di cattiva condotta.³⁷ In Serbia, nella Jasenica, i «vicini» si oppongono alle nozze di un vedovo e intervengono ai banchetti nuziali senza essere invitati.³⁸

Questa intromissione mordvina e slava dei «vicini» nei matrimoni aveva luogo, a quanto pare, di diritto, come se il matrimonio fosse cosa che coinvolgeva interessi comuni.

In un canto nuziale mordvino, la sposa, chiamata dalle compagne, spiega il motivo che le impedisce di andare a incontrarle:

Chotela vyjti navstreču vam...
no devičestva moego so mnoj ne bylo,
ne uchodilo ono, podruženki,
na dve storony, po šabram.

(Volevo venirvi incontro... / ma la mia verginità non era con me, / non andava, o amiche, / dai due lati, dai šabry).³⁹

³¹ Majnov VI., *Očerok juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. I, 1883, pp. 4, 9-10, 120, 140, 141, 181, 182.

³² Petrović Je., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 253; Pavlović Je., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, pp. 390-391; Sicharev M. S., *Seľskaja obščina u Serbov v XIX-načale XX v.*, «Slavjanskij Sbornik, Trudy Inst. Etnogr.», NS, LXII, 1960, p. 182.

³³ Vuk, *Crna Gora i Boka Kotorska*, Beograd, rist. 1922, p. 222.

³⁴ Lang. M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 19.

³⁵ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 312.

³⁶ Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, I, p. 125; stesso, *Kaliszkie*, Kraków, 1890, p. 127.

³⁷ Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej*, PME, X, 2, 1957, p. 155.

³⁸ Pavlović Je., *op. cit.*, p. 115.

³⁹ Evsev'ev M., *Mordovskaja svad'ba*, 2ª ed., Moskva, 1959, p. 55; stesso, *Mordovskaja svad'ba*, «Živst.», III, 1893, p. 211.

La sposa non è più ragazza e non è più libera di visitare le amiche nel vicinato. I « vicini », i « sjabry » sono dunque « na dve storony », su due lati: quelli tra i quali abita la sposa stessa e quelli dell'altro lato, probabilmente dell'altra fila di abitazioni della medesima via.

I Mordvini chiamano la sposa « ilenne », forestiera, e anche « šaber », ciò che dimostra, secondo il Majnov, che si usava prendere moglie in un « rod » vicino. (Un detto popolare serbo chiama « vicina » la sorella data a marito: « sestra udata, susjeda nazvata »).⁴⁰ Il Kirillov traduce un canto popolare mordvino in cui la situazione appare del tutto chiara:

Svaty svatajut Kil'djuvu,
svaty blizkie, rodneye,
Oj, okno v okno ich okna,
vstreč' vorotam ich vorota...
ob rodnoj pleten' pleten' ich,
vstreč' kryl'cu kryl'co ich doma...

(Gli « svaty » fidanzano Kil'djuva, / gli « svaty » vicini, parenti, / ohi, le loro finestre sono finestra contro finestra, / le loro porte di fronte alla porta... / la loro staccionata è di fronte alla mia staccionata, / contro la veranda è la veranda della loro casa).⁴¹

I vicini di questa strofetta (i « blizkie », gli « šabrat ») sono dunque parenti e nello stesso tempo affini, dirimpettaï e « svaty » di nozze. Ambedue questi canti mordvini alludono a matrimoni con scambio di spose tra vicini che abitano due file contrapposte di abitazioni in un medesimo villaggio.

La sposa mordvina, stanca di piangere e spaventata dall'arrivo degli « svaty », fugge e va a coricarsi da dei « vicini ». ⁴² La fuga della sposa presso i « vicini » non avviene solo presso i Mordvini, ma anche presso i Ceremissi, ⁴³ i Grandi-russi, i Polacchi e i Montenegrini. ⁴⁴

Per indicare il « vicinato » i Votjaki hanno preso dal tartaro il termine di « bjoljak ». Secondo il Bogaevskij il « bjoljak » votjako è esogamico (come era esogamico, probabilmente, lo « šabra » mordvino), ma un genere che presso i Votjaki entrava nella famiglia della moglie non mutava di « bjoljak ». ⁴⁵ Dobbiamo dedurne che nemmeno la moglie che entrava nella famiglia del marito usciva dal suo « bjoljak » e che il « bjoljak » votjako era di conseguenza, come il « rod-bratstvo » slavo, una « sib ».

Secondo il Tokarev, più « bjoljak » formano un « vyži », cioè una tribù, ma il « bjoljak » è esogamico e il « vyži » endogamico, situazione che si ripete tra « bratstvo » e « pleme » presso gli Slavi meridionali. ⁴⁶

Che presso i Votjaki questa « sib » fosse originariamente materna è cosa ricordata nelle tradizioni e nei nomi femminili dati a certi « bjoljak », come quello dei Džjum'ja, fondato

⁴⁰ Bogišić B., *Zbornik*, p. 20.

⁴¹ Kirillov P., *Mordovskie narodnye pesni*, Moskva, 1957, pp. 47-48.

⁴² Majnov VI., *op. cit.*, p. 69.

⁴³ Sebeok Th. A. and Ingemann F. I., *Studies in Cheremis, The Supernatural*, Viking Found Publ. in Anthropology, XXII, New York, 1956, p. 138.

⁴⁴ Bogišić B., *Pravni običaji u Slovena*, Zagreb, 1867, pp. 74, 84; Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, pp. 16, 17, 103; Kolberg O., *Kieleckie*, Kraków, 1883, p. 64; Dučić St., *Život i običaji plemena Kuća*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 218.

⁴⁵ Bogaevskij P. M., *Očerki religioznych predstavlenij Votjakov*, EO, I, 1890, p. 120.

⁴⁶ Tokarev S. A., *Etnografija narodov SSSR*, Moskva, 1958, p. 156.

da una ragazza Džjum'ja che anticamente aveva formato una famiglia.⁴⁷ Il Wasiliev ci informa che questa antenata fondatrice era oggetto di culti particolari.⁴⁸

In russo si dà il nome di «sebrá» (da sebër) al lavoro eseguito in comune, forse alle prestazioni reciproche e gratuite (russo «pomoči», ucr. «toloka», v. Dal', *Slovar'*). La probabile parentela linguistica di «sebrá» con «sib» raccomanderebbe di usare in etnologia questo termine per indicare il «rod» o «bratstvo» slavo.

Primo compito della sebra (o gruppo dei sjabry) è quello di regolare i matrimoni. La sebra è esogamica. Non ci si sposa nella sebra, per quanto lontano e vago sia il grado di parentela che lega i suoi componenti. La sposa va ricercata in un'altra sebra.

Gli Slavi sono gli unici tra i popoli indoeuropei a presentare norme precise e secolari di esogamia di gruppo. Essi sono, naturalmente, unilineari. L'unilinearità è la condizione dell'osservanza dell'esogamia perché, se la discendenza venisse considerata sulle due linee, i matrimoni diverrebbero ben presto impossibili. La discendenza slava è calcolata sulla linea materna o su quella paterna, ma non su tutt'e due, oggi solo sulla seconda perché l'eventuale matronimico che si contrae in nozze matrilocali si trasmetterà alla seconda generazione in linea maschile.

Anche gli Indoeuropei erano patrilinei e unilineari, ma non si è mai potuto constatare presso di loro l'esistenza di gruppi esogamici. Dopo la terza generazione i matrimoni erano ammessi anche in linea paterna. Che la fratria greca fosse in origine esogamica è un'asserzione del Morgan, sostenuta più tardi da Engels e recentemente dal Kagarov e da altri, ma mal fondata su un passo di Dicearco.⁴⁹ Nel frammento di Dicearco⁵⁰ il «patra» è una famiglia che alla seconda generazione prende il nome del suo fondatore (Pelopidi, Eacidi, ecc.) e dà le proprie figlie in ispose a un altro «patra». Alla seconda generazione vi sarebbe costretto anche in una società parentale non esogamica, come quella ariana o romana, e Dicearco non specifica nulla oltre la seconda generazione e non lascia in nessun modo intendere che tale costume dovesse durare all'infinito, anche quando il «patra» avesse raggiunto le proporzioni di 700-800 componenti come il bratstvo serbo. Se un fenomeno di tali proporzioni fosse esistito in Grecia, lo avremmo saputo. D'altra parte in un'età più recente le orfane eredi (ἐπίκληροι) erano tenute a sposare il parente più prossimo e a divorziare se erano maritate. Nel frammento di Dicearco, le figlie date in ispose ad un altro «patra» cessavano dal prendere parte al culto del «patra» paterno ed erano conteggiate nel «patra» che le aveva accolte.⁵¹ Tra il bratstvo-sebra slavo e il «patra» greco non esiste dunque analogia.

Gli argomenti più validi per l'esogamia della «gens» romana furono portati dal Bernhöft,⁵² ma contro l'esogamia della «gens» sta il noto passo di Livio (XXXIX, 19): nel 186 a. C. una liberta, Hispala Fescenia, ottenne dal senato la «gentis enuptio», cioè il diritto di maritarsi fuori dalla «gens», come premio per avere denunciato al console Postumio i disordini dei Baccanali. Sulla «gentis enuptio» esiste solo questo passo di Livio, ma non ne esiste nes-

⁴⁷ Bogaevskij P. M., *op. cit.*, p. 118.

⁴⁸ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, «Mémoires de la Soc. Finno-ougrienne», XVIII, 1902, pp. 42, 43.

⁴⁹ Kagarov E., *Perezžitki pervobytoho kommunizma v obščestvennom stroe drevnyh Grekov i Germancev*, Moskva, 1937, pp. 15-16; Mandić O., *Bratstvo u ranosrednjevjekovnoj Hrvatskoj*, «Historijski Zbornik», V, 1952, pp. 249-250.

⁵⁰ Fr. 9, FHG, II, 228.

⁵¹ Kagarov E., *op. cit.*, p. 22.

⁵² Bernhöft F., *Das römische Geschlechtesrecht, ius gentilicium*, ZfvWR, XXXVI, 1920, p. 99 sgg.

suno sull'esogamia della « gens », ed è difficile immaginare che in un ambiente giuridico fortemente conservatore come il romano un'originaria esogamia di « gens » abbia potuto trasformarsi nel secondo secolo nel suo contrario. Dove è in vigore, l'esogamia in età storica è codificata (codici di Manu, di Lek Dukagjini, ecc.), ma le XII tavole, che sono l'espressione giuridica della preminenza della « gens », non ne fanno parola. In India, in età vedica, gli Ari non recano traccia di esogamia di gruppo.⁵³ L'esogamia di « sapinda » si arrestava al sesto grado paterno e al quarto materno.⁵⁴ Nell'India peninsulare l'estensione dell'esogamia di « gotra » oltre i gradi previsti dalla tradizione indoeuropea, è attribuita all'influenza dell'ambiente dravidico.⁵⁵

Il bratstvo in Montenegro, nell'Erzegovina e nella regione di Kosovo-Metohija è esogamico all'infinito, « bez obzira na stepen rodstva », senza riguardo al grado di parentela.⁵⁶ Vi sono bratstva con cento e più case, quindici stirpi e trenta e più gradi di parentela, eppure non si sposano tra loro. La legge ecclesiastica e civile concede licenze di contrarre matrimoni tra terzi cugini in linea paterna, ma chi la chiedesse, verrebbe disprezzato e maledetto anche dai suoi genitori.⁵⁷

Il principio dell'esogamia è fondato sulla supposta discendenza da un capostipite comune, ma il bratstvo è un gruppo formale: se un bratstvo piccolo e debole si lascia indurre, in vista di certi vantaggi, a farsi assorbire da un bratstvo più numeroso, l'impedimento nuziale si estenderà a tutti i componenti del nuovo bratstvo, senza tenere in nessun conto il fatto che i nuovi venuti non hanno nessuna relazione di sangue col bratstvo nel quale sono entrati. Gli Albanesi di Kamenoglav si pentirono di avere accolto nel loro « fis » i Kristići perché non poterono più sposarne le ragazze, che erano belle, e dovettero cercare spose altrove.⁵⁸ Nella Vojvodina, dove non esistono più organizzazioni di bratstvo, non ci si sposa tra persone che celebrano la medesima slava.⁵⁹

Bisogna sposarsi fuori del bratstvo, ma dentro il « pleme », intendendo per « pleme » l'unione di più bratstva. Ma solo il primo divieto è perentorio, sebbene anche il secondo fosse

⁵³ Kandikar S. V., *Hindu Exogamy*, Bombay, 1920, v. « Anthropos », XXV, 1930, p. 375.

⁵⁴ Mandelbaum D. G., *The Family in India*, « Southwestern Journal of Anthropology », IV, 2, 1948, p. 55; Masson-Oursel P., *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933, p. 85; Hutton J. H., *Les castes de l'Inde*, Paris, 1949, p. 71.

⁵⁵ Frazer J. G., *Totemism and Exogamy*, IV, London, 1910, p. 330; Chattopadhyay K. P., *Culture Contact in the Vedic Age*, Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnolog., Wien, 1955, « Ethnologica », II, pp. 149-161. V. inoltre: Debus Fr., *Die deutschen Bezeichnungen für die Heiratsverwandschaft*, Giessen, 1958, pp. 6-9; Galton H., *The Indo-European Kinship Terminology*, ZfE, LXXXII, 1, 1957, pp. 121-138, contra Isačenko A., *Indoeuropejskaja i slavjanskaja terminologija, rodstva*, « Slavia », XXII, 1953.

⁵⁶ Filipović M. S., « Bratstvo », *Enciklopedija Jugoslavije*.

⁵⁷ Jovičević A., *Porodica, privatno pravo u Riječkoj Nabiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913, p. 171. I rilievi etnografici sull'esogamia serba sono numerosi, v. Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, pp. 204-205; stesso, *Pravni običaji u Slovena*, Zagreb, 1867, pp. 62-63; Erdeljanović Jo., *Kući pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, pp. 270-271; Pavičević M. M., *Narodni običaji, Katunska Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 159; Jovičević A., *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923, pp. 82, 116; Filipović M. S., *Društvene i običajno-pravne ustanove u Rami*, GZMS, IX, 1954, p. 172; Jovanović P. S., *Banja*, SeZb, XXIX, 1924, pp. 51-52; Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, pp. 336, 372-373; Urošević A., *Gornja Morava i Imornik*, SeZb, LI, 1935, p. 134; Petrović P. Z., *Život i običaji u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, pp. 192, 193, 213; Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, p. 322.

⁵⁸ Urošević A., *Gornja Morava i Imornik*, SeZb, LI, 1935, p. 134.

⁵⁹ Bogišić B., *Zbornik*, p. 62. Un padre, invece, che avesse adottato un figlio proveniente da un altro bratstvo, poteva sposarlo senza difficoltà con una propria figlia, senza emanciparla (Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 3).

raramente trasgredito. Nella Katunska Nahija, per esempio, si poteva amareggiare fuori del « pleme », ma solo con persona che non si conoscesse dalla nascita.⁶⁰

Nella Bulgaria nord-orientale il gruppo esogamico analogo al bratstvo serbo era la « vlaka »; in altre regioni della Bulgaria portava il nome slavo-comune di rod. Si diceva « odin-rod ».⁶¹

Questa estensione del divieto nuziale oltre il grado calcolabile di parentela non è solo degli Slavi meridionali, ma anche di certi rod ucraini della Carpatia, e nella stessa Russia « la chiesa moderò e contenne dentro certi limiti l'irresistibile tendenza popolare della parentela come impedimento di matrimonio, che, nel suo sviluppo, tende originariamente a comprendere e a definire come impedimento matrimoniale anche i gradi più lontani di parentela, col risultato di rendere impossibili le nozze tra migliaia di persone provenienti da un medesimo antenato ».⁶² In certe regioni della Russia la parentela aveva un peso maggiore se i due aspiranti alle nozze portavano il medesimo cognome. Se avevano cognomi diversi, la parentela non era dirimente. Chi si valeva della licenza ecclesiastica per superare l'impedimento nuziale, veniva disprezzato, come in Serbia.⁶³

L'impedimento esogamico è unilineare e si sviluppa all'infinito solo sulla linea paterna. Dovrebbe quindi essere sempre lecito, ove piaccia e convenga, cercare spose nella linea materna, e questo senza riguardo alla vicinanza del grado di affinità. La Durham notava che nelle regioni abitate da albanesi e montenegrini, presso molte stirpi era raccomandato il matrimonio tra cugini materni, mentre era vietato tra cugini paterni. La chiesa li vietò sulle due linee, ma i fatti citati dall'autrice, « anche se non danno la dimostrazione completa, suggeriscono la possibilità dell'esistenza in passato di tali matrimoni ». È un grande peccato sposarsi nel sangue, ma per sangue si intende solo il sangue maschile. Il divieto non mira a prevenire nozze coi parenti materni. La guida albanese della Durham, certo Marko Shantoyne, fu sorpreso quando essa gli disse che la figlia della sorella di sua madre gli era cugina. Egli non la considerava una parente.⁶⁴ A Dobrić e dintorni, nel Banato, il popolo considerava leciti i matrimoni nel secondo grado di affinità,⁶⁵ nel secondo e nel terzo nell'isola di Veglia.⁶⁶

Vi sono località in cui due fratelli non possono sposare due sorelle perché la moglie di ciascuno dei fratelli diverrebbe sorella del marito dell'altra,⁶⁷ oppure, in Bulgaria, perché la seconda coppia di sposi è divenuta « svat » della coppia precedentemente sposata. Due fratelli possono invece sposare liberamente due prime cugine, ma non due sorelle,⁶⁸ cioè le nozze divengono lecite con una prossima parente della donna vietata.⁶⁹ Vi sono tuttavia vaste

⁶⁰ Pavićević M. M., *Narodni običaji, Katunska Nahija*, SeZb, XXIX, 1933, p. 159.

⁶¹ Marinov O., *Ziva starina*, II, 1892, p. 161, v. Markov L. N., *Seľskaja običina u Bolgar v XIX v.*, « Slavjanskij Etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXII, 1960, p. 72 e nota 118.

⁶² Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenij po obyčnomy pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, pp. 114-116, passim.

⁶³ Smirnov A., *op. loc. cit.*

⁶⁴ Durham M. E., *Some tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928, p. 147.

⁶⁵ Bogišić B., *Zbornik*, p. 205.

⁶⁶ Mraković Vl., *Život i običaji u Puntu, otok Krk*, ZbNž, XXXII, 1949, p. 136.

⁶⁷ Durham M. E., *op. loc. cit.*

⁶⁸ Sanders I. T., *Balkan Village, Dragalevtsy*, Lexington, 1949, p. 102.

⁶⁹ Il divieto di nozze tra cognati di primo grado o tra cugini è abbastanza diffuso (per la Russia v. Hä-mäläinen A., *Ueber Verbote gegen Ehe zwischen nahen Verwandten bei den ostfinnischen Völkern und den Russen*, « Annales Soc. sc. Fennicae », B, XXVII, 1932, pp. 41-42) e si può ritrovarlo in Europa orientale tra i Ču-

regioni della Slavia dove è frequente che due fratelli sposino due sorelle, come in Croazia, nell'Erzegovina, nel Prigorje, in Slavonia, in Polonia e nel Polesie. Canti popolari croati, polacchi, serbo-lusaziani e russi alludono a tali matrimoni.^{69bis}

A Benkovac, in Dalmazia, due fratelli sposarono due sorelle « krijući po običaju starom », giustificandosi con un antico costume.⁷⁰ In Montenegro era vietato sposare una ragazza che fosse figlia del cognato di una zia paterna o materna (djeverična tetka), ma questo tipo di divieto era preso in considerazione da pochi, « no bi se uzeli radi toga », anzi, ci si sposava appunto per questo.⁷¹ Le nozze tra affini erano le preferite. Nella Leskovačka Morava è frequente che si trasgrediscano gli impedimenti ecclesiastici. Ci si sposa rinunciando alla celebrazione religiosa e alla registrazione del matrimonio.⁷²

Tra le due guerre mondiali gli Ucraini del distretto di Chust, sulla Tisa (Subcarpazia) regolavano i matrimoni secondo un sistema esogamico assai complesso. A Danilovo due contadini (certi Vasilij Mitrovica e Mati Koško) spiegarono al Simonenko che « le ragazze nate e cresciute in un gruppo con un certo cognome non vanno a marito, di regola, con un giovane che porta il medesimo cognome... Sposare invece un parente materno, magari al terzo o al secondo grado, era considerato normale ». ⁷³ Il sessantenne Anton Monič e la maestra Irma Savkalič, ambedue originari di Sokyrnica, dichiararono: i Sabadoš, i Fantič, i Ganyk, i Gyčka e i Banjas sono parenti tra loro perché gli uni prendono moglie dagli altri e danno le loro figlie in mogli a terzi. Fino agli ultimi anni non una di queste famiglie (gruppo di famiglie del medesimo cognome) ha dato mai una ragazza in moglie dentro la famiglia (gruppo di famiglie), anche se il grado di parentela era il settimo o l'ottavo. Essi erano obbligati (objazany) a dare spose solo a un altro gruppo che aveva un altro antenato paterno. Non prendevano neppure mogli dal gruppo al quale davano figlie. Il Monič esemplificò la cosa con queste parole: « I Banjas danno le loro ragazze ai Ganyk, e i Fantič ai Gyčka ». ⁷⁴ A Saldoboš certo Pietro Sabadaš a numerose domande rispose invariabilmente: « Mai si prendeva moglie dentro il gruppo. Invece se, per esempio, prendono moglie dai Gajovič, allora non danno loro le figlie ». In sostanza, non ci si sposava nel rod in cui si era nati, non si prendevano mogli da un rod in cui era entrata come sposa una figlia, sorella o cugina e si era tenuti a dare spose a un rod diverso da quello dal quale si prendevano.

vaši, in Cina meridionale tra i Lolo, a Formosa e in India. Si tratta forse di una sopravvivenza di matriarcato presso popoli esogamici che hanno mutato la filiazione da materna in paterna: l'antico divieto di sposare in linea materna ha delle possibilità di sopravvivere (Rivers e Gaiter, in Westermarck E., *Histoire du mariage*, Paris, 1934, p. 86). Non è escluso per la Slavia un influsso del divieto ecclesiastico. Per l'esistenza di un « endogamous cognatic system » (Pehrson e Freeman) che vieta per una generazione nozze con un gruppo col quale è stato contratto un matrimonio, v. Ferson L. E., *Marriage, Residence and Domestic Group among the Panamanian Choco*, « *Ethnology* », Pittsburgh, I, 1, 1962, pp. 18-34.

^{69bis} Andrić N., *Zenske pjesme*, Zagreb, I, 1909, p. 76 e II, p. 200; Palunko V., *Zenidba, običaji u Popovu u Hercegovini*, ZbNž, XIII, 1908, pp. 243-244; Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XVI, 1911, p. 3; Swietek J., *Lud nadrabski*, PAU, Mater., I, 1896, p. 310; Dobrovol'skij V. N., *Rasskazy iz žizni Palech Žizdrinskago Poles'ja*, « *Živst.* », IX, 1, 1899, p. 12.

⁷⁰ Arđalić VI., *Običaji u Bukovici*, ZbNž, XI, 1906, p. 183.

⁷¹ Jovičević A., *Porodica, privatno pravo u Riječkoj Nabiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913, p. 171.

⁷² Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, p. 151.

⁷³ Simonenko I. F., *Perežitki patronomii i bračnye otnošenija u Ukraincev Zakarpatskoj oblasti*, « *Sovetn.* », 1947, p. 81.

⁷⁴ Simonenko I. F., *op. cit.*, p. 82.

Prendendo in considerazione questi fatti, le relazioni matrimoniali tra i cinque rod che formavano la popolazione del villaggio di Sokyrnica risultarono regolate in questo modo:

- i Banjas davano spose ai Ganyk,
- i Ganyk davano spose ai Sabadoš,
- i Sabadoš davano spose ai Fantič,
- i Fantič davano spose ai Gyčka,
- i Gyčka davano spose ai Banjas.

Il primo rod, che dava spose al secondo, le riceveva dal quinto, chiudendo in tale modo il circuito dello « scambio generalizzato », come chiama il Lévi-Strauss questo sistema⁷⁵ o di « esogamia asimmetrica » come la definisce Heine-Geldern.

È al più alto grado sorprendente imbattersi nei Carpazi in un sistema multiplo e equilibrato di scambio di spose che è caratteristico soprattutto dell'Asia meridionale, del Deccan,⁷⁶ della Birmania⁷⁷ e, secondo Heine-Geldern, dello Assam, di Sumatra, forse delle isole Tenimbar e perfino della remota isola di Pasqua dove non è dubbio (wohlnicht zu bezweifeln) che è pervenuto dal sud-est asiatico e dall'Indonesia.⁷⁸

Per quanto incredibilmente lontana, l'isola di Pasqua si trova tuttavia nel largo ambito delle lingue austronesiane, e gli indizi di nessi culturali tra la Polinesia orientale e il continente asiatico sono numerosi,⁷⁹ mentre la Slavia ne è separata da ostacoli insormontabili di nazioni e di lingue diverse. Eppure la relazione obbligata tra un gruppo « tumo » (vicino, « neighbour » o amico, « friend ») che dava spose, con un altro gruppo che le riceveva, è del tutto analogo alle relazioni slave (sjabry-prijatelji), e identico è il modo col quale si regola e si compensa lo scambio delle spose.

Impegnativi o preferenziali, in forme attive o residue, gli obblighi che legano due o più gruppi esogamici non sono solo dei Carpazi. Nell'Albania ghega i cattolici Matha e Madhe si sposano tra loro, ma non coi Pulati. Certe tribù esogame sono « closely intermarried with the female side ». ⁸⁰ « I Kastrati sposano donne Hoti, e gli Hoti donne Kastrati. La maggior parte delle donne nate presso gli uni si sposano presso gli altri, e questo perpetuo scambio dura da secoli. Si dà in isposa la figlia presso la stessa gente dalla quale si è presa la moglie ». ⁸¹

Il Jovičević ci informa che una madre Malissora si adopererà in tutti i modi perché il figlio sposi una ragazza della di lei casata. ⁸² Nelle Bocche di Cattaro se A ha sposato una ragazza della casata B, un giovane della casata B farà l'impossibile per sposare una ragazza della casata A, ed è a causa di questi matrimoni tra cognati che il Nakićenović attribuisce il mancato aumento della popolazione, « ne može se, što se od svojata žene ». ⁸³ In Bosnia avviene

⁷⁵ Lévi-Strauss Ch., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

⁷⁶ Kohler J., *Indische Gewohnheitsrechte in Oriša*, ZfvWR, VIII, 1889, p. 112.

⁷⁷ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, p. 256.

⁷⁸ Heine-Geldern R., *Politische Zweiteilung, Exogamie und Kriegsursachen auf der Osterinsel*, « Ethnologica », NF, 2, Köln, pp. 241-273.

⁷⁹ Heine-Geldern R., *op. cit.*, pp. 262-263.

⁸⁰ Durham M. E., *op. cit.*, p. 148.

⁸¹ Durham M. E., *High Albania*, London, 1909, in Frazer J. G., *Totemism and Exogamy*, London, IV, 1910, p. 318.

⁸² Jovičević A., *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923, p. 113.

⁸³ Nakićenović S., *Boka*, SeZb, XX, 1913, pp. 302-303.

che si prendano spose da uno stesso rod per generazioni col risultato che i discendenti di queste unioni finiscono per assomigliarsi al punto da non poter più essere distinti l'uno dall'altro.⁸⁴ Si chiamano « glavni prijatelji » (cognati principali) i genitori che hanno scambiato due figli in matrimonio.⁸⁵ In serbo « zet » è oltreché il genero, anche il marito della sorella, ma il fratello di quella sorella (lo « šura ») che sposi a sua volta una sorella del cognato, diviene uno « zetazet ».⁸⁶ Nel Medjumurje le due e anche tre figlie scambiate in nozze sono tra loro « križovate šogorice », cognate incrociate.⁸⁷ Nell'isola di Veglia N. Bonifačić-Rožić ha osservato « casi frequenti » di due fratelli che sposano due sorelle perché se il primo matrimonio è stato fortunato, si spera che lo sarà anche il secondo. Nozze a scambio avvengono anche nello Zagorje dalmatico a causa della scarsità della popolazione maschile: l'aspirante alla mano di una ragazza, nel timore che la propria sorella rimanga nubile, pone come condizione alle nozze che un fratello della fidanzata sposi una sua sorella.⁸⁸

Questi matrimoni a scambio sono abbastanza diffusi in Slovacchia a sud di Turzovka, nella Divina Delhá, ad est della valle Kysuca e a nord dei monti Hlivené. Sono detti « čaranki » (dal mag. « csere », scambio) e si contraggono per evitare il frazionamento della proprietà. Ma avviene che un giovane di un certo villaggio non possa sposare una ragazza di un altro villaggio se a sua volta un giovane del secondo villaggio non si impegna a sposare una ragazza del primo.⁸⁹

In Małopolska e nel vojevodato di Varsavia se un giovane A sposa una ragazza B, il fratello di B sposterà una sorella di A, regolando le proprietà in modo che i genitori di A rendano la nuora comproprietaria dei beni del figlio, e i genitori di B facciano altrettanto col genero. Questi matrimoni sono detti « na wymorek », « na wymarki », anche « na zamiankę » o « mieny ».⁹⁰ Tra gli Slovinzi di Pomerania « la sposa viene scelta d'abitudine nella parentela » e « gli scambi tra fratello e sorella e sorella e fratello sono i preferiti: il figlio maggiore resta in casa, il cadetto passa in quella della moglie ».⁹¹ Anche in Lituania accadeva che si compensasse l'ingresso di una sposa senza dote in una famiglia col passaggio in quella famiglia di uno sposo senza corredo.⁹²

Canti popolari croati e ucraini della Carpazia invitano a questi scambi e ammoniscono le riottose ad adattarvisi:

⁸⁴ Karanović M., *Pounje u Bosanskoj Krajini*, SeZb, XXXV, 1925, p. 389.

⁸⁵ Jemeršić P., *Narodne humoristične gatalice i varalice*, ZbNž, IX, 1904, p. 171.

⁸⁶ Zovko I., *Rodbinski zazivi*, ZbNž, VII, 1902, p. 381.

⁸⁷ Žganec V., *Hrvatske pučke pripjevke iz Medjumurja*, Zagreb, I, 1924, p. 249.

⁸⁸ Lettera della sig.ra Bošković-Stulli del 25-10-1958.

⁸⁹ Sicard E., *Problèmes familiaux chez les Slaves du Sud*, Paris, 1947, pp. 119, 161.

⁹⁰ Cercha St., *Przebieczany*, PAU, Mater., IV, 1900, p. 152; Nakonieczny I., *Pojęcia prawne ludu*, « Wisła », XVII, 1903, p. 729; Górski Jo., Jaskłowski W., Kowański K. i Wasilkowski Jan, *Zwyczajne spadkowe włościan w Polsce*, Cz. III, Warszawa, 1929, pp. 20-21. Nell'isola di Tumleo (Nuova Guinea ex-tedesca) si usava ripetere matrimoni tra due famiglie in modo che il vincolo di affinità divenisse più stretto: se un giovane sposa una nubile di una certa famiglia, un membro maschile di quella famiglia sposterà una di lui sorella o un'altra parente femminile. « Mia sorella si sposa, e io che farò dato che mio cognato non ha una sorella? », domandava imbarazzato un indigeno a padre Erdweg (Erdweg M. J., *Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsche-Neuguinea*, MaGW, XXXII, 1902, p. 279).

⁹¹ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 434.

⁹² Witort Jan, *Ślady ustroju matryarchalnego na Litwie*, « Wisła », 1899, p. 509.

Neg ti uzmi dragu sestru moju,
uzmi moju, a ja hoću tvoju

(Tu prendi la mia cara sorella, / prendi la mia e io voglio la tua).⁹³

Jer sam mislil da ćeš biti moja,
ili moja, ili brata moga

(Credevo che saresti stata mia, / mia o di mio fratello).⁹⁴

Oppure:

... Nego da će ona poći za me,
oli za me, il za brata moga

(Credevo che avrebbe sposato me, / o me o mio fratello).⁹⁵

A scambi del genere sembrano alludere anche canti popolari serbo-lusaziani:

Daj mje twójeg lubego,
ja ću si mójeg' bratša das'

(Dammi il tuo amato / e io ti darò mio fratello).⁹⁶

Più pungente come sfida è un canto ucraino dei Carpazi:

Ked ne budeš moja,
budeš bratčikova;
v rode musiš byti
fraerečko moja

(Se non sarai mia, / sarai mia cognata; / nel rod devi esserci, / ragazzina mia).⁹⁷

In Belorussia all'apparire del corteo nuziale la novizia spaventata dice alla mamma:

Mamen'ka rodnaja,
čužanin na dvore!

(Mamma cara, / c'è un forestiero nell'aia!). E la madre spiega:

A tety čužanin
ën mne rodny

(Ma quel forestiero, / è un mio parente).⁹⁸

⁹³ Andrić N., *Ženske pjesme*, Zagreb, II, 1914, p. 93.

⁹⁴ Andrić N., *op. cit.*, pp. 60-61.

⁹⁵ Andrić N., *op. cit.*, p. 63.

⁹⁶ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, II, 1843, p. 51.

⁹⁷ De-Vollan G. A., *Ugro-russkija narodnja pesni*, ZGO OE, XIII, 1, 1885, p. 145.

⁹⁸ Šejn P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 648.

Locuzioni popolari fanno supporre che obblighi analoghi siano esistiti in Russia: « Svoi ženichi ne berut, a za čužago idti ne chočetsja », « non prendono i loro fidanzati e non vogliono andare a marito a forestieri ». Oppure: « Komu ot čužich, a nam ot svoich », « alcuni prendono moglie da forestieri, e noi dai nostri ». O ancora: « Pervago syna ženit otec-mat', a vtorago snocha », « il primo figlio è ammogliato dai genitori, il secondo dalla nuora ». O più chiaramente: « Pervuju doč' po sem'e beri, vtoruju po sestre », « scegli la prima figlia secondo la famiglia, e la seconda dalla sorella » (Dal', *Slovar'*). Un etnografo dell'Etnografičeskoe Obozrenie rileva che nel governatorato di Tomsk, lo « svatovstvo », cioè la cognazione, « esiste di solito da ambe le parti » (svatovstva... obyknovenno byvaet s obeich storon) e non può voler dire che la cognazione è reciproca, ma che è doppia.⁹⁹

L'ultima strofetta ucraina del De-Vollan sulla ragazza che, se non sarà moglie, dovrà essere cognata, sembra voler dire che, acconsenta o meno a sposare il pretendente, essa dovrà rassegnarsi a rimanere come cognata sotto il pungolo del suo corteggiamento. Tra cognati di sesso opposto, infatti, sono ritenuti leciti rapporti vietati tra altri parenti. In Serbia, nell'Omolje, quando nel primo anno di matrimonio lo sposo accompagna la moglie nel suo ritorno alla casa dei suoceri, « è ammessa una certa intimità tra lo sposo e le cognate ».¹⁰⁰ In Montenegro le ragazze non si fanno riguardo del « pobratim » (affratellato, parente spirituale acquisito) che si reca in visita all'amico.¹⁰¹ Tra « prijatelji » a tavola e a letto « non c'è vergogna », si dice in Dalmazia.¹⁰² Nella Bosnia-Erzegovina e nelle Bocche di Cattaro il « djever » (fratello del marito) ha il diritto di mettere la mano sul seno della « snašica » (sposa) e della « kuma » (comare), anche alla presenza di tutti, per mostrare come egli ami la sua « znaja ». Se anche stringesse il seno della sposa o, baciandola, le mordesse le labbra, nessuno ne farebbe gran caso. Il « djever » dice: fino alla cintura è mia, dalla cintura è sua.¹⁰³ Secondo padre Valentini nell'Albania settentrionale « tra famiglie cognate vi è grande libertà di tratto, uso di frequentare le case gli uni degli altri e di passarvi la notte (me bujtë te dajat), senza eccessivi riguardi tra ragazzi e ragazze, il che purtroppo in realtà dà luogo a dolorosi fatti insanabili ».¹⁰⁴ Nel Prigorje e in Slavonia, i mariti di due sorelle sono « švogori » o « šogori » (Schwäger). A Otok gli amanti, specialmente se sposati, vengono chiamati « šogori », e non esiste altro termine per designarli.¹⁰⁵ A Bukovica l'innamorato chiamerà per vezzo la sua ragazza « rodica », prima cugina, anche se non si trova con lei che in ottavo o nono grado di parentela.¹⁰⁶

In Polonia è permesso fare l'occhiolino alla comare (umizgi do kumotry dozwolone). Durante la guerra 1939-1945 un maestro di Istebna trovò un rapporto sessuale libero e riconosciuto, limitato al giorno del battesimo, tra compare e comare. Ora l'usanza è praticata

⁹⁹ Masljudov N., *O poezdke po volostjam Tomskoj gubernii*, EO, XL-XLI, 1-2, p. 402. Nella regione del Valdaj un fratello torna da Pietroburgo. Le sorelle vogliono cercargli una fidanzata. « Non curatevi di questo, replica il fratello. La fidanzata me la cerco da me ». Le sorelle sono stupite: « Va tu, con le tue nuove regole! Forse così si fa a Pietroburgo, ma noi faremo a modo nostro » (Solov'ev K. N., *Rodnoe selo*, SPb, 1907, p. 15).

¹⁰⁰ Milosavljević S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1914, p. 183.

¹⁰¹ Jovičević A., *Svagdašnji običaji, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XI, 1906, p. 65.

¹⁰² Arđalić VI., *Bukovica*, ZbNž, VII, 1902, p. 241.

¹⁰³ Bogišić B., *Zbornik*, p. 217. Di simili « libertatucce » parla anche l'abate Fortis nel suo viaggio in Dalmazia (Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, 1774, I, pp. 67-68).

¹⁰⁴ Valentini G. P., *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, « Annali Lateranensi », IV, 1945, p. 61.

¹⁰⁵ Lovretić Jo, *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 330.

¹⁰⁶ Arđalić VI., *op. cit.*, ZbNž, VII, 1902, p. 377.

sempre meno perché combattuta dalla chiesa.¹⁰⁷ Nel distretto di Skoczów si prepara il letto in comune per la prima « druchna » e il primo « družba », padrini di nozze, e tale reciproco rapporto è considerato quel giorno normale.¹⁰⁸ Il Nakonieczny rileva che « druchna » e « družba » entrano quasi sempre in rapporti intimi.¹⁰⁹ Tra i Gorali di Slesia il « družba » deve dormire quella notte con la « družka ». Se la « družka » abita vicino, il « družba » la accompagna e rimane a pernottare con lei. È una vergogna (wstydem jest) se il « družba » si esime o non vuole dormire con la « družka ». Per questo si sceglie per lo più un « družba » che sia fidanzato della « družka ». ¹¹⁰ L'etnografo non fa l'ipotesi che sia la « družka » a rifiutare l'intimità. Del resto, il compare è di solito fidanzato o marito della comare. Se è forestiero, si mormora che il « chłop wstydzi się swojej żony », il giovane si vergogna di sua moglie. ¹¹¹ È in relazione con questi costumi e queste circostanze che la Szubertowa e il Rouba dicono di aver sentito parlare di uno scambio consensuale di mogli tra cognati o tra fratelli. ¹¹²

I Serbi di Lusazia ammettono la medesima convivenza nel giorno delle nozze: è uso che il primo padrino dello sposo trascorra la notte con la prima madrina della sposa. « Di solito, per rappresentare questa parte, si scelgono due persone che intendono sposarsi entro poco ». ¹¹³

In Russia questa convivenza non è più che simbolica: la « svaška » e il « družo » stendono il letto agli sposi e vi si coricano prima di loro, ¹¹⁴ dicono per scaldarlo. Ma il « Cerkovnyj Ustav » del principe Jaroslav comminava la pena di una grivna d'oro al compare e alla comare che giacevano insieme: « Aže kum s kumuju s'tvorit'blud, episkopu grivna zlata i v epitemii ». ¹¹⁵

Presso i Ceremissi orientali la convivenza sessuale di un marito con le giovani parenti della moglie, e della moglie coi giovani parenti del marito, non è considerata riprovevole. La sposa chiamerà il fratello del marito « poryž-mari », marito successivo, appellativo che, se usato, darà a lui dei diritti sulla sua persona. Allo stesso modo il giovane potrà chiamare la cognata « nudo », alludendo in tal modo alla libertà sessuale. ¹¹⁶

I Polinesiani rivolgono con gli stessi significati alla cognata il nome di « vahime », moglie futura e, come a Otok, usano un termine particolare, « taokete », per indicare i rapporti intimi tra cognati. ¹¹⁷ Non si tratta di matrimonio a gruppo o di levirato, ma di un rapporto lecito tra due gruppi di cognati in relazione di reciproco scambio di spose, e che può condurre a una poliginia sororale: in Australia i cognati possono sposare le sorelle delle mogli e un uomo che sposa la prima di una serie di sorelle, ha diritto di sposarle tutte, se lo desidera, o di rinunciare a questo diritto a favore di un fratello. ¹¹⁸

L'intimità tra cognati di sesso diverso è abbastanza diffusa, specialmente tra gli indigeni

¹⁰⁷ In passato i padrini potevano essere numerosi. Nel 1723 in Alta Slesia furono limitati a tre (Schneeweis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben* (Berlin, 2^a, 1953, pp. 8-9).

¹⁰⁸ Szubertowa M., *Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka*, PME, VIII-IX, 1950-1951, p. 600.

¹⁰⁹ Nakonieczny I., *Pojęcia prawne ludu*, « Wisła », XVII, 1903, p. 731.

¹¹⁰ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 110.

¹¹¹ Szubertowa M., *op. cit.*, p. 608.

¹¹² Szubertowa M., *op. loc. cit.*; Rouba N., *Łachwa i jej mieszkańcy*, « Wisła », IX, 1895, p. 762.

¹¹³ Semirjaga M. I., *Lužičane*, Moskva, 1955, p. 122.

¹¹⁴ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij Etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 122.

¹¹⁵ « Pravoslavnyj Sobesednik », Kazan', 1861 settembre, p. 89; *Makarija mitropolita moskovskago Istorija russkoj cerkvi*, SPb, 3^a, 1889, II; Priloženija, n. 13, p. 360.

¹¹⁶ Eruslanov P., *Rodstvennyj sojuz po ponjatijam vostočnych Čeremis*, EO, XXV, 2, 1895, pp. 48-49.

¹¹⁷ Danielson B., *Love in the South Sea*, trad. ital., Milano, 1957, pp. 122, 137, 140.

¹¹⁸ Elkin A. P., *The Australian Aborigines*, trad. ital., Torino, 1956, pp. 123, 126-127.

dell'America settentrionale dove raggiunge forme di vera ostentazione. I Crow e gli Hidatsa « permettevano la massima licenza tra un uomo e la propria cognata; essi potevano giocare insieme, mostrarsi anche l'un l'altro nudi e indirizzarsi un linguaggio rozzo. Nella sua "Social Life among the Blackfoot Indians" il Wissler riferisce che tra i Blackfoot ciò è condotto a un grado addirittura incredibile. Non si tratta soltanto della stessa libertà che esiste tra marito e moglie, ma vi è una necessità convenzionale di licenziosità ». ¹¹⁹ È facile rilevare che anche in Lusazia e in Polonia i rapporti tra cognati sono fondati sull'obbligo di una convenzione. La mancata inclinazione delle parti non esime dal dovere di compiere gli atti.

Come i Crow, anche i Tenino dell'Oregon centrale « permettono licenza sessuale tra i cognati di sesso opposto » e altrettanto fanno gli Haida e i Trukese. Si tratta sempre « di un privilegio e di una concessione che non costituisce matrimonio » e che si ritrova in quarantuna delle 250 società esaminate dal Murdock. ¹²⁰

È probabile che sia in relazione col complesso di questo costume il fatto che presso gli Slavi il gruppo dei padrini di nozze dello sposo e della sposa si chiamano « svati », cognati. Chi presiede le nozze è uno « stari svat », come abbiamo veduto, che è uno zio materno dello sposo o della sposa. Le nozze slave sono uno schieramento cognatizio di due generazioni, di zii e di fratelli delle due parti. Tocca a loro predisporre e presiedere la cerimonia, non ai genitori dei contraenti, che vi hanno una parte secondaria. Anche quando gli « svati » sono consanguinei dello sposo e della sposa, essi agiscono in qualità di cognati dell'altra parte (djever, zet, šura, ecc.). Gli affini sono i veri attori del rito e la funzione della rappresentanza è affidata a loro perché le nozze si svolgono tra gruppi cognati. I sjabry assistono e garantiscono il passaggio di una sposa da un gruppo all'altro, come in passato avevano assicurato il passaggio di un'altra sposa dal secondo al primo. Il matrimonio è una restituzione di persone, di doni e di servizi. I parenti di una parte sono cognati in casa dell'altra, e viceversa, per cui la stessa persona (lo stesso tipo di parente o di cognato) adempie nei due casi funzioni diverse. Tutte sono assegnate con precisione e ognuno sa il posto che gli spetta. Nessun popolo indoeuropeo, nemmeno l'India vedica, ha elaborato un protocollo nuziale così ricco di episodi e uniforme di svolgimento. Non esiste in Europa rito popolare, anche religioso, che possa essere confrontato con le nozze slave. Dalla prima e seconda richiesta di nozze, al pianto della nubenda, al suo congedo dalle amiche, fino al suo ritorno dopo la consumazione del matrimonio, tutto si snoda secondo un procedimento previsto nei più minuti particolari. Le madri cominciano a impartire nozioni di ritualità nuziale alle figlie a partire dall'età di dieci anni, tanti sono gli atti, i detti, i canti che le spose devono imparare ad eseguire in quei giorni fatali senza errore. In Russia si dice « igrat' svad'bu », recitare un matrimonio.

L'etnografia dei Carpazi è stata studiata per circa ottant'anni e il « Tovaristvo Ševčenka » le ha dedicato intere collezioni. Ma solo nel 1947 il Simonenko scoprì l'esogamia asimmetrica dei villaggi del distretto di Chust. È sicuro che il fenomeno deve essersi prodotto ripetutamente anche altrove. In Serbia sappiamo che le nozze dovevano aver luogo fuori del bratstvo-sebra e dentro il « pleme », ma ignoriamo come regolassero i matrimoni i bratstva locali, se la loro scelta era libera, come fanno credere gli antropogeografi dei « Naselja », o obbligata come presso gli Ucraini della Carpazia. La cura di legare matrimoni con la famiglia della madre e di ribadire e rinnovare (come si dice) lo « svatostvo » con nuovi matrimoni

¹¹⁹ Lowie R. H., *Indians of the Plains*, trad. ital., Torino, 1961, p. 95.

¹²⁰ Murdock G. P., *Social Structure*, New York, 7^a 1961, pp. 6, 112.

e con alleanze che avessero il loro peso nelle assemblee e negli affari penali, devono avere prodotto vincoli duraturi tra particolari bratstva. I Simonovići, per esempio, il più grande bratstvo dei Lužani, vinti dai Bjelopavlovići e da loro rifiutati, erano costretti a sposarsi tra loro o a cercare spose fuori della tribù.¹²¹ La tribù montenegrina di Dupilo, invece, si divideva in due metà: Dupilo in senso proprio e Trnova. Le due metà, separate da alte montagne, mantenevano rapporti sociali e formavano un unico «pleme». I matrimoni avvenivano di sicuro dentro il «pleme», ma non sappiamo se le metà ne regolassero la reciprocità.¹²² Analoga è la situazione dei Boljevići che formano un'unità con Godinje, e di Gluhi Do che la forma con Bukovik,¹²³ così pure dei Jovanovići e dei Grljevići di Cetinjsko Polje, dei Ceklin Gornjaci e Donjaci,¹²⁴ ecc. Nell'Alta Pčinja le località di Crna Reka e di Radovnica sono separate in due metà, ciascuna con proprio cimitero.¹²⁵ Nella Visočka Nahija, Bukovik e Kamenice sono due villaggi, appartenenti a bratstva diversi, ma sono considerati come uno solo, viceversa Založie e Smerkovica, e Smailbegovići e Mahala, sono un'unico villaggio, ma il popolo lo tratta come se fossero due. Gli Hodžići sono padroni della metà di Vrbovik, i Mostići della metà di Vlaičice. Budžuk è chiamato così perché è piccolo, ma «budžuk» in turco significa metà. Gli Ilići e i Mjatovići formano un solo rod, ma si considerano parenti così lontani che si sposano tra loro, come i Salihbegovići e gli Žečevići che oggi formano un solo rod, ma che in passato si sposavano tra loro.¹²⁶

Bisogna supporre che bratstva isolati si siano scissi in metà esogamiche, che altri si siano uniti vietando le nozze nel nuovo bratstvo, e che altri ancora si siano separati dopo una lunga convivenza matrimoniale, per saturazione di affinità. È sicuro che la necessità vitale dei matrimoni e i loro comandi e diritti hanno rappresentato una parte in quei mutamenti e in quelle emigrazioni.

Tipico è il caso dei Nuculovići. I Nuculovići erano quattordici famiglie albanesi dei Kastrati, dimoranti a Bar, presso Selca, oltre la Cijevna. Di qui emigrarono oltre centocinquant'anni or sono prima a Orahovo Laorce, poi a Jabuka dove vennero a contatto coi serbi Stjelovići. È con gli Stjelovići che i Nuculovići entrarono in relazioni matrimoniali (se oprijateljce). Quando nel XVIII secolo, in seguito alla lotta coi Kuči, gli Stjelovići emigrarono dalla Jabuka verso l'interno, i Nuculovići si accompagnarono a loro nell'emigrazione e si albanizzarono.¹²⁷

La vicenda dell'alleanza matrimoniale e dell'accoppiamento emigratorio di queste due tribù, descritta dall'Erdeljanović, richiamò fin dal 1957 l'attenzione del Kulišić che la pose alla base di ulteriori ricerche per vedere se essa non costituisse l'esempio e il modello di altre alleanze e emigrazioni di tribù dinariche. Il Murdock rileva infatti che dove esistono sib matrilinee, «any further emigration must consist of members of both kin groupe, so that the men in both the parent and daughter communities can observe the rule of exogamy».¹²⁸ Nell'isola di Fergusson, al largo della Nuova Guinea sud-orientale, la struttura ideale di un villaggio è

¹²¹ Šobajić P., *Bjelopavlovići*, StZb, XXVII, 1923, p. 275.

¹²² Erdeljanović Jo., *Stara Crna Gora*, SeZb, XXXIX, 1926, p. 191.

¹²³ Erdeljanović Jo., *op. cit.*, pp. 102, 195.

¹²⁴ Erdeljanović Jo., *op. cit.*, pp. 122, 175.

¹²⁵ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, p. 65.

¹²⁶ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, SeZb, XLIII, 1926, pp. 346, 386, 391, 409, 429, 443.

¹²⁷ Erdeljanović Jo., *Kuči pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 149.

¹²⁸ Murdock G. P., *op. cit.*, p. 215.

quella « di due quartieri che si scambiano spose ». ¹²⁹ Presso gli Araucani della costa questo tipo di comunità è il più comune: « matrimonial alliance between pairs of clans were common ». ¹³⁰ I Tlinkit dell'America del nord vivevano nelle medesime condizioni. ¹³¹ L'emigrazione a stirpi associate è una conseguenza di queste strutture: nel Laos settentrionale, presso le tribù Kha a nord di Luang-Prabang, l'emigrazione non può avvenire che a gruppi appaiati: « Voraussetzung einer Dorfgründung ist jedoch dass Angehörige von mindestens zwei Sippen zusammenziehen ». ¹³²

Gli Eveny (o Oroči, Lamuti di lingua jakuta) sono emigrati nella Kamčatka divisi in due clan: Dolgany e Ujagany. I Dolgany sposavano donne ujugane e gli Ujagany donne dolgane. Per indicare il loro rod dicono « noge », parenti, e per indicare l'altro dicono « ara », gli amici. Nella Kamčatka dovettero, di conseguenza, emigrare in non meno di due gruppi appaiati. ¹³³ Emigrazioni del medesimo genere si sono prodotte nella Cina settentrionale. ¹³⁴

Nelle sue ricerche sulla sopravvivenza di questo fenomeno, il Kulišić si imbatté a Neum, in Erzegovina, nella costa dalmata, in villaggi formati da un solo bratstvo o da più rami di diversi bratstva. Ma a Dračevica ve ne sono soltanto due: i Ljiljanići e i Rajići, due anche a Ilijno Polje: i Leženići e i Krešići, e due a Radež: i Bačići e i Krešići. Vecchie donne del luogo ricordano i tempi in cui a Radež le nozze avvenivano dentro il villaggio e ancora oggi a Ilijno Polje i Leženići e i Krešići, e a Duboka i Juračići e i Bartulović si sposano tra loro. ¹³⁵

Questi fatti possono essere stati prodotti solo dalla regola dell'esogamia di bratstvo in località in cui sono presenti soltanto due bratstva. Ma è certo che quell'esogamia di bratstvo si accompagnava a una regola di endogamia locale, come è usanza generale delle tribù dinariche (nozze dentro il « pleme »). È in queste condizioni che si produce la reciprocità delle « moieties ».

Non sappiamo se nelle località in cui erano presenti più bratstva le nozze avvenissero a bratstva o a gruppi di bratstva appaiati, ma gli esempi di divisioni tribali per metà portati dall'Erdeljanović e dal Filipović sono così frequenti che si stenta a credere che fossero oziose o solo geografiche.

Simmetrica e binaria o asimmetrica e multipla, solo un'esogamia a scambio duraturo di spose tra due o più gruppi locali può spiegare la funzione civile degli « svati » nella celebrazione dei matrimoni e l'intimità delle relazioni tra cognati. Le analogie tra le costumanze e le relazioni sociali delle singole nazioni slave sono ancora oggi così numerose e precise che non si può immaginare, come fanno il Filipović e altri etnografi serbi, che i Serbi abbiano avuto una storia sociale separata e diversa da quella degli Ucraini carpatici, dei Polacchi o dei Grandi-russi. La comune nomenclatura cognatizia (svat, nećak, teta, šura, ecc.) e la palese e documentata singolarità e antichità dei rapporti tra affini non possono che risalire a un identico complesso.

¹²⁹ Chowning A., *Cognatic kin Group among the Molima of Fergusson Island*, « Ethnology », I, 1, 1962, p. 94.

¹³⁰ Olson R. L., *Clan and Moiety in Native America*, « Univ. of California, Publ. in American Archaeology and Ethnology », XXXIII, 1933, p. 381.

¹³¹ Adam L., *Stammesorganisation und Häuptlingstamm der Tlinkitindianer Nordwestamerikas*, ZfvWR, XXIX, 1913, p. 90.

¹³² Löffler L. G., *Indochina*, in Tischner H., *Völkerkunde*, Frankfurt a M., 1959, p. 63.

¹³³ Guvrić I. S., *Bystrinskie Eveny, Kamčatskoj oblasti*, KSIE, XXXII, 1959, p. 101.

¹³⁴ Shirokogoroff, *Anthropology of Northern China*, Royal Asiatic Society, Shanghai, 1921, in Lévi-Strauss Ch., *op. cit.*, p. 469.

¹³⁵ Kulišić S. i Kajmaković R., *Društveni i pravni običaji, Etnološko-folkloristička ispitivanja u Neumu i okolini*, GzMS, 1959, pp. 117, 119.

Porteremo un esempio non semplice, ma particolarmente istruttivo del carattere slavo di istituzioni apparentemente proprie solo della Serbia.

Secondo osservazioni del Radlov e dell'Aristov e ricerche più recenti di F. A. Fiel'strup e di G. I. Karpov, tutti i nomadi dell'Asia Centrale, Kirghisi, Kazachi, Uzbeki, Karakalpaki e Turcomanni, regolano o regolavano i matrimoni su due fratrie.¹³⁶ Presso i turcomanni Nochurli, matrimoni a scambio, detti «garša», avvengono talora con parenti più lontani dei fratelli o delle sorelle, e primo «svat» è lo zio materno.¹³⁷ I Tagiki sposano una figlia del fratello della madre e dicono che le figlie degli zii materni portano loro fortuna.¹³⁸ Tracce sicure di questa reciprocità esistono in Georgia dove erano frequenti i matrimoni tra membri di due gruppi di famiglie esogamiche.¹³⁹ Esogamia duale hanno gli Ugri di Siberia,¹⁴⁰ gli Ostjako-Samoedi Selkupy e i Ketì del Jenissej.¹⁴¹ I Mongoli presentano analogie coi nomadi dell'Asia Centrale.¹⁴² Clan patrilinei con «moieties» esogamiche sono «praticamente» diffusi in tutta la Siberia, eccetto che presso i Paleoasiatici¹⁴³ e tutto fa ritenere che nell'antica Cina le spose passassero a scambio tra due famiglie.¹⁴⁴ Per quanto gli Slavi siano lontani e separati dalle regioni classiche dell'esogamia binaria o asimmetrica, le istituzioni sociali di un'intera catena di popoli sembrano condurre verso oriente e meridione, nella direzione del sud-est asiatico. Questo stato di cose può essere illusorio, ma è un fatto che si presenta così. Certe strutture sociali sembrano propagarsi travalicando le frontiere linguistiche: i Ketì sono culturalmente vicini agli Ostjaki, ma di lingua di incerta classificazione, i Votjaki sono dei finni, ma gli avuncolari Tagiki parlano una lingua indoeuropea, come gli Slavi. Se le «sib» dei Finni e degli Slavi fossero in Europa una propaggine di quelle siberiane, la situazione cartografica non sarebbe diversa.

Presso i turcomanni Nochurli una donna maritata, detta «jenga» (che il Vasil'ev traduce col russo «tetka», zia) accompagnava la sposa. La jenga è la moglie di un fratello o di un cugino della sposa che, in forza dell'esogamia duale, proviene dal medesimo rod nel quale sta per entrare la nuova sposa per cui non era una straniera in casa dello sposo, dove rimaneva tre giorni per introdurre la sposa.¹⁴⁵ Presso i Mongoli della Mongolia è una giovane sorella della sposa che rimane obbligatoriamente con lei per tre giorni dopo le nozze.¹⁴⁶ Il nome di questa accompagnatrice della sposa è penetrato per tramite osmanli presso i Serbocroati; enga endja, jendija. Si tratta di una «djeveruša» o di una «strina», cioè della moglie di un fratello dello sposo o di un fratello del di lui padre. Nel Primorje montenegrino è una «jetrva», cioè

¹³⁶ Ždanko T. A., *Rodoplemennaja struktura Karakalpakov, v XIX, načale XX v.*, KSIE, VI, 1949, pp. 61-62; Abramzon I. M., *Formy rodoplemennoj organizacii u kočevnikov Srednej Azii*, «Rodovoe obščestvo», «Trudy Inst. Etnogr.», NS, XIV, 1951, p. 144; Tolstova L. S., *Materialy po etnografii ferganskich Karakalpakov*, KSIE, XXI, 1954, p. 25; Vasil'eva S. P., *Turkmeny Nochurli*, «Sredneazijskij etnogr. Sbornik», «Trudy Inst. Etnogr.», NS, XXI, 1954, p. 83 ss.

¹³⁷ Vasil'eva S. P., *op. cit.*, pp. 194-195.

¹³⁸ Kisljakov N. P., *Perežitki matriarchata v bračnyh obrjadach narodov Srednej Azii*, KSIE, XXVIII, 1957, p. 25.

¹³⁹ Čkonija I. V., *Bračnyj institut v Mtiuleti*, «Sovetn.», 1951, 3, p. 183.

¹⁴⁰ Tokarev S. A., *Etnografija narodov SSSR.*, Moskva, 1958, p. 479.

¹⁴¹ Prokof'ev E. D., *K voprosu o social'noj organizacii Sel'kupov*, «Sibirskij etnogr. Sbornik», I, 1952.

¹⁴² Tolstova L. S., *op. loc. cit.*

¹⁴³ Olson R. L., *Clan and Moieties*, p. 414.

¹⁴⁴ Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 187; Olson R. L., *loc. cit.*

¹⁴⁵ Vasil'eva S. P., *op. cit.*, pp. 198-199.

¹⁴⁶ Vjatkina K. V., *Mongoly Mongol'skoj Narodnoj Respubliki*, Vostočno-slav. Sbornik, «Trudy Inst. Etn.», NS, LX, 1960, p. 227.

la moglie di un fratello dello sposo.¹⁴⁷ Secondo Vuk e Andrić la « jengija » deve essere maritata e si reca con gli « svati » presso la sposa per accompagnarla in casa dello sposo affinché « la sposa non si trovi sola tra uomini ». ¹⁴⁸

In Šumadija sale sul carro della sposa per accompagnarla. ¹⁴⁹ Nel Primorje la assiste durante il banchetto. ¹⁵⁰

Il nome di « jenga » ha cancellato presso i Serbocroati quello più antico e slavo di « svača », ma si tratta della « svacha » perché in Russia, nel governatorato di Tver, è la « svacha » della sposa che sale nel di lei carro, come in Šumadija, ¹⁵¹ e presso i Serbi di Lusazia la « svaška » siede sul suo carro dorso a dorso con lei. ¹⁵² « Gde tetka, tam i svacha », « Dove vi è una zia, vi è una svacha », dice un proverbio del Dal', e « jenga » presso i Nochurli significa zia. Come in Russia si dice che « dove c'è una zia c'è una svacha », nell'Azerbejdžan si dice che « non c'è sposa senza zia », e presso i Kirghisi « dženge » significa « svacha ». ¹⁵³

In Russia ve ne sono talora due (la più anziana è maritata) e conoscono tutti i segreti delle famiglie. ¹⁵⁴ Nel governatorato di Penza la « svacha » accompagna la sposa in casa dello sposo e vi trascorre la notte nuziale, come presso i Nochurli e i Mongoli. ¹⁵⁵ In Belorussia è una sorella o una parente maritata dello sposo ed è a lei che la sposa si rivolge pregandola di « esserle di guida in tutto ». ¹⁵⁶ Nel governatorato di Smolensk è una parente della sposa, probabilmente maritata nella famiglia dello sposo. ¹⁵⁷ In Wielkopolska è una zia materna o paterna del giovane. ¹⁵⁸ Nel villaggio di Mnichów e presso i Goralì è una sorella maritata dello sposo, e se non è maritata, con la pezzuola delle maritate. Come in Serbia, in Lusazia e in Russia, sale sul carro della sposa. ¹⁵⁹ Viene chiamata « najstarsza družka », la madrina più anziana, o « rękownica », consegnatrice o garante, e non lascia la sposa di un passo. ¹⁶⁰

Tra la jenga nochurla e quella serbocroata vi è una differenza; la nochurla è una parente dello sposo maritata nella famiglia della sposa, quella serbocroata invece una parente della sposa maritata in casa dello sposo. La « svacha » grande-russa, belorussa e polacca è, come quella nochurla, maritata in casa della sposa (Astrov, Nosović, Jaskłowski, Schnaider), ma nel governatorato di Samara è, come in Serbocroazia, maritata in casa dello sposo (Pachman). Può darsi che questa diversità risalga a un mutamento della filiazione (la presenza di due « svachy » in Belorussia, nella notizia del Tereščenko, può far pensare a una fase di transizione), ma appartenga o provenga la jenga dalla famiglia dell'uno o dell'altra, la sua funzione resta la medesima.

Questa antichissima accompagnatrice della sposa è sorta dal costume di andare a marito

¹⁴⁷ Jovičević A., *Crnogorsko Primorje i Krajina*, SeZb, XXIII, 1922, p. 143.

¹⁴⁸ Vuk, *Lex.*; Andrić N., *Ženske pjesme*, I, p. 215.

¹⁴⁹ Petrović P. Ž., *Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 276.

¹⁵⁰ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, p. 70.

¹⁵¹ Mal'kovskij P. N., *Svadebnye obyčaji*, « Živst. », XIII, 1903, p. 438.

¹⁵² Schneewis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2, 1954, p. 25.

¹⁵³ Gordlevskij V., *Osmanskaja svad'ba*, EO, XXVI, 103-104, 1914, p. 13 e note 1 e 2.

¹⁵⁴ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, II, pp. 166, 530, 594.

¹⁵⁵ Astrov N., *Krest'janskaja svad'ba v s. Zagoskine, Penzenskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 453.

¹⁵⁶ Nosović I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 137, 139.

¹⁵⁷ Pachman S. V., *Očerki narodnyh jurid. obyčajev Smolenskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 55.

¹⁵⁸ Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie*, Kraków, 1887, pp. 515, 519.

¹⁵⁹ Jaskłowski W., *Wieś Mnichów*, « Wiśta », XVIII, 1904, p. 179; Schnaider Jo., *Z życia Górali nadtomnickich*, « Lud », XVIII, 1912, p. 146.

¹⁶⁰ Świętek Jan, *Z nad Wiśtoka*, « Lud », VIII, 2, 1902, p. 248.

e di prendere moglie nella famiglia da cui si proviene o in cui è entrata con matrimonio una persona della nostra famiglia. Il movimento di spola della svacha-jenga tra le due famiglie unisce a ogni nuovo sposalizio due gruppi umani legati da matrimoni reciproci.

La condizione della tetka-jenga più vicina a quella originaria è quella della Poznanian dove, secondo il Kolberg, essa è, effettivamente, una zia materna o paterna dello sposo. Si trattava, in principio, dell'antica « teta » slava, moglie dello zio materno, che proveniva dalla medesima famiglia o gruppo a cui apparteneva lo sposo stesso, e che si adoperava a maritare una figlia col nipote. La sua funzione è ancora oggi presso i Nochurli in relazione con l'esogamia delle « moieties ». Nonostante che il nome di « jenga » sia in Serbia straniero, recente e diffuso solo in particolari regioni, la figura è slava-comune e risale a strutture sociali e costumanze nuziali caratteristiche di tutti gli Slavi.

Capitolo settimo

I VILLAGGI BINARI

La forma dell'abitato slavo è una questione controversa. Né l'influenza del fattore geografico, né l'intervento della legislazione feudale o statale sono sufficienti a risolverla. È certo che in una società unilineare e esogamica la regola dei matrimoni porta molto spesso a raggruppare e a separare le abitazioni in modo da conservare uniti i discendenti unilineari e da distinguerli da altri gruppi unilineari con i quali i primi si trovano in relazione matrimoniale.

Osservando la via principale del villaggio di Danilovo, in quel distretto di Chust dove sappiamo con sicurezza che la regola dell'esogamia era rigorosamente osservata, si nota che essa è abitata da otto rod in sessantadue case che si fronteggiano nella strada in duplice fila. Il rod più antico, quello dei Šimon, ne occupa da solo ventidue, allineate sul lato meridionale della strada, e solo quattro sul lato settentrionale. Le ventidue case del lato meridionale hanno la tendenza a tenersi contigue tra loro e dodici sono allineate senza interruzione. Se si tiene conto di altre cinque abitazioni che, non potendo trovare posto nell'allineamento, sono state costruite in posizione più arretrata, si constata che i Šimon possiedono ventisette case sul lato sud e solo quattro nel lato nord (fig. 118).

È evidente che i Šimon avevano la tendenza a popolare da soli l'intero lato della strada e che, essendo impediti dalla regola esogamica di sposarsi tra loro e tenuti a prendere spose da un altro rod del medesimo villaggio, dovevano rivolgersi per i matrimoni a un'altra fila di abitazioni della medesima strada, occupata allo stesso modo da un altro rod. I due rod si trovavano così separati dalla strada, e forse anche da un ruscello se i rettangoli che la attraversano nella pianta del Šimonenko rappresentano dei ponticelli.

Il lato della strada dei Šimon, o « storona » come lo chiamano i russi, deve essersi sviluppato gradualmente, a misura che l'aumento della famiglia o del rod portava alla costruzione di nuove abitazioni. A Zboj, nella Slovacchia orientale, popolata da Ucraini dei Carpazi come quelli della regione di Chust, le case che sorgono in una medesima fila appartengono a fratelli che si sono via via separati dalla grande-famiglia. Così le case degli Svystun e dei Legdan.¹ In Russia il figlio maggiore che si separa dal padre si costruisce la casa unita o accanto a quella del padre (k svjazi, sboku k izbe otca) al punto che talora è senza vestibolo, e essiccatoio e bagno restano comuni.² Un proverbio dice: « brat bratu sošed », « il fratello è vicino al fratello », oppure « otec synu sošed », « il padre è vicino del figlio » (Dal')

¹ Nahodil O., *Die Ueberreste der Grossfamilie bei den Ukrainern in der Ostslowakei*, Sonderab. aus « Ztschr. f. Slavistik », III, 1^a, 1958, p. 100.

² Pokrovskij F., *Semejnye razdely v Čuklomskom uezde*, « Živst. », XIII, 1903, p. 36.

locuzioni che non possono indicare la prossimità parentale, ma la vicinanza topografica. Nei villaggi di Ruč'i, di Rečka e di Poberež'ja, nell'ex governatorato di Pietroburgo, le case dei figli venivano costruite in fila con quella del padre, « rjodom s domom otca ». ³ Un indovino russo dice: « sto odin brat, vse v odin rjad », « cento uno fratelli, tutti in una fila »: i pali della staccionata. ⁴ In Lettonia il villaggio di Vajkla (Porškovo) aveva un « russkij konec », un quartiere russo, in cui le fattorie dei Karpov erano tutte schierate sul medesimo lato della strada. ⁵ Allo stesso modo si presentavano le abitazioni dei Mordvini: « le case dei parenti sono disposte di solito in fila ». ⁶

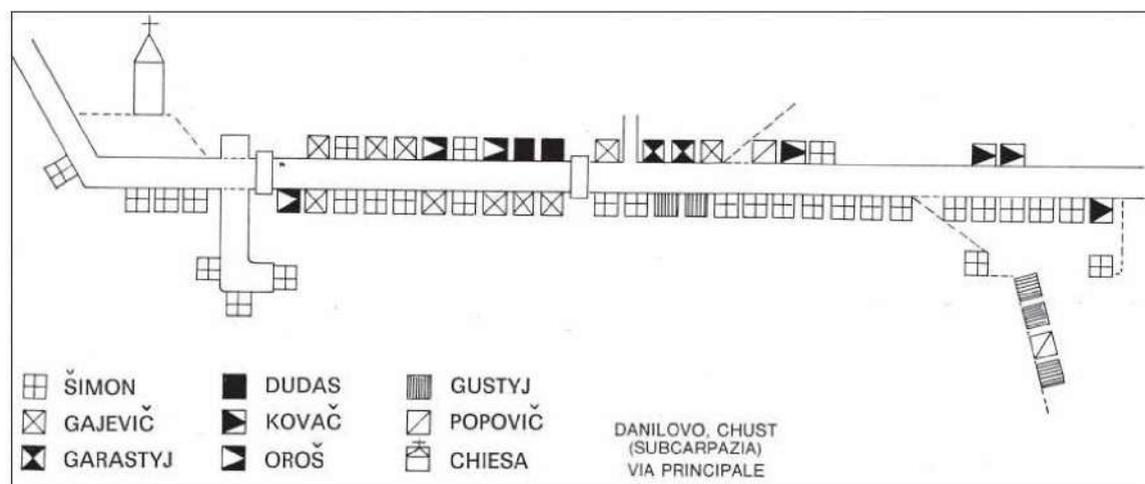


Fig. 118. Via principale di Danilovo, distr. di Chust, in Subcarpazia (da Simonenko).

118

In forme diverse, ma analoghe, si dispongono le case degli Slavi meridionali e anche degli Albanesi. Nella Visočka Nahija le case in disposizione serrata sono il risultato di partizioni delle zadrughe. ⁷ Secondo l'Isljami le piccole e grandi-famiglie albanesi che sorgono dal frazionamento di una grande-famiglia abitano l'una accanto all'altra, o « rjodom », in fila, formando un quartiere di parenti che si chiama « mēhallë » o « lagje ». ⁸ In Montenegro, in Dalmazia, in Bosnia, nella Metohija, in Bulgaria la « mahala » è un gruppo separato di abitazioni, talora cintato da una staccionata o da un basso muretto, formato da case di famiglie imparentate che qualche volta viene denominato dal patronimico del suo fondatore, come la mahala

³ Vill'er de-Lil-Adam, *Derevnja Knjažnaja Gora*, ZGO OE, IV, 1871, p. 242.

⁴ Gerasimov M. K., *Materialy leksikografičeskie po Novgorodskim govoram*, « Živst. », VIII, 3-4, 1899, p. 405.

⁵ Terent'eva L. N. i Krastynia A. K., *Krest'janskije poselenija i žilišče v Neretskom i Akuistskom rajonach Latvskoj SSR.*, *Mater. Antropol.-etnogr. ekspedicii.*, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXIII, 1954, p. 92.

⁶ Belicer V. N., *Rabota Mordovskoj etnogr. ekspedicii v 1953-1957 gg.*, « Sovetn. », 1958, 4, p. 120.

⁷ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, *SeZb*, XLIII, 1926, p. 376.

⁸ Isljami S., *Semejnaja obščina Albancev v period ee raspada*, « Sovetn. », 3, 1952, p. 126.

Kundjuska di Leskovac⁹ o quella Petrovići della Bosnia¹⁰ o quella dei Bulgari di Bessarabia.¹¹ In turco (ürük) « mahalle » significa rod.¹²

Dove si conserva la tradizione dei villaggi lineari, dove, cioè, le abitazioni non vengono raggruppate a quartieri, ma costruite in fila, la presenza nella località di un solo rod produce la singolarissima forma del villaggio unilatero, formato da un'unica fila di abitazioni serrate su un'unica strada. L'altra fila manca del tutto come se fosse stata spazzata da un uragano. Qualche volta di fronte agli edifici di abitazione, sull'altro lato della strada, sorgono i fabbricati ausiliari, forma che è esistita sia in Polonia¹³ che in Russia,¹⁴ ma che è piuttosto rara e priva di stabilità.

I villaggi unilateri sono frequenti in Russia centrale, nei sette governatorati delle Terre Nere,¹⁵ nei governatorati di Rjazan' e di Vladimir¹⁶ nella Russia settentrionale,¹⁷ nel Poščon'e,¹⁸ ecc. Nel distretto di Dmitrov (governatorato di Mosca) su 319 villaggi, 228 erano su due file (71,5%) e 91 su una sola fila (28,5%).¹⁹ I villaggi unilateri sono rari nel Povol'ž'e²⁰ e anche in Belorussia, dove pare che fossero più diffusi prima del XVIII secolo.²¹

Nel governatorato di Vologda le vie con una sola fila di case si chiamavano « odnostoronki », unilateri, e le proporzioni di una città erano date dal numero delle sue « ulicy » (vie complete, a due file di abitazioni) e delle sue « odnostoronki ». ²² In Slovenia esistono « enostranske » e « dvostranske vasi », villaggi unilateri e bilateri. ²³ Nel Banato la via a doppia fila di abitazioni si chiama « ulica potpuna », e quella a una sola fila « rogalj po polovinu ». ²⁴

In Slovenia il Levec ha potuto, in parte, ricostruire la storia dei villaggi unilateri. Durante i secoli XII-XIV sorsero nel territorio di Ptuj villaggi unilateri, come Prepole in Terniče, Zupečja Ves, Mihovec e Apače o Valpoče, che solo più tardi furono completati con la costruzione della seconda fila di abitazioni. ²⁵ Si tratta di villaggi cosiddetti coloniali, feudi di nobili tedeschi, popolati da coltivatori sloveni chiamati ad abitarne le terre. È probabile che i coloni sloveni vi si trasferissero a gruppi imparentati e che ogni gruppo costruisse perciò

⁹ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 13, 14, 20.

¹⁰ Sadik Ugljen, *Miscellanea*, WMaBH, V, 1897, p. 441.

¹¹ Markov L. V., *Poselenija i žilišče Bolgar-pereselencev v Bessarabii*, KSIE, XXIV, 1955, p. 5. Sulle « mahale » serbe e balcaniche v. inoltre: Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, II, pp. 200, 203; Curić-Hozić O., *Suma, Površ i Zupci u Hercegovini*, SeZb, V, 2, 1903, pp. 1120-1121; Petrović A., *Nar. običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, 1907, p. 375; Jovičević A., *Plavsko Gusinjska oblast*, SeZb, XXI, 1921, p. 453; stesso, *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923, p. 23; Kristić A., *Kreševska čaršija*, « Bilten za prouč. folklor », II, Sarajevo, 1954, p. 361; Cvijić J., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, pp. 175, 221; Lutovac M., *La Metohija*, Paris, 1935, pp. 52, 59.

¹² Novicev A. D., *Tureckie kočevniki i polukočevniki v sovremennoj Turcii*, « Sovetn. », 3, 1951, p. 115.

¹³ Witanowski M. R., *Poszukiwania*, « Wiśta », VII, 1893, p. 169.

¹⁴ Molčanova L. A., *Iz istorii razvitiija poselenij i usadeb Belorusov*, « Sovetn. », 1, 1956, p. 37.

¹⁵ Semenov P. P. i Semenova O. P., *Raspredelenie naselenija Černozemnej oblasti*; Semenov V. P., *Rossija*, SPb, II, 1902, pp. 162-163, 171-174, 176 ss.

¹⁶ Lebedev G. I. i Milonov J. P., *Tipy poselenij Rjazanskoj oblasti*, « Sovetn. », 4, 1950, p. 125 ss.

¹⁷ Edemskij M. K., *O krest'janskich postrojках na Severe Rossii*, « Živst. », XX, 1-2, 1913, p. 95.

¹⁸ Balov A. V., *Očerki Poščon'ja*, EO, XI, 40-41, 1897, p. 190.

¹⁹ Solov'ev K. A., *Žilišče krest'jan Dmitrovskago kraja*, Dmitrov, 1930, pp. 12-13.

²⁰ Busygin E. P., *Etnografičeskie issledovanija materjalnoj kul'tury ruskogo naselenija Srednego Povol'ž'ja*, « Sovetn. », 3, 1954, p. 101.

²¹ Molčanova L. A., *op. loc. cit.*

²² Stepanovskij I. K., *Vologodskaja starina*, Vologda, 1890, pp. 366, 323, 316.

²³ Plešič Sv., *Sistemi poljske razdelitve na Slovenskem*, Ljubljana, 1950, p. 103.

²⁴ Filipović M. S., *Različita etnološka gradja iz Jarkovca u Banatu*, « Zbornik Matice Srpske », Novi Sad, 1955, p. 5.

²⁵ Levec Vl., *Pettauer Studien*, I, MaGW, XXV, 1898, p. 181 e II, XXIX, 1899, pp. 121, 135, 183.

le sue abitazioni, secondo la tradizione, su una sola fila che si completava col sopraggiungere di un secondo gruppo. In Russia esiste l'esempio di villaggio di Virjatin, nel governatorato di Tambov, che, costruito originariamente su una sola fila, fu completato nella seconda con l'arrivo di nuovi immigrati.²⁶ In Slovenia avveniva che due villaggi unilateri limitrofi e anche (pare) le due file di un medesimo villaggio, prendessero e conservassero nomi distinti, come Prepole in Terniče, Sela in Borislovci, Loka in Rošnja, oppure si distinguessero in Alti e Bassi, come Zgornje Hoče e Spodnje Hoče, Zgornji Breg e Spodnji Breg, Zgornje Jablane e Spodnje Jablane, così Hajdin e Pleterje,²⁷ Sgornje, Srednje e Spodnje Bitnje, villaggio unilaterale presso Skofja Loka.²⁸

Sono centinaia e centinaia i punti abitati slavi che conservano nel toponimo il ricordo di un'antica separazione in Alti e Bassi. Secondo Jireček, la župa serba prendeva nome per lo più da un fiume (Lepenica, Rasina, Lagomira, Toplica, Crmnica) ed era « spesso divisa dal fiume in due parti, nel senso del fiume o della valle ».²⁹

Nei dintorni di Cracovia villaggi particolarmente piccoli erano formati da un « górný koniec » e un « dolny koniec », da un quartiere alto e uno basso.³⁰

In Montenegro e nella Visočka Nahija, dove questi toponimi di « alto » e « basso » sono particolarmente frequenti, la spiegazione idrografica o altimetrica sembra spesso impropria. Il più antico nucleo dei Vasojevići si chiamava « Lijeva Rijeka » (fiume o riva sinistra) o Gornji Vasojevići.³¹ I Kovačići presero il nome di Veliki e Mali (grandi e piccoli) e di Gorni e Dolni (alti e bassi), dopo la divisione.³² A Jasika, quando si cominciò a costruire sulla riva sinistra della Srnjanska Reka (affluente di destra della Morava), i vecchi abitanti chiamarono il nuovo abitato Novo Selo e meno frequentemente Donji Kraj, paese basso. La parte invece a destra del fiume si chiamò Gornji Kraj e non Staro Selo.³³ Sembra che « alto » significhi antico o indigeno (Gornje Vasojevići) rispetto a un « basso » più recente e forestiero. Infatti in Montenegro i Gornje Pješevci si considerano discendenti di un antenato dei Gruda, mentre i Donje Pieševci sono degli uscocchi, dei fuggiaschi di varia provenienza.³⁴ In Serbia è la tensione tra gli « starinci » (vecchi abitanti, alti) e i « došljaki » (sopraggiunti, bassi). Questi appellativi dati a gruppi di indigeni e di immigrati sono diffusi un po' in tutti i continenti (Africa, Nuova Guinea, America settentrionale, ecc.). Quando i due gruppi, dapprima ostili, si conciliano e cominciano a legarsi in matrimoni, gli appellativi di Alti e Bassi passano a distinguere le due metà esogamiche dell'abitato.³⁵ Alti e Bassi si chiamavano le due metà esogamiche dei Sioux Winnebago; « wangeregi » (quelli in alto) e « managi herera » (quelli della terra). Anche le fratrie si dividevano in Alta e Bassa.³⁶ In Inferiori e Superiori erano divisi

²⁶ Šmelev N. V., *Material'naja kul'tura sela Virjatina*, KSIE, XXI, 1954, p. 3.

²⁷ Levec VI., *op. loc. cit.*

²⁸ Plešič Sv., *op. cit.*

²⁹ Jireček C., *Geschichte der Serben*, Gotha, 1914, p. 115; stesso, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien », Bd. LVI, 1912, p. 3; Deržavin N. S., *Die Slawen im Altertum*, Weimar, 1948, p. 65.

³⁰ Wróblewski T., *Budownictwo ludowe w pracach O. Kolberga*, « Lud », XLII, 1956, pp. 123-124.

³¹ Vesović R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935, p. 118.

³² Bogišić B., *Zbornik*, p. 12.

³³ Milić-Krivodoljanin B., *Razvitak seoskog naselja Jasike, srez rasinski*, GzMS, X, 1955, p. 10.

³⁴ Šobajić P., *Bjelopavlovići*, SeZb, XXVII, 1923, p. 357.

³⁵ Baumann H., *P. W. Schmidt und das Mutterrecht*, « Anthropos », LIII, 1958, pp. 223-224.

³⁶ Haeckel J., *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern*, « Anthropos », XXXII, 1937, p. 797 e p. 798.

i Dakota Yanktomai e i Sitchanga.³⁷ In Bassi e Alti i Palikur, bororo del Rio di Garças.³⁸ I Singphos (o Jingpaw), Kaceni dell'Assam, si dividevano in « kakoo » (da « kha khu », sopra la riva) in opposizione a « kha num », sotto la riva, e in Birmania prendevano il nome di « superiori » (overlords) i componenti del clan che, nel gioco dell'esogamia asimmetrica, davano spose ad un altro clan senza poterle ricevere da esso, come a Sokyrnica (per esempio) i Banjas rispetto ai Ganyk.³⁹

In realtà, Alti e Bassi non sono termini geografici, e nemmeno sempre cronologici, ma per lo più convenzionali per distinguere le due metà esogamiche di una comunità, come gli Hurin (Lower) e gli Hanan (Upper) di Cuzco (Perù) e di Opatá (Messico), o l'Upstream e il Downstream della California.⁴⁰

Stesse divisioni possono produrre nomi analoghi in diverse parti del mondo, talora a grandi distanze, e le favole con cui più tardi si giustificano questa separazione e questi nomi si rassomigliano a tal punto che si stenta a credere che abbiano potuto nascere indipendentemente l'una dall'altra. I Durmici di Dobuj, nella Visočka Nahija, avevano per antenati due fratelli che si divisero andando ad abitare uno a Dobuj Alto e l'altro a Dobuj Basso, e litigano a causa di un ruscello, accordandosi infine di utilizzarne le acque a turno per una settimana.⁴¹ Nell'arcipelago di Solor due fratelli nemici, Demon e Padzi, litigano a loro volta per decidere chi debba per primo attingere acqua ad un ruscello.⁴² Si può trovare il medesimo mito, a due riprese, in Nuova Caledonia.⁴³ In latino « rivales » proviene da « rivus », per le contestazioni sull'uso dell'acqua di irrigazione.⁴⁴ I Kirghisi credono di provenire tutti da due fratelli, « on » e « sol », o da due nipoti, « ung » (destra) e « sol » (sinistra).⁴⁵ Demon e Padzi sono figli di due sposi-fratelli che rivaleggiano per la conquista della mano di una sorella, come Vuk di Dukla in una leggenda montenegrina che, inseguendo la sorella, la costringe ad uccidersi in un luogo chiamato ancora oggi Zeta perché Vuk divenne genero (zet) della Terra.⁴⁶ Trivko, l'antenato dei Rovci di Duboko (Erzegovina) uccide un gabbelliere turco con un pane affatturato e, fuggendo dopo il delitto, è costretto ad abbandonare una sorella zoppa, Žiža, dalla quale trarranno origine gli Žižici. Il Kulišić non ha incontrato difficoltà a segnalarci il medesimo pane affatturato e la medesima sorella zoppa in un mito delle isole Trobriand.⁴⁷

Questi richiami che si rispondono da un angolo all'altro della terra hanno, nella loro precisione, qualche cosa di misterioso. Non vi è dubbio che essi si producano tra ambienti di un medesimo clima culturale (fratelli antenati delle moieties, incesto in ambiente esogamico, ecc.).

Un villaggio unilaterale, formato da un solo rod, non può osservare la regola esogamica che

³⁷ Haeckel J., *op. cit.*, p. 816.

³⁸ Haeckel J., *Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika*, ZfE, LXX, 1938, pp. 436, 439.

³⁹ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass. 1954, pp. 21-42, nota 24, 256.

⁴⁰ Olson R. L., *Clan and Moiety in Native America*, « Univ. of California, Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology », XXXIII, 1933, pp. 368, 375, 400.

⁴¹ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, SeZb, XLIII, 1926, p. 511.

⁴² Arndt P. P., *Demon und Padzi, die feindlichen Brüder des Solor-Archipel*, « Anthropos », XXXIII, 1938, p. 23.

⁴³ Guibert J., *Dualisme et structure du contrôle social en pays Cànala, Nouvelle-Calédonie*, « L'Homme », II, 2, 1952, pp. 58, 66.

⁴⁴ Meillet A., *Esquisse d'une histoire de la Langue latine*, Paris, 1933, p. 118.

⁴⁵ Aristov N., *Opyt vyjasnenija etničeskago sostava Kirgiz-Kazakov bolšoj ordy i Karakirgizov*, « Živst. », IV, 1894, pp. 429-430, 455.

⁴⁶ Ivanišević J. F., *Die « Trešnjevke gradine » und die « Vukova medja »*, WMaBH, III, 1899, pp. 655-657.

⁴⁷ Luburić A., *Drobnjaci plemo*, Beograd, 1930, pp. 217-218; Malinowski Br., *Sex and Repression*, trad. ital., Torino, 1950, p. 124.

alleandosi a un altro villaggio unilaterale a nozze patrilocali.⁴⁸ Sorgerà così un'esogamia di villaggio che potrà durare per conservazione e in forza dell'obbligo cognatizio anche dopo che il villaggio sia divenuto bilineare. Esogamia di villaggio regnava ancora nel secolo scorso in numerose regioni periferiche della Grande-Russia, nei governatorati di Olonec, di Simbirsk, nel distretto di Šadrinsk (Kurganskaja oblast'), nel territorio del Don e, secondo il Bogišić, anche nei governatorati di Tver e di Perm'.⁴⁹ Si chiamava « otdavannica » la ragazza data a marito in un altro villaggio.⁵⁰ L'alleanza matrimoniale tra due villaggi unilaterali e contigui può avere contribuito alla conservazione dei due toponimi anche dopo che i villaggi ne formarono uno solo o a considerare come doppio un villaggio con un solo nome.

Che un rod emigrasse isolato era un'eccezione. Di gran lunga più frequente è la presenza di due o più rod nel medesimo villaggio. A Sokyrcnica i rod erano cinque, ma a Saldoboš, nel medesimo distretto di Chust, ve n'erano originariamente solo due: i Salij e i Doboš. Se a Saldoboš regnava (come è probabile) l'esogamia di rod e l'endogamia locale di Sokyrcnica, i Salij dovevano prendere spose dai Doboš e i Doboš dai Salij come a Iljino Polje i Leženići e i Krešići e a Duboka i Bartulovići e gli Juračići.

Saldoboš, Iljino Polje e Duboka dovevano essere dei villaggi relativamente piccoli a confronto di Sokyrcnica e di altri stanziamenti di gruppi parentali. Le tradizioni slave concernenti il villaggio (luoghi di danza e di riunione, contrasti tra i quartieri, riti di protezione dell'abitato, ecc.) fanno supporre che, in origine, i punti abitati fossero piccoli, e anche molto piccoli. La natura stessa del nesso culturale che teneva armonicamente uniti gli abitanti di un medesimo villaggio non avrebbe potuto legare una popolazione più numerosa.

Al principio del secolo le Terre Nere della Russia centrale, con 14.500.000 abitanti contavano non meno di 38.000 villaggi, numero enorme che si spiega con le loro piccole proporzioni. I villaggi piccoli contavano 150-200 abitanti i più grandi 600. La media si aggirava sui 400 abitanti per villaggio.⁵¹

In Belorussia e nella Russia del nord e del nord-est i terreni erano senza confronto meno fertili e i villaggi dovevano essere, per lo più, ancora più piccoli, per cui la media nazionale degli abitanti per villaggio deve essere calcolata più bassa di quella delle Terre Nere. In Belorussia erano rari quelli che contavano più di 20 case, specialmente nella regione di Vitebsk.⁵² Nel Pošechon'e, i villaggi avevano per lo più 15-20 case, e rari erano quelli con 20-30 case.⁵³ Nel 1880 il Dixon rilevava che « l'impero russo, quasi unicamente composto di villaggi, annovera circa seicentomila preti di parrocchia, ciascuno dei quali è centro di un gruppo di abitanti ». ⁵⁴

Nella vasta area dell'izba e del villaggio su strada, vi è un'altra caratteristica che distingue l'abitato grande-russo, belorusso, polacco e lusaziano da qualsiasi altro abitato d'Europa, ed è la sua assoluta uniformità. Sia esso formato da dieci o da cento case, l'aspetto ne sarà sempre il medesimo. Nella sua forma originaria ed antica, le case, disposte su due file parallele, sono serrate e perfettamente allineate sul filo della strada, con ingresso dal lato corto e simmetricamente opposte, veranda contro veranda. Le abitazioni sono così ravvicinate che nel

⁴⁸ Murdock G. P., *op. cit.*, p. 217.

⁴⁹ Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenij*, Moskva, 1878, p. 113; Bogišić B., *Zbornik*, pp. 62, 63.

⁵⁰ Gerasimov M. K., *Materialy leksikografičeskie po Novgorodskim govoram*, « Zivst. », III, 3-4, 1899, p. 396.

⁵¹ Semenov P. P. i Semenova O. P., *op. cit.*, pp. 111-113.

⁵² *Očerki Belorussii*, in: *Geografija Rossii v očerkach i kartinach*, a cura di N. Malinin, Moskva, 1887, I, p. 380.

⁵³ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XL-XLI, 1-2, 1889, p. 188.

⁵⁴ Dixon W. N., *La Russia libera*, in: *La Russia*, a cura di A. De Gubernatis, Milano, 1880, p. 236.

governatorato di Vladimir (distr. di Jur'ev) arrivano a toccarsi, « čto dom primykaet k domu ». ⁵⁵ « Dal tuo tetto piove sulla mia staccionata, e dal mio sulla tua », si diceva nel distretto di Dmitrov. ⁵⁶ Non solo tra casa e casa un carro non riusciva a voltarsi, ma talora non poteva passarvi nemmeno un uomo. ⁵⁷ Se ne brucia una, ardon tutte, ma la forza della tradizione è così grande che i contadini le ricostruiranno nel luogo di prima. ⁵⁸ Un contadino della Nišava (Sumadija) che stava ricostruendo la sua casa, richiesto dall'etnografo perché non avesse scelto un luogo più discosto, si sentì rispondere che non voleva rimanere « senza vicinato ». ⁵⁹

In contrasto con la vicinanza delle case tra loro sta la lontananza dell'altra fila, cioè la larghezza della strada. È normale che la strada di un villaggio misuri 20 metri di larghezza, ma può arrivare a 40 e 60 metri. Quando le abitazioni sono poco numerose (10 o 20 per fila) la strada appare spropositata e prende aspetti quadrati o di piazza. Il villaggio di Żabno, nella regione di Lublin, con circa 80 focolari, era formato (pare) di due villaggi unilateri: le due file delle abitazioni distavano tra loro di 250-450 passi e lo spazio intermedio era percorso da due ruscelli che scorrevano a zigzag. ⁶⁰ Il nome di questa strada in tutte le lingue slave è quello di « ulica », e solo la via tra le due file di case si chiama così, non la strada di comunicazione tra villaggio e villaggio, anche se è più larga della « ulica ». ⁶¹ Le etimologie proposte dai linguisti per « ulica » (luogo cavo, truogolo, flauto, ecc. v. Vasmer, ReW) non sono soddisfacenti da un punto di vista semantico. Tanto più che la « ulica » non è una strada, cioè un luogo di pubblico passaggio, ma uno spazio di separazione tra le due metà di un villaggio e di riunione in speciali festività. ⁶² Avviene anche che la « ulica » non sia una strada di comunicazione tra un villaggio e l'altro, ma una via laterale (droga boczna) e cieca. ⁶³

La « ulica » è spesso a sua volta divisa longitudinalmente da un ruscello o da un fossato centrale (v. fig. 119). Le due metà del villaggio così separate si denominano spesso diversamente e in molte circostanze si comportano come due abitati distinti. In Galizia vi è un Oślawy Czarne e un Oślawy Białe, un Berezów Wyżny e un Berezów Niżny, un Kluczów Mały e un Kluczów Wielki; ⁶⁴ oppure un corso d'acqua, come la Uszwica, divide Borzęcin in una « Wielka strona » e una « Mała strona », ⁶⁵ una strada separa a Borowa il Wielgi Koniec dal Mały Koniec, ⁶⁶ o Czasław in senso proprio e Wzary il quale si divide a sua volta in Dindże e Burdele. ⁶⁷ Il villaggio di Studzianki è diviso in una metà « chłopska » (di coloni) e una metà « dworska », padronale. ⁶⁸ Una « struga » (ruscelletto) separa Koźmin in Koźmin e Siedliski. ⁶⁹

⁵⁵ « Vladimirska gubern. Vedomosti », 1876, 43, 15 ottobre, p. 1.

⁵⁶ Solov'ev K. A., *Žilišče Krest'jan Dmitrovskago Kraja*, « Trudy Muzeja Dmitrovskago Kraja », 6, 1930, p. 15.

⁵⁷ Balov A. V., *Očerki Poščon'ja*, EO, XI, 4, 1897, p. 198.

⁵⁸ Bürgener A., *Pripet-Polessie*, « Peterm. Mitt. », Ergänzungsheft, 237, 1939; Gustawicz Br., *Z życia Seklerów*, « Lud », XV, 1909, p. 316.

⁵⁹ Nikolić V., *Etnološka gradja i rasprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 52.

⁶⁰ Dąbrowska St., *Wieś Żabno i jej mieszkańcy*, « Wiśta », XVIII, 1904, p. 36.

⁶¹ Edemskij M. N., *O krest'janskich postrojках*, « Živst. », XXII, 1-2, 1913, p. 95; Ljubidrag N., *Pridvorska Kaznačina u Konavlima*, ZbNž, VIII, 1903, p. 104.

⁶² Edemskij M. N., *op. loc. cit.*

⁶³ Zaborski B., *O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu*, PAU, Prace, I, 1927, p. 26.

⁶⁴ Schneider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XII, 1906, p. 284.

⁶⁵ Mátýás K., *Ludowe nazwy miejscowe w powiecie brzeskim w Galicyi*, « Lud », X, 1, 1904, p. 314.

⁶⁶ Świętek Jan, *Borowa*, PAU, Mater., VII, 1904, p. 88.

⁶⁷ Udziela S., *Opis wsi w Galicyi*, PAU, Mater., VI, 1903, p. 68.

⁶⁸ Staniszevska Z., *Wieś Studzianki*, « Wiśta », XVI, 1902, p. 162.

⁶⁹ Karliński, *Koźmin*, « Wiśta », XV, 1901, p. 489.



119

Fig. 119. Villaggio a ruscello centrale, Suprany in Polonia (da Haberlandt, in Buschan).

Il villaggio di Husów (Łancut) è partito in una Górna wieś e una Dolna wieś dal corso di un ruscello.⁷⁰ A Istebna, tra i Gorali di Slesia, la popolazione si divide in « dziedziny » (ereditari) e « zaolziany », al di là della Olza; i due gruppi si tengono separati anche in chiesa. Gli « zaolziany » sono, naturalmente, degli immigrati.⁷¹

In Russia Malaja Budugošča e Bol'saja Budugošča sono separate dal corso della Pčevza nel distretto di Tichvin.⁷² Esiste un Verchnyj Konec e un Nižnyj Konec nella Sloboda Gagary, nella regione di Tjumen'⁷³ e nel villaggio di Dedinova nel governatorato di Rjazan'.⁷⁴ Il villaggio di Kadnikovo si divide in Kadnikovo in senso proprio e Borisovo.⁷⁵ Nel governatorato di Nižnij Novgorod, Borisovo era diviso in due metà da un profondo « ovrag » (fenditura del loess) con una chiesa nella « Vostočnaja Storona » (lato orientale) e una nella « Zapadnaja » o occidentale.⁷⁶ Lopatkina e Roždestvensk nel governatorato di Simbirsk, separate da un ruscello, formano un unico villaggio.⁷⁷

In Serbocroazia a Šušnjevo Selo una strada separa Lalić da Pavličevo Brdo.⁷⁸ Jarkovac, nel

⁷⁰ Badura N., *Husów, wieś powiatu łancuskiego*, « Lud », IX, 1, 1903, p. 6.

⁷¹ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, pp. 124-125.

⁷² Peretc V. N., *Derevnja Budugošča i eja predanija*, « Živst. », IV, 1894, p. 75.

⁷³ Zobnin F., *Iz goda v god*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 61.

⁷⁴ Mendel'son G. I., *Iz nabljudenij v Zariajskom uezde, Rjazanskoj gub.*, EO, XI, 1891, p. 381.

⁷⁵ Stepanovskij I. K., *Vologodskaja starina*, Vologda, 1890, p. 428.

⁷⁶ Dobroztakov T. A., *Selo Borisovskoe*, « Nižgorodskij Sbornik », VI, 1897, pp. 190, 193, 197.

⁷⁷ Makarenko A., *Kanun po Simbirskim selenijach*, « Živst. », XVI, 1907, p. 189.

⁷⁸ Božičević Ju., *Običaji u Šušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, V, 1900, p. 161.

Banato è divisa in due « polovine » o metà: la « polovina Kaljužani » e la « polovina Sefkerimi »⁷⁹ e nella Visočka Nahija Dobuj Gornji e Dobuj Donji, Mostre Gornje e Mostre Donje sono separati da un ruscello e da un torrente.⁸⁰

In Belorussia, in caso di moria del bestiame, i due « koncy » o quartieri del villaggio accendono il « fuoco vivo » (per frizione) separatamente, ciascuno per proprio conto⁸¹ ed è normale che le ragazze dei due quartieri si radunino per le danze in due gruppi, alle due estremità delle file di abitazioni.⁸² Nel governatorato di Novgorod il villaggio di Charlušina era formato di due villaggi, Charlušina e Fedorova, ciascuno con una propria casa per le veglie della gioventù;⁸³ due « posidelki » (stesso significato) aveva anche la Sloboda Gagary.⁸⁴ A Berezovka, nel governatorato di Saratov, le ragazze del quartiere Radyševčina festeggiavano il « semik » (Pentecoste) a parte.⁸⁵ Nella Poglizza vi sono santi venerati solo da una metà del villaggio: il quartiere alto o orientale (gornji dija) festeggia S. Antonio, e quello occidentale (zapadna strana) S. Fabiano.⁸⁶ A Gagary, sulla Nica (governatorato di Tjumen) i due « koncy » o quartieri chiamano « svoi », propri, gli abitanti del loro quartiere, e « končanskje » quelli dell'altro « konec »;⁸⁷ nel governatorato di Jenissej, in situazione analoga, i rispettivi abitanti si chiamano « pogoščenski » (abitanti del « pogost ») e « zarečenski », al di là del fiume.⁸⁸ Nei dintorni di Gomel' le ragazze di una metà del villaggio cantano canzoni diverse da quelle dell'altra metà. « Noi non conosciamo, dicono, quelle canzoni. Sono canzoni "slobodžane" (della "sloboda") e noi siamo "končane" ». Chiamano anche se stesse « tabočane » (da « bok », fianco, riva) perché abitano al di qua (o al di là) del ruscello o del fosso che separa una parte del villaggio dall'altra.⁸⁹ Nei villaggi del governatorato di Kiev attraversati da un corso d'acqua, ogni metà seppellisce i propri morti in un suo cimitero al di qua o al di là del fiume.⁹⁰ In Slovacchia gli Alti e i Bassi (pol. « górni » e « dolni ») sono chiamati rispettivamente « del luogo » e « vicini » (pol. « miescovi » e « sąsiedzi »).⁹¹

Queste separazioni si mantennero per lunghi secoli anche in città. L'antica Novgorod era divisa in due metà: una « polovina Sofijska » (dalla cattedrale di S. Sofia) con tre « koncy », e una « polovina Torgovaja » (del mercato) con due « koncy ». Ogni « konec » formava una comunità a sé, con una propria amministrazione e un proprio starosta.⁹² Secondo il Maksimov i « koncy » non erano più propriamente delle vie, ma dei gruppi di abitati, delle

⁷⁹ Filipović M. S., *Različita etnološka gradja iz Jarkovca u Banatu*, « Zbornik Matice Srpske », Novi Sad, 1955, pp. 4, 28.

⁸⁰ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, SeZb, XLII, 1926, pp. 468, 518.

⁸¹ Seržputovskij A., *Očerki Belorussii*, III, « Živst. », XVIII, 1909, p. 40.

⁸² Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, IV, pp. 138-139, 170-171.

⁸³ Novožilov A., *Derevenskija « bisedy »*. *Chotenuovskaja v., Novgorodskoj gub.*, « Živst », XVIII, 1909, pp. 67-68.

⁸⁴ Zobnin F., *op. loc. cit.*

⁸⁵ Tereščenko A., *op. cit.*, IV, p. 162.

⁸⁶ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, p. 29.

⁸⁷ Zobnin F., *op. loc. cit.*

⁸⁸ Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar' v etnografičeskom otnošenii, Vostočnoj Sibiri*, ZGO OE, XXXVI, 1913, p. 124.

⁸⁹ Radčenko Z., *Gomel'skija narodnyja pesni, belorusskija i malorusskija*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. XVIII.

⁹⁰ Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 110.

⁹¹ Grabowski Br., *Wystawa etnograficzna w Pradze czeskiej*, « Wiśta », IX, 1895, p. 875.

⁹² Averkiev D., *Sud'ba gospodina Velikago Novgoroda*, in: Semenov P. P., *Živopis. Rossija c.s.*, p. 466. SPb, I, 1881, p. 419.

« slobody ». Sia gli « uličane » che i « končane » eleggevano il loro starosta, si consideravano più legati tra loro che con gli abitanti del « konec » vicino, celebravano feste particolari e deridevano gli abitanti delle altre vie. Divisioni e partizioni analoghe avevano in passato anche Galič, Toržok, Volchov e altre località.⁹³ L'antichità di queste partizioni è provata dalla « Novgorodskaja Sudnaja Gramota » che parla di « koncy », di « ulicy » e di « končanskije ljudi » e « uličanskije ljudi ».⁹⁴

Come a Novgorod, anche a Pskov anticamente il popolo costruiva le case una di fronte all'altra e, in fila (drug protiv druga i rjadom) per non dividersi e vivere in « obščina », comunità. Gli abitanti si chiamavano tra loro « uličany » e più spesso « sosedy », vicini. Ogni ulica era indipendente, con un proprio capo e si radunava nella « ploščad' » (piazza) per discutere gli affari comuni. Nomignoli offensivi e risse erano frequenti tra ulica e ulica. Le feste pubbliche della ulica culminavano in un pubblico banchetto all'aperto. Il Maksimov stesso ha partecipato a questi banchetti intorno al 1850 a Galič, nel governatorato di Kostroma.⁹⁵ In tal modo, nonostante il grande numero delle vie che formavano l'abitato urbano, questi antichi centri russi (e forse, anche polacchi) conservavano nei duplici nomi dei quartieri, delle « poloviny », e delle due parti di una stessa via, l'antica partizione dicotomica dei villaggi, come le antiche città peruviane e messicane sorte allo stesso modo su fondamenti di moieties.

Le rivalità e i combattimenti tra le due metà dicotomiche sono note in etnologia. Le cronache russe ci hanno tramandato il ricordo dei combattimenti mortali che avevano luogo a Novgorod sul ponte che separava la « polovina Sofijska » dalla « polovina Torgovaja », nei quali sopravviveva il ricordo di Perun. Nel villaggio di Ol'sanska Barachianska (Kiev) i giovani delle due metà lottavano a Natale sullo stagno gelato che le separava; una partita di pugilato aveva luogo a Motilovka sul ghiaccio della Stugna che divide il villaggio in due parti; la stessa scena si svolgeva periodicamente a Belaja Cerkov, sul fiume Ros',⁹⁶ a Ust'-Nicy (Tjumen) tra il « Verchnij konec » e il « Nižnij konec » (Zobnin) e tra i « kutki » di Vigonosta, nel distr. di Pinsk (Dovnar-Zapol'skij). A Proszowice (Lublin) il lunedì di Pasqua la gioventù si divideva in due parti, ciascuna col proprio capo, e lottava fino a tarda sera presso la chiesa della Trinità per cacciarsi reciprocamente dal luogo. L'uso durava da tempi immemorabili.⁹⁷

Le divisioni binarie, difficili a conservarsi nelle città, appaiono più evidenti nelle festività religiose dei piccoli villaggi mordvini: alla mietitura annuale del grano lasciato in piedi per i morti veniva invitata « la metà degli abitanti del villaggio »; a Večkanino vi erano due feste di fratrie femminili, una per ciascuna delle due metà del villaggio.⁹⁸ In onore di Ul'če-paz, il Dio della strada, il capo di casa di una via (ulica) o di una fila di case (porjadok) preparava la birra, mentre il capo di un'altra ulica o « porjadok » faceva altrettanto.⁹⁹ Nel villaggio di

⁹³ Maksimov S., *Goroda Ozernoj oblasti, Očerki VIII*, in: Semenov P. P., *Živopis. Rossija c.s.*, p. 466.

⁹⁴ Grekov V. D., *Krest'jane na Rusi*, Moskva, 1952, I, p. 475.

⁹⁵ Maksimov S. V., *Krylatye slova*, Moskva, rist. 1955, pp. 18-22.

⁹⁶ *O kulačnyh bojach v Kievskoj gubernii*, IoAIE KU, XII, 1, 1894, p. 58, n. 2.

⁹⁷ Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1884, p. 235.

⁹⁸ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, pp. 90, 386.

⁹⁹ Postnikov A., *Verovanija i kul't Mordvy (Erzi) s. Sabančeva, Alatyr'skago u., Simbirskoj gub.*, IoAIE KU, XI, 4, 1893, p. 382.

Skalftima per l'aratura femminile di primavera e la prima uscita del bestiame al pascolo si celebrava una festa in onore di Kor-ava o di Paks-ava. La padrona dell'ultima casa di una fila di abitazioni preparava esternamente il tavolo e accendeva candele davanti alle icone intorno alle quali si radunavano gli anziani di quella data fila, « dannago porjadka ». ¹⁰⁰ Dopo la festa della « cacciata del diavolo », le donne ceremisse si invitavano reciprocamente a bere la birra nelle rispettive case, e lo facevano alternativamente una volta al di qua e una volta al di là del fiume. Certe volte « i due villaggi » si riunivano per presentare offerte in comune, e allora le preghiere venivano rivolte in nome della « gente dei due villaggi ». ¹⁰¹

I nomi che nelle diverse lingue slave prendono i quartieri del villaggio sono molto istruttivi. Il russo chiama « rjad » o « porjadok » (fila, rango) ¹⁰² la singola fila delle abitazioni, e « porjadki » la doppia fila. Anticamente « kon » aveva il medesimo significato, e « konec » non era che il « kraj kona », l'estremità del « kon », passato poi a indicare l'intera fila delle abitazioni. ¹⁰³

Il gr. russo « konec » è ricco di significati. Il primo che gli dà il Dal' è quello di « spazio in lunghezza », il secondo di « parte o contrada di città » e nel governatorato di Vjatka di « ulica ». Fuori dei significati topografici, « konec » indica nello stesso tempo il principio e la fine di cosa che, evidentemente, ha due estremità (v. serbo « konac », refe). Si parla anche di un « konec doma », « konec » della casa, per indicare la metà padronale o servile, riscaldata o non riscaldata dell'abitazione. ¹⁰⁴

Il terzo termine russo per indicare la fila delle abitazioni, « storona », lato, è largamente diffuso presso tutti gli Slavi. Il russo dice: « moe delo storona », m'interesse del mio lato, cioè non mi curo dei fatti altrui. È la « svacha », la mediatrice di matrimoni, che loda in Russia la « storona » forestiera (odna svacha cužu storonku chvalit) perché è nell'altra « storona » che abita la sposa o lo sposo, e lei stessa ne proviene. Nella Poglizza il singolo quartiere o « kraj » del villaggio si chiama « strana »: « jedan i drugi kraj zove se strana », ¹⁰⁵ ma pare che si tratti di non più di due quartieri. Infatti a Samobor la riva del ruscello che attraversa il villaggio si chiama « strana »; si dice « s ove strane, s one strane, na drugoj strani » ¹⁰⁶ e « onostranci », dell'altra riva, si chiamavano presso Višegrad gli abitanti al di qua della Drina. ¹⁰⁷

In Polonia si dice « ta strona wsi », questo lato del villaggio, e « tamta strona wsi », quel lato del villaggio, si intende di un villaggio che ha solo due « strony ». ¹⁰⁸

Non diverso e altrettanto diffuso è il valore di « kraj », intaglio, orlo, regione, riva di un corso d'acqua e quartiere di villaggio. In serbocroato « kraj » è il termine più usuale per contrada di un abitato. In Slovenia si dice « onkraj potoka, onkraj groba », al di là del

¹⁰⁰ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 314.

¹⁰¹ Beke Ö., *Texte zur Religion der Osttscheremissen*, « Anthropos », XXIX, 1934, p. 708.

¹⁰² V. pol. « rzęd » e « rzędówka », fila e villaggio in fila, ted. Reihendorf.

¹⁰³ Fomin A., *Rospis slov i rečenij iz ostatkov drevnago rossijskago jazyka v Dvinskoj strane*, « Živst. », X, 3, 1900, p. 448.

¹⁰⁴ Terent'eva L. N. i Krastynja A. N., *op. cit.*, p. 102; Wisnjauskajta A. I., *Litovskaja krest'janskaja sem'ja, Mater. Balt. ekspedicii g. 1952*, Moskva, 1954, p. 68; Looirts O., *Der heilige Georg in den russischen Volksüberlieferungen Estlands*, Berlin, 1955, p. 109.

¹⁰⁵ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, VIII, 1903, p. 199.

¹⁰⁶ Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 11.

¹⁰⁷ Lilek E., *Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 215.

¹⁰⁸ Burszta Jo., *Zagadnienie « nawsia » w osadnictwie wiejskim*, « Lud », XLI, 1954, pp. 286-287.

ruscello, al di là del fossato, e « onkrajnji » chi abita al di là (Pleteršnik). Nel Carso esiste anche la voce « tokraj », al di qua.

Ena pička mi pôje
sam ne vem kje,
na unem kraju Ljubljance...
na vunkraj Ljubljance

(Un uccello mi canta / non so dove, / su quella riva della Ljubljanica... / nell'altra riva della Ljubljanica).¹⁰⁹

Nello Statuto della Poglizza « kraj » è la riva di un ruscello o di un corso d'acqua: « po kraju rike ali tekučice ». In polacco « krajan » è il coinquilino o il parente.¹¹⁰ Con lo slavo « kraj » ha perfetta corrispondenza semantica il lituano « krāštas », tutt'e due probabilmente dal medesimo radicale *(s)ker - tagliare, corrispondenza lessicale che pare dover risalire in qualche modo a una comunità balto-slava.¹¹¹ In Belorussia, in Volinia e presso i Serbi lusaziani invece di « kraj » si trova anche « bok », fianco, col valore di riva e di « storona », lato. La nuova sposa sente nostalgia del suo « bok » nativo:

Tatjana vodu brala
v svoj bok naglidala

(Tatjana attingeva acqua, / guardava alla sua riva),¹¹² o piange guardando al suo « bok »;

Plakala molodaja
u svoj bok pogladaja

(Piangeva la sposa / guardando alla sua riva).¹¹³

In Belorussia « pobyč » significa « po bokam », cioè « rjadom », in fila.¹¹⁴ In ucraino « potobjičnji » è chi abita dall'altra parte.¹¹⁵ In Volinia l'innamorata invita l'amato a venire da lei dall'altro « bok »:

Z tamtoho boka peredaj sia do mene

(Dall'altra riva vieni da me).¹¹⁶

Nelle nozze lusaziane si va ad invitare i vicini di ambedue i fianchi o lati, « na hoba dwa boka ». ¹¹⁷ In Croazia « bok » si trova in toponimi della Poglizza: Kozarački Bok, Crveni

¹⁰⁹ Strekelj K., *Slovenske narodne pesmi*, Ljubljana, IX, 1905, p. 287.

¹¹⁰ Saloni A., *Lud rzeszowski*, PAU, Mater., X, 1908, p. 336.

¹¹¹ Minissi N., *Lituano « krāštas », slavo « kraj »*, « Rsl. », IV, 1956, pp. 1-2.

¹¹² Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnografičeskij Sbornik*, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894, p. 161.

¹¹³ Radčenko Z., *Gomel'skija nar. pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. 106.

¹¹⁴ Dobrovol'skij V. N., *op. cit.*, p. 707.

¹¹⁵ Onatskyj E., *Diz. ucr.-italiano*.

¹¹⁶ Kolberg O., *Wotyń*, Kraków, 1907, p. 190.

¹¹⁷ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- u. Nieder-Lausitz*, Grimma, II, 1843, p. 241.

Bok, Ivanjski Bok, Zabarski Bok, come « breg », riva, in Slovenia: Sgornji Breg, Spodnji Breg.¹¹⁸

Sia nel significato di fianco che in quello di riva, « bok » ha necessariamente un valore binario o duale: vi sono sempre due fianchi e due rive e non più di due.

Questo significato diviene ancora più chiaro in un'altra voce slava di impiego comune per indicare i quartieri del villaggio: « pol », metà. Il russo « pol » ha il valore di « storona » e di « bereg »; « обонъпол'нъ » significa chi abita su questo lato, « potustoronnyj » (Preobraženskij). A Volchov si diceva « si storona » e « ona storona », a Novgorod col medesimo significato « on pol » e « si storona ». Si dice « oba poly » (ambidue le metà), per dire « utrimque » (Miklosich, *Lex.*).

In Poznanja lo spazio tra le case della ulica allargata a fuso (ted. Anger, pol. nawsie) si chiama anche « półwieś », metà villaggio. Si hanno di conseguenza doppi villaggi o doppie parti di villaggio, come Półwiesek Stary, Półwiesek Nowy, Półwiesek lubstowski.¹¹⁹

Il polacco « połać » (da « poleć »? v. ant. slavo « plat' », latus, polovina in Preobraženskij) è « una fila di case che forma la metà di una via » (Linde), per cui esiste un « połać » di destra e uno di sinistra.¹²⁰ In sloveno la « strešna plat » è lo spiovente del tetto che, evidentemente, in antico ne aveva solo due poiché si chiama « plat » il battente di una porta (Pleteršnik) e « ženska plat » e « moška plat » i lati delle donne e degli uomini in chiesa.¹²¹

La voce « pol » è rappresentata, secondo il Popov, in tutte le lingue slave, in tutte le lingue iraniche (v. bragui « phelú », col significato del russo « bok » e « storona », neopers. « pahl », afg. « pele »), in tutte le lingue ugrofinniche (mordvino mokša « pjale », erza « pel' », mari « pelak », komi « pöl », mansi « pal », lapp. « pele », liv. « puol », est. « pool », finn. « puoli », mag. « fél », ecc.), in tutte le lingue samojede (sel'kup « pēlaek, pelael, ecc.).¹²² I Ketì del Jenissej, divisi in due fratrie esogamiche chiamano « chotpel » la singola fratria, da « chot » gente e « pel » metà. Aiutarsi reciprocamente nei lavori si esprime con la voce « pelytko », letteralmente « completare la metà »,¹²³ come il polacco « wspólnie », insieme, letteralmente « ambedue insieme ». La moiety degli Osoge (Sioux) ha il nome di « vegač », cioè di parte di cui si abbisogna per formare un tutto.¹²⁴

Il Vasmer distingue un « pol I », imparentato con l'antico indiano « phálakam », spezzare in due, e un « pol II » per il quale segnala solo il corrispondente albanese « pal'ε », rinviando a Jokl. Ma Jokl fa risalire il « pal'ε » albanese all'antico indiano « phálati », cioè a « pol I ». Il Kiparsky si richiama a questa etimologia anche per lo slavo « pol II ».¹²⁵

La presenza di un radicale « p-l- » in famiglie di lingue così diverse, dal Pamir, al Jenissej, alla Lapponia e all'Oder, rende pressoché impossibile, secondo il Popov, risalire alla forma

¹¹⁸ Ivanišević Fr., *op. cit.*; Levec Vl., *op. cit.*

¹¹⁹ Pracki W., *Gwara śląska*, « Lud », XIV, 1908, p. 90.

¹²⁰ Linde, *Słownik*; Matusiak S., *Das Volksleben der Polen*, Die oesterr. Monarchie, Galizien, Wien, 1898, p. 268.

¹²¹ Lettera del dr. M. Matičetov del 6-XI-1956.

¹²² Popov A. I., *Iz istorii leksiki jazykov vostočnoj Evropy*, Leningrad, 1957, pp. 37-39.

¹²³ Prokof'ev E. D., *K voprosu o social'noj organizacii Sel'kupov*, « Sibirskij etnogr. Sbornik », I, 1952, p. 104.

¹²⁴ Müller W., *Der Mythos heute und die Wissenschaft von gestern*, « Antaios », IV, 6, Stuttgart, 1963, p. 504.

¹²⁵ Vasmer, REW; Jokl N., *Studien zur albanischen Etymologie und Wortbildung*, « Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. Wien », Philos.-hist. Klasse. Bd 168, Abb. 1, 1911, p. 66; Kiparsky, *The Earliest Contacts of the Russian with the Finns and Balts*, « Oxford Slavonic Papers », III, 1952, pp. 67-79; Filin F. P., *Obrazovanie jazyka vostočnyh Slavjan*, Moskva, 1962, p. 132.

originaria. Se vi si includono le voci del tipo del latino « duplex », il campo del radicale si estende quasi all'infinito.

In Eurasia l'area del « pol » pare coestensiva di strutture sociali a moieties che sono del tutto chiare e ben conservate ancora presso i Sel'kupy e i Keti. Ma anche se queste moieties dovessero essere state patrilinee, come ritiene l'Olson, esse richiedono la presenza di due gruppi separati e severamente esogamici, struttura che non pare conciliabile con quella indoeuropea.

La Slavia appartiene con pienezza e integralmente all'area del « pol ».

La maggior parte dei nomi dei quartieri del villaggio slavo indicano dunque la parte di un villaggio che ne ha solo due. Il valore semantico di questo gruppo di voci non lascia dubbi in proposito. A parte « pol », « polovina », « polač » e « plat », che sono trasparenti, « bok » e « kraj » conservano in russo l'antico duale: « boká » e « krajá ». ¹²⁶ Mettendo in relazione questi significati con la forma topografica dell'abitato slavo, si giunge alla conclusione sicura che il villaggio slavo era originariamente formato di due mezzi villaggi, di due metà indipendenti e legate da relazioni di vicinato.

Tra i pol'acchi della Dvina « dopo la fine del trattenimento nuziale "in questo konec", cioè nella casa della sposa, tutti gli invitati si portano "nell'altro konec", cioè nella casa dello sposo ». ¹²⁷ Se « konec » ha qui il significato (russo) concreto e topografico, sposo e sposa appartengono a due « koncy » diversi. In Poznanja non vi è dubbio, per esempio, che « krajna » ha questo significato. Dopo le nozze si dice: « Wędrowała para gołębi z jednej krajny do drugiej », « è volata una coppia di colombi da una "krajna" all'altra ». ¹²⁸ In Małopolska si dice: « Co strona to żona », « tale il lato tale la moglie, ogni lato ha la sua moglie ». ¹²⁹ Per quanto laconica e qualunque sia il senso odierno di questa locuzione, essa doveva significare in origine che si era tenuti a prendere la « żona » in una certa « strona ». Un proverbio lituano è, se si vuole, altrettanto enigmatico. Esso dice: « Jannikio kas grinče, tai motyna, kas šalis, tai pati ». Nella traduzione russa del Ginken il proverbio suona: « Čto (ni) chižina, to i mat', čto (ni) storona, to (i) žena », cioè: tale la capanna, tale la madre, tale il lato (šalis, storona), tale la moglie. ¹³⁰ Moglie e « storona » sono così strettamente legate come madre e casa. Come non si abita in una casa diversa da quella della propria madre, così non si prende moglie al di fuori di una certa « storona ».

Nei numerosi villaggi slavi provvisti di un corso d'acqua, il ruscello non scorre su uno dei lati, ma al centro della strada che ne viene divisa in due nastri paralleli (fig. 119). Di qui le voci « kraj » e « bok » dati alle metà così separate. Invece di un ruscello può essere un fosso d'acqua piovana. Un ponte, talora una semplice asse, permette di varcarlo (v. figg. 120, 121, 125, 126). Ma passare il ruscello sul ponte, in barca o a guado, significa maritarsi. In Russia « perevodit' čerez mostik » vuol dire « uxorem ducere ». ¹³¹ Alla vigilia delle nozze la sposa grande-russa prende un bagno presso dei vicini, ma questi vicini « devono » abitare

¹²⁶ Soboleckij A. S., *Lekcii po istorii russkago jazyka*, Moskva, 4, 1907, p. 218.

¹²⁷ « Po zakonczaniu zabawy weselnej w "tym końcu" tj. w domu panny młodej, wszyscy weselnicy wyjeżdżają do "tamtego końca", tj. do domu pana młodego » (Pietkiewicz K., *Obrzędy weselne nad Dźwiną*, PME, VII, 1948 e 1949, p. 376).

¹²⁸ Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie*, Kraków, 1876, p. 92.

¹²⁹ Cercha St., *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, PAU, Mater., IV, 1900, p. 198.

¹³⁰ Ginken G., *Materijaly po litovskoj etnografii*, « Zivst. », IV, 1894, p. 493.

¹³¹ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčai, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, I, pp. 27-28.

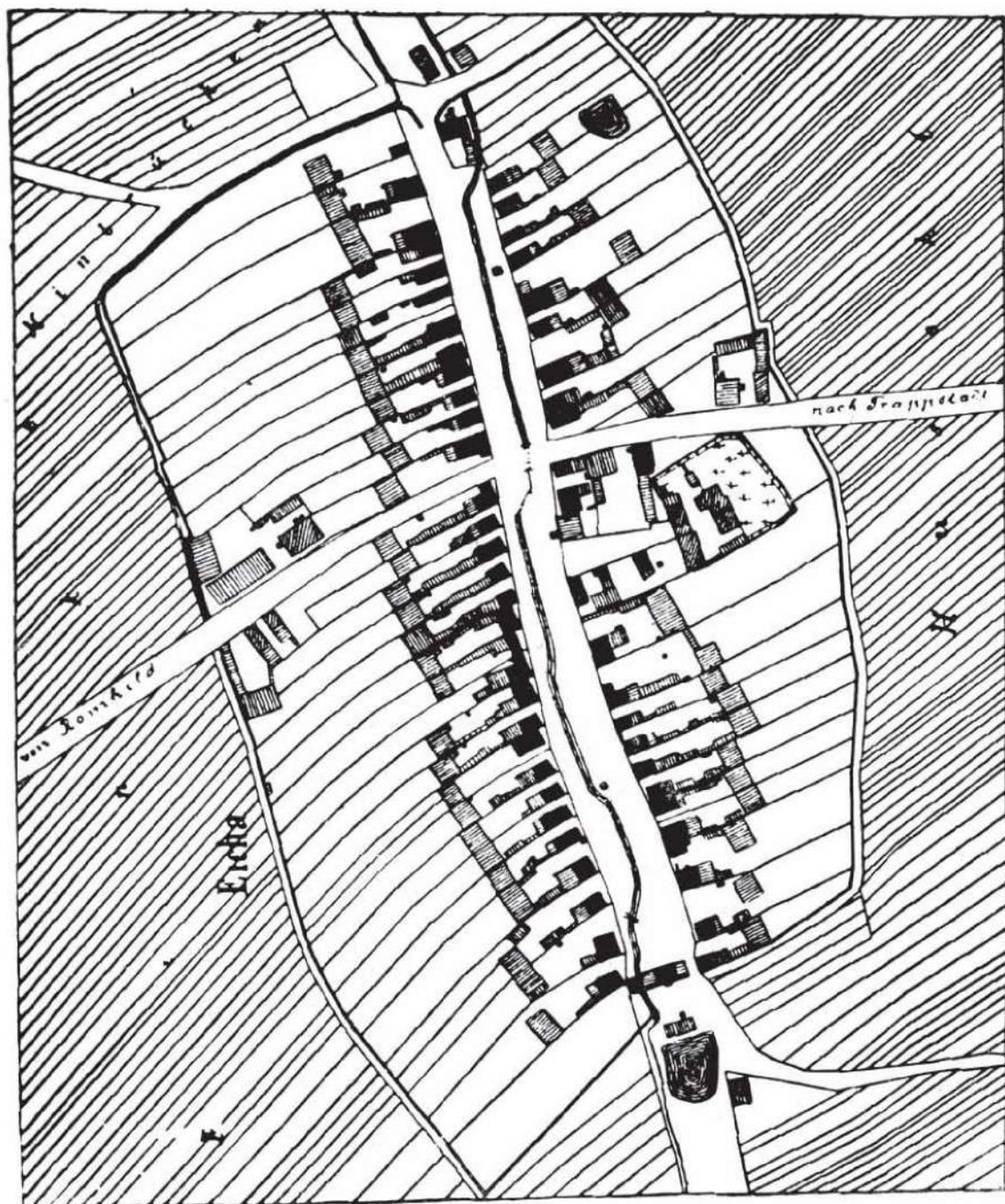
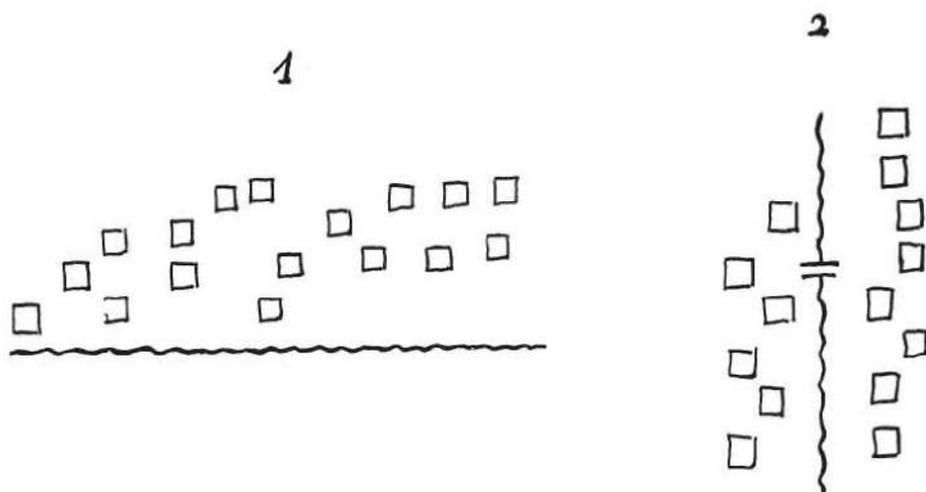


Fig. 120. Villaggio di Eicha, in Sassonia (da Haberlandt).



121

Fig. 121. Tipi di villaggio nel distr. di Šiškin, Kostroma (da Vinogradov, in «Živaja Starina»): 1. «odnostoronki» (unilateri) con ruscello laterale; 2. «porjadki» (bilateri o binari) con ruscello centrale.

nella sua medesima fila (objazatel'no na ee porjadke) perché se osasse attraversare la strada prima della celebrazione delle nozze metterebbe in pericolo la sua felicità coniugale.¹³² Quando l'atto di passare nell'altra metà diviene simbolico, non può essere anticipato.

Nei canti popolari il matrimonio è molto spesso simboleggiato dall'immagine di attraversare un ruscello o di abbattere un albero.¹³³ In Volinia la ragazza che vuole rinviare le nozze canta al padre:

Ne rubaj sosnu z pravoho boku,
ne pidu za muž šče toho roku

(Non abbattere l'abete dal « bok » di destra / non vado a marito già quest'anno).¹³⁴

L'albero è destinato a servire di passaggio all'altro lato.

La ragazza russa e belorussa fa a Natale un ponticello di stecchi e lo mette sotto il cuscino. Il giovane che nel sogno la condurrà al di là di quel ponte diverrà suo marito;¹³⁵ oppure costruisce un vero ponte di rami su un vicino ruscello e va a dormire sperando di sognare il futuro marito.¹³⁶ Altrettanto fa la ragazza bulgara.¹³⁷ Le ragazze della Carelia invece per

¹³² Paškareva L. A. i Šmeleva M. N., *Sovremennaja krest'janskaja svad'ba*, «Sovetn.», 3, 1959, p. 53.

¹³³ «Perechodit' čerez reku, srubanie dereva», Sumcov N. T., *Chleb v obrjadach i pesnjach*, Char'kov, 1885,

p. 107.

¹³⁴ Kolberg O., *Wołyń*, Kraków, 1907, p. 243.

¹³⁵ Zabylin M., *op. cit.*, pp. 478-480.

¹³⁶ Tereščenko A., *op. cit.*, VII, p. 288.

¹³⁷ Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 345.

sognare il futuro marito si mettono un basto al collo e siedono sotto il tavolo.¹³⁸ In Russia, in Ucraina e anticamente anche in Polonia si metteva un basto al collo alla sposa non illibata o alla di lei madre. Il basto al collo è infatti simbolo di copula, « chomut na šee, akt sovokuplenija ». ¹³⁹ Ma in Belorussia per dire andare a marito si dice « za rjakoju chomut », il basto al di là del fiume.¹⁴⁰ Si consola la ragazza che piange promettendole di condurla al di là del Dunaj:

Ni plač, Marynka, ni rydaj,
povjazem tjabe za Dunaj

(Non piangere, Marynka, non singhiozzare, / ti condurremo al di là del Dunaj).¹⁴¹

Oppure gli « svati » le promettono di trovarle marito e di condurla al di là del fiume, come la sorella:

Ni placz, ni placz, Marusieńka,
wozmiem my z saboju,
pierajedziem Dunaj,
narawiem siestroju

(Non piangere, non piangere, Marusieńka, / ti prendiamo con noi, / passeremo il Dunaj / come tua sorella).¹⁴²

Sono decine e decine i canti popolari grandi-russi, ucraini, belorussi, polacchi e serbo-lusaziani che descrivono simbolicamente le nozze come il passaggio del ruscello che separa le due metà del villaggio. L'immagine, nota fin dai tempi del Tereščenko, è stata rilevata e precisata ripetute volte da Potebnja, Šejn, Sumcov, Korobka, Čubinskij, Baudouin de Courtenay, Golovackij, Dikarev e ultimamente da Moszyński, da Sokolov e dalla Kolpakova.¹⁴³ L'innamorato prega la ragazza di gettare un'asse sul ruscello, o si lagna che il ruscello è senza ponte o che l'asse è troppo sottile e l'acqua troppo profonda. Tal'altra è la ragazza che chiede di essere traghettata. Nella Grande-Russia del nord il giovane si domanda dove viva la sua bella:

Gde živet moja chorošaja,
krasavica moja?
Da po tu storonu reki...

(Dove vive la mia amata, / la mia bella? / Dall'altra parte del fiume...).¹⁴⁴

¹³⁸ Leskov N., *Svjatki v Korele*, « Živst. », IV, 1894, p. 222.

¹³⁹ Leskov N., *Zagadki Korel Oloneckoj gubernii*, « Živst. », III, 1893, p. 537.

¹⁴⁰ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. II, 1903, p. 69.

¹⁴¹ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXIII, 1894, p. 63.

¹⁴² Federowski M., *Lud biatoruski*, T. V, *Pieśni*, Warszawa, 1958, p. 83.

¹⁴³ Dikarev M. A., *O carskich zagadkach*, EO, XXXI, 4, 1896, pp. 17-20; Korobka N., *Čudesnoe derevo i veščaja ptica*, « Živst. », XIX, 4, 1910, pp. 296-302; Sokolov Ju., *Russkij fol'klor*, III, 1938, p. 79; Moszyński K., *Kultura ludowa Słowjan*, Kraków, 1939, II, 2, p. 1436; Kolpakova N. P., *Krest'janskije bytovye veličal'nye pesni*, « Russkij fol'klor », IV, 1959, p. 76.

¹⁴⁴ Mahler E., *Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland*, Basel, 1951, p. 74.

Chi ha perduto l'amata può sempre trovarla, o trovarne un'altra, al di là dell'acqua:

Pšez hory a pšez doly
bježi čista woda.
Štož je swoju lubku z'ubił
ju tam zasy nanka

(Per monti e per valli / scorre una pura acqua. / Chi ha perduto l'amata / là può sempre trovarla).¹⁴⁵

In senso figurato l'amato abita « lontano, lontano » perché vive sull'altra riva del fiume:

Grust', toska bere, daleče mil žive,
daleče, daleče, na čužoj storone,
na čužoj storone, na toj bok reči

(Si è presi da tristezza, da ansia, lontano vive l'amato, / lontano, lontano, sul lato forestiero, / sul lato forestiero, sull'altra riva del fiume).¹⁴⁶

Altre volte invece l'amata appare vicina, solo il fiume la separa:

Ne daleče k nej chodit',
promežu reka bežit

(Non occorre andar lontano per trovarla, / nel mezzo scorre un fiume).¹⁴⁷

Oppure:

Djarevnja at djarevni
ne padaličku stait',
promiž rečka bjažit'

(Il villaggio dal villaggio / non sorge lontano, / in mezzo scorre un fiumicello).¹⁴⁸

Il Potebnja rilevava che, sebbene sia per lo più il giovane che varca il fiume o che traghetta la ragazza, avviene anche il contrario, che sia la ragazza a traghettare il giovane: « ili ona ego ». ¹⁴⁹

¹⁴⁵ Schmalzer J. E., *Volkslieder*, I, p. 211.

¹⁴⁶ Radčenko Z., *Gomel'skija pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. 138.

¹⁴⁷ Anučin V., *Dedovščina v Sibiri*, « Živst. », XVII, 1908, p. 88.

¹⁴⁸ Uspenskij M., *Maripčelskaja krest'janskaja svađba*, « Živst. », VIII, 1, 1898.

¹⁴⁹ Potebnja A. A., *Ob'jasnenija malorusskich i srodnych narodnych pesen*, I-II, 446-454, in: Dikarev M. A., *O carskich zagadkach*, EO, XXXI, 4, 1896, p. 18.

È al di là del fiume che vive ormai la madre della giovane sposa:

Myja matuška
živet za rjakoju

(Mia madre / abita al di là del fiume).¹⁵⁰

Quando va ad attingere acqua, la sposa leva gli occhi e guarda con nostalgia al lato nativo:

Pojdu ja ko brodu,
ko brodu po vodu,
da i vstanu ja,
da i vzgljanu ja
na rodimu storonku

(Vado al guado, / al guado per acqua, / là mi alzo, / e guardo / al lato nativo).¹⁵¹

La sposa è delusa della casa maritale e trova che la « polovina » o metà in cui è entrata non è tuttavia quella natale:

Chot veliki dvur,
chot uves izbur
ta ne vsja rodinon'ka,
nema rodini na polovinu

(Benché la fattoria sia grande, / benché vi sia molta gente, / tuttavia non è la famiglia, / non c'è famiglia nella « polovina »).¹⁵²

Oppure trova che la « polovina » nativa era più grande e più ricca di quella del marito:

Dwŭor ni szyroki, zbŭor ni wiliki
radzimy ni paławiny

(La fattoria non è grande, la gente non è molta, / non è la « polovina » nativa).¹⁵³

I termini « polovina », metà, per indicare la parte maritale in cui è entrata la sposa o quella familiare da cui è uscita sono in questi esempi etnologicamente allo scoperto: la « polovina » è la « moiety » esogamica, cioè la « sebra » di un gruppo esogamico che ne ha solo due.

Ma proprio presso gli Slavi meridionali, che hanno meglio conservato gli istituti esogamici, riesce ardua la documentazione dell'esistenza di questo particolare istituto. In realtà, ciò che riesce difficile è trovare nei loro canti nuziali il motivo del passaggio del ruscello

¹⁵⁰ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXIII, 1894, pp. 33, 401.

¹⁵¹ Jarockij K., *Bytovyja čerty rusinki Cholmskago kraja*, « Živst. », II, 1892, p. 128.

¹⁵² Abramov I., *Cernigovskie Malorossi, byt i pesni naselenija Gluchovskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 527.

¹⁵³ Federowski M., *Lud białoruski*, T. V, Warszawa, 1958, p. 389.

come simbolo di matrimonio. Solo dalla Bulgaria il Volkov e lo Strausz riferiscono due strofette di chiaro significato:

Kärsi, Todoro, lilěka,
pravi, Todoro, mostove
či šče do mine, Todoro

(Abbatti, Teodoro, i salici, / getta, Teodoro, un ponte, / se vuoi venire da me, Teodoro).¹⁵⁴

Und nun Peter noch viel weiter
Reitet weg auf seinem Rosse
Wo die blaue Donau fließt...
Um die Maid jenseits der Donau
Sich verdang sogleich der Peter.¹⁵⁵

I canti croati che alludono al corso d'acqua come separazione amorosa sono poco sicuri:

Al med nami teče
globoka vodica

(Ma tra noi scorre / un'acqua profonda).¹⁵⁶

Oppure:

Ju pojdete daleko po divojku...
po moju nevestu,
jer pojdete čez mostek kovani

(Andrete lontano per la ragazza, / per la mia sposa, / andrete attraverso un ponte forgiato).¹⁵⁷

La ragazza si sente sicura al di là del fiume, l'innamorato non la raggiungerà:

Duboko je studeno Dunavo
a ti, Ivo plivat ne umiješ,
ne bojim se, da ćeš amo doći

(Profondo è il freddo Danubio / e tu, Ivo, non sai nuotare, / non temo che tu mi raggiunga).¹⁵⁸

A questa scarsità di documentazione si può cercare di supplire osservando attentamente certe festività popolari.

¹⁵⁴ Volkov F., *Svadebnye obrjady v Bolgarii*, EO, XXVII, 4, 1895, p. 29.

¹⁵⁵ Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 317, canto di « horo ».

¹⁵⁶ Žganec V., *Hrvatske pučke pripjevke iz Medjumurja*, Zagreb, I, 1924, pp. 124, 125, 127, 283.

¹⁵⁷ Žganec V., *op. cit.*, p. 33.

¹⁵⁸ Andrić N., *Ženske pjesme*, II, Zagreb, 1914, p. 207.

In molti villaggi della Serbocroazia e della Bulgaria a Pentecoste si mettono in movimento gruppi di ragazze che, sole o accompagnate da qualche uomo, in abbigliamento di parata e non di raro armate di sciabole, di scuri o di bastoni, visitano le case cantando versi che invitano alle nozze il celibe o la nubile che vi abitano. In Slavonia sono chiamate Ljelje dal ritornello della loro canzone, altrove anche « kraljice », regine (forse un appellativo onorifico di spose) o « lazarice », « lazarke » perché formano il corteo il sabato di S. Lazzaro. In Ucraina sono dette « kralki », in Grande-Russia « rusalki ».

La Pentecoste, infatti, è la grande commemorazione primaverile dei morti e in quell'occasione bisogna cacciare le « rusalki », cioè gli spiriti impuri delle ragazze decedute senza nozze che, invidiose della felicità terrena delle loro compagne, col destarsi della primavera, la insidiano con ratti e uccisioni di sposi e di bambini. Le armi delle Ljelje e delle Lazarke sono probabilmente un ricordo dell'espulsione di questi spiriti.¹⁵⁹ Nella lontana età pagana alla quale risale l'usanza, nessun destino era più temuto di quello di morire senza nozze, cioè di divenire « rusalki ». Solo le nozze potevano salvare la nubile da questa terribile sorte. Così le ragazze che in Russia ritornavano trionfanti nel villaggio dopo aver cacciato le rusalki, si misero in Ucraina, in Serbocroazia e in Bulgaria a percorrere le vie del villaggio e a visitare le case in cui si tardava a concludere matrimoni per incitare alle nozze. In Russia, per esempio, le ragazze che passano portando le betulle della Troica si fermano davanti alla casa in cui abita un celibe per invitarlo con canti ad ammogliarsi.¹⁶⁰ Tale è, molto probabilmente, l'origine delle Ljelje e della loro associazione con le Pentecoste e le rusalki.

Il diffusissimo ritornello dal quale hanno preso nome le Ljelje della Slavonia ricorre anche nelle canzoni della Russia centrale. A Damacha, nel governatorato di Orel le rusalki cantano:

Na rečki, na Dunaja
lelem-ju!
Rannaja svacha čary myla
lelem-ju! ecc.

(Sul fiume Danubio / lelem-ju! / la prima « svacha » lavava i panni / lelem-ju!).

Il canto invita i panni a galleggiare « vdol' po Dunaju, / K bož'emu sudu, / ko venčan'ju, lelem-ju! » cioè, « lungo il Danubio, / verso il tribunale di Dio (l'altare), / verso il matrimonio ». ¹⁶¹

Gorjani, presso Djakovo, è uno dei tanti villaggi della Slavonia modificati nel XVIII secolo dall'impero austroungarico per bisogni militari. La larga via centrale è stata divisa da

¹⁵⁹ Si accoglie qui l'interpretazione dello Zelenin sulle rusalki (le ninfe e le vile) come morte impure, che è conforme alle spiegazioni popolari ed è largamente confermata dalla comparazione, nonostante l'opposizione del Brückner che si è sempre ostinato a vedere in esse degli spiriti della natura. Contro il suo giudizio, sta il fatto che esistono anche analoghi spiriti maschili. V. Dobrovofskij V., *Nečistaja sila v narodnych verovanijach, po dannym Smolenskoj gubernii*, « Živst. », XVII, 1908, p. 12; Zelenin D., *K voprosu o rusalkach, kul't pokojnikov, umeršich neestestvennoj smert'ju, u Russkich i u Finnov*, « Živst. », XX, 3-4, 1911, pp. 357-421; Kolčin A., *Verovanija krest'jan Tušskoj gub.*, EO, XL, 3, 1899, p. 25.

¹⁶⁰ Byvaľkevič P., *Ivan Kupalo*, EO, XI, 4, 1891, p. 191.

¹⁶¹ Gotovaja Dar'ja, *Derevnja Verjatkina, svatan'e, zapisano so slov krest'janki Dar'i Gotovoj*, « Živst. », XIV, 1905, p. 123.

due fossi di scolo in tre grandi nastri paralleli di cui il maggiore, quello centrale, doveva servire al passaggio dei carriaggi, e gli altri due al traffico vicinale. Forse le terre erano assegnate in modo che i coltivatori non avessero bisogno di attraversare la strada centrale.

Le abitazioni, con tetti a due spioventi, hanno continuato a rimanere allineate sulla strada col lato corto, sebbene alquanto distanziate tra loro per prevenire la propagazione di incendi, e con l'ingresso dal lato lungo.



122

Fig. 122. *Le Ljelje di Gorjani.*

È a Gorjani che l'Etnografski Muzej e l'Institut za narodnu umjetnost di Zagabria diressero nel 1957 una spedizione etnografica per assistere sul luogo alla festa delle Ljelje (v. fig. 122).¹⁶²

Le strofe che le Ljelje cantavano di casa in casa (i canti sono stati registrati dal gruppo etnografico di Djakovo e collazionati dalla signora Paula Gabrić) non erano molto varie. Omettendo le ripetizioni, il canto diceva:

Ovi nama kažu, Ljelje,
bratac i sestrica, Ljelje,
seku vi udajte
brata nama dajte, Ljelje,
da ga mi ženimo, Ljelje,

¹⁶² L'autore fece parte della spedizione, aggregato al Museo Etnografico di Zagabria, su gentile invito della Direttrice signora Marjana Gušić.

s našim desnim kraljem, Ljelje,
il s levom kraljicom

(Qui ci dicono / c'è un fratello e una sorella. / Maritate la sorella / e dateci il fratello / che noi lo ammogliamo / col nostro re di destra / o con la nostra regina di sinistra).

Una variante per il caso che nella casa vi fosse solo una nubile, o un celibe, chiede che sia consegnata per essere maritata.

za desnoga kralja
il desnu kraljicu

(col re di destra / o con la regina di destra).

È chiaro che le esecutrici non adattavano la strofa alle circostanze (è un inconveniente che si produce spesso dove le canzoni sono trasmesse per iscritto) e la cantavano senza curarsi del suo significato. Se oltre a un re di destra e a una regina di sinistra, vi era ancora una regina di destra, doveva esistere anche un re di sinistra. Esistevano, cioè, due coppie regali: un re di destra e una regina di sinistra e un re di sinistra e una regina di destra, per la necessità di proporre le nozze dei celibi della fila destra con le regine della sinistra e delle nubili di sinistra coi re della fila destra, e viceversa a sessi invertiti. Se gli appellativi di destro e sinistro non si riferissero ai quartieri del villaggio non se ne comprenderebbe la necessità poiché una sola coppia regale, un re e una regina, sarebbero bastati all'esecuzione del rito. Il raddoppiamento della coppia è prodotto dal moltiplicatore dei quartieri del villaggio.

Il corteo stesso della Ljelje diede conferma col suo contegno a questa interpretazione. Ogni ragazza può partecipare al rito delle Ljelje una sola volta nella vita. L'averne fatto parte le dà o le dava in passato il diritto di entrare nelle danze giovanili e di amoreggiare, come se il rito stesso rappresentasse un'introduzione o un'iniziazione nella piena vita femminile.¹⁶³ Il rito di lustrazione delle rusalke è divenuto in tal modo una festa di nubilità femminile. Forse anticamente il corteo delle Ljelje si concludeva con matrimoni. Il ricordo di quel giorno dura ancora oggi per tutta l'esistenza e le spose mostrano con orgoglio ai visitatori le loro fotografie in costume di Ljelje.

Fidando nell'attaccamento a questi ricordi e vedendo che la monotona visita alla prima fila delle case sarebbe durata tutta la mattinata, gli etnografi di Zagabria prepararono il corteo delle ragazze di attraversare la strada e cineasti, fotografi e musicologi si tennero pronti a ritrarle quando, con sciabole e corone di fiori, sarebbero passate nell'altra fila delle abitazioni.

Ma uscite dalla casa in cui avevano eseguito i loro canti e le loro evoluzioni coreutiche, le Ljelje disobbedirono e passarono alla casa successiva della medesima fila, senza attraversare la strada. Giunte alla fine, varcarono la strada cantando:

Mi idemo, Ljelje,
priko na Dunave...

(Noi andiamo, Ljelje, / attraverso il Danubio...) e la strofa continua parlando di barche

¹⁶³ Caraman P., *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, PAU, Prace, XIII, 1933, p. 575; Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1939, II, 2, p. 1091.

e traghettatori. Evidentemente questa strofa doveva essere cantata per tradizione in quel momento e una volta sola. Se le ragazze avessero obbedito alle ingiunzioni degli etnografi, avrebbero dovuto o varcare la strada in silenzio o ripetere il canto della traversata tre volte.

Gorjani doveva dunque essere percorso un tempo da un ruscello centrale come i villaggi grandi-russi e polacchi o, comunque, un ruscello doveva separare le file delle abitazioni tra le quali il rito era eseguito. Il rito delle Ljelje palesa ancora oggi l'usanza di uno scambio di spose tra moieties.

La duplicazione della coppia regale non si verifica solo a Gorjani: nei territori del Pek e di Zvižd (Požarevac) le Ljelje sono chiamate « kraljice » e anche « rusalje ». Il loro corteo è formato da un « grande re » (veliki kralj), da un piccolo re (mali kralj) e da una regina o « kraljica ». ¹⁶⁴ A Gorjani mancava un re per formare la doppia coppia, a Požarevac manca una regina.

In certi villaggi della Leskovačka Morava la formazione del corteo è completa: vi è un « desni kralj » o re di destra, e un « levi kralj » o re di sinistra, accompagnati da una bandiera di destra (desni barjak) per il portabandiera maschile, e da una bandiera di sinistra (levi barjak) per la portabandiera femminile. Oggi il nome di destra e sinistra per le due bandiere viene giustificato col particolare che il drappo è avvolto intorno all'asta in senso destrorso o sinistrorso. Ma tra re e alfieri non c'è differenza sostanziale perché di bandiere sono forniti anche i re. A Mala Konašnica, davanti alla casa di un celibe il corteo canta:

...Ovo je momče neženjeno
 aje da ga oženimo.
 Pitajte ga koju oće,
 da l'će kralja il' kraljicu,
 il'će desnu barjaktarku

(Qui c'è un giovane non ammogliato, / datecelo che lo ammogliamo. / Domandategli chi vuole, / se vuole il re o la regina, / o se vuole la portabandiera di destra). ¹⁶⁵

Come a Gorjani, la strofa applica la proposta di nozze in modo indiscriminato: un celibe non può sposare un re (da l'će kralja), ma solo una regina, e se gli si offre di sposare la regina o la portabandiera di destra (il'će desnu barjaktarku), è perché la regina era di sinistra. Questa doppia possibilità permetteva di cantare la medesima strofa sia ai celibi di destra che a quelli di sinistra. La proposta, invece, di sposare un re doveva essere rivolta a una nubile alla quale si poneva un'analogia alternativa.

Leskovac è a circa 400 chilometri in linea d'aria da Djakovo, eppure la duplice coppia regale, la distinzione in destra e sinistra e i versi dell'invito alle nozze sono in tutto simili a quelli di Gorjani. Le Ljelje di Gorjani sono dunque un tipo o modello di nozze a esogamia binaria e endogamia locale diffuso in vaste aree della Serbocroazia: Sirmio, Slavonia e Serbia orientale. ¹⁶⁶

Le « lazarko » della Djevdjelija cantano canzoni davanti alle case di giovani celibi e

¹⁶⁴ Vujadinović St., *Etnografska gradnja iz Peka i Zvižda*, « Zbornik Etnografskog Muzeja u Beogradu », 1901 e 1951, p. 262.

¹⁶⁵ Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, pp. 317, 319, 321.

¹⁶⁶ Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, pp. 216-218.

giunte nelle loro visite all'estremità del villaggio, le riprendono cominciando dall'altra estremità.¹⁶⁷

Dove il villaggio ha più quartieri, le ragazze formano un gruppo per ogni quartiere, per ogni « sokak », come si dice a Otok, o per ogni « mahala » tra i Serbi di Gallipoli.¹⁶⁸ La analoga festa pentecostale della Grande-Russia e della Belorussia viene egualmente celebrata a quartieri, « po kutkam », come si dice nei dintorni di Smolensk.¹⁶⁹ Tra gruppo e gruppo, tra quartiere e quartiere, può prodursi una rivalità che talora degenera in derisioni e risse.¹⁷⁰

In Grande-Russia, nella regione di Novgorod, in Belorussia e in forma attenuata nell'Ucraina carpatica sono stati raccolti canti popolari che vietano di amareggiare con una ragazza del proprio lato (storona, bok). Presso Novgorod un giovane ha allarmato con sguardi di ammirazione una vicina che abita nella sua stessa « storona », e rimpiange che la di lei bellezza fiorisca fuori di posto:

Už ty cvetik, moj alin'koj cvet,
čto-ž ty, cvet, ne na meste sveteš;
ne na meste, ne v toj storony?

(O tu, fiore, mio rosso fiore, / perché, o fiore non fiorisci al tuo posto; / non al tuo posto, non nell'altro lato?). La ragazza ha indovinato la passione del giovane come se la notizia le fosse stata portata dal vento:

Etu dumu veteročkom rozneslo,
veterkom po čistomu poljuskju,
po čistomu zelenomu luzku...

(È un pensiero portato dal vento, / dal vento per gli aperti campi, / per gli aperti verdi prati...). La ragazza scongiura il giovane di cessare di amarla:

Skol'ko kljalas' tja, miloj, ljubit'...

(Quante volte ti ho rimproverato, caro, di amarmi...).

Govorila ja milomu družku:
ni chodi na besedu gle minja,
ne prosiživaj dolgi večora,
ne tomi svoju dušu gle menja...

(Ho detto al mio caro amico: / non venire alle veglie per me, / non rimanervi per lunghe serate, / non struggerti l'anima per me...).¹⁷¹

Che il tormento e l'impossibilità di questo amore sia dovuto alla circostanza che la ragazza (il rosso fiore) non abita nel lato lecito e non fiorisce nell'altra « storona », come do-

¹⁶⁷ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, pp. 44-49.

¹⁶⁸ Filipović M. S., *Galipoljski Srbi*, Beograd, 1946, pp. 27-28.

¹⁶⁹ Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar'*, ZGO OE, XXXVI, 1913, p. 172; Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, pp. 213-214, 219.

¹⁷⁰ Vujadinović St., *op. cit.*, p. 263; Dobrovol'skij V. N., *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁷¹ Zelenin D., *Iz byta i poezii krest'jan Novgorodskoj gubernii*, « Živst. », XIV, 1905, p. 18.

vrebbe per poter essere amata, è provato da un canto belorusso del Bezsonov, che sembra una variante di quello di Novgorod:

Oj ty galin'kij cvjatok,
daleko u polu cveteš',
da u-v odnej storone!

(O tu rosso fiore, / lontano nel campo fiorisci, / ma nello stesso lato!) (v odnoj, ne v drugoj, nell'una e non nell'altra storona).

Neľzja cvetika sorvat',
neľzja deŭvku uljubit',
neľzja podmanut'

(Non si può [è vietato] cogliere il fiore, / non si può amare la ragazza, / non si può sedurla).¹⁷²

Meno perentorio, ma ancora abbastanza chiaro, è un canto dei Carpazi:

S togo boku na drugoj bok
daleko choditi,
ne e lučše, ja z bliz'ka
devčinu ljubiti

(Da questo « bok » all'altro « bok » / c'è molta strada, / non è bene se da vicino / si ama una ragazza).¹⁷³

Sono i fiori che fioriscono alla giusta riva che vanno colti, come si canta in Poznania:

Z ty ta strona rzeczki
stoją ta gozdzieczki,
trzebaby je oberwać

(In questa riva del fiumicello / stanno dei garofani, / bisognerebbe coglierli).¹⁷⁴

I vicini vegliano notte e giorno sul fiore proibito e non permettono di avvicinarlo a chi non ne ha il diritto:

Šče susedi blizki
vorogī tjažki,
ne dajut chodyti
divčinu ljubiti

(Tutti i vicini prossimi / sono nemici accaniti, / non permettono di andare / ad amare la ragazza).¹⁷⁵

¹⁷² Bezsonov P., *Belorusskija pesni*, Moskva, 1871, p. 163.

¹⁷³ De-Vollan G. A., *Ugro-ruskija narodnyja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 1, 1885, p. 89.

¹⁷⁴ Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie*, Kraków, 1879, p. 36.

¹⁷⁵ Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 80.

Dove i villaggi sono grandi, con più gruppi matrimoniali e più quartieri, può accadere che giovani desiderosi di relazioni tentino la sorte in un quartiere proibito, ma non troveranno nessun ascolto presso le ragazze:

Na tom botci, za Sožiščem, rovy pokopany,
tudoj išli naši chlopcy, nogi polomali

(Su quella riva, al di là della Soža, vi sono dei fossati, / là andarono i nostri ragazzi rompendosi le gambe).

Čto vy, chlopčiki, do nas prichodili,
nema u nas takich devok, čtob vas poljubili

(Perché, ragazzi, siete venuti da noi, / non ci sono da noi ragazze disposte ad amarvi).¹⁷⁶

Una conferma indiretta dell'esogamia binaria presso gli Slavi può essere fornita dalle usanze funebri: dove due « sebry » si trovano in relazione di complementarità, tocca a una « sebra » seppellire i morti dell'altra « sebra ». La reciprocità delle prestazioni funebri tra moieties è universale nelle due Americhe¹⁷⁷ ed è un tratto diffuso anche in altri continenti (Haekel e Heine-Geldern).

Nel XVIII secolo, nella Warmia, si faceva obbligo a tutti i « vicini » di presenziare ai funerali.¹⁷⁸ In Wielkopolska si fa divieto ai parenti di gettare terra sulla bara;¹⁷⁹ in Galizia, se lo facessero, morirebbero essi stessi dentro l'anno.¹⁸⁰ In Russia i parenti non devono portare il defunto affinché non si pensi che si rallegrano della sua morte, « ne podumali, čto oni rady smerti ego » (Daľ). Nel governatorato di Novgorod un nipote (plemjanik) arriva da un villaggio lontano per seppellire una zia (tetka) e la piagnona ai funerali è una figlioccia del medesimo padrino del nipote, « krestnaja sestra ». ¹⁸¹ In Serbia, nella Jasenica, presenziano ai funerali anche persone non invitate « perché vi sono obbligate da tempo antico », « jer su zaduženi od starine », ¹⁸² oppure si stabilisce che la tomba deve essere scavata da persone « che non siano parenti (rodjaci) del defunto ». ¹⁸³

In Slavonia sono i vicini « più prossimi » (bliži susjedi) che aiutano, al trasporto funebre. ¹⁸⁴ A Popovo non è la madre o la moglie del defunto che deve preparare le vivande del banchetto funebre, ma un'altra donna della casa e se non c'è, una parente o una vicina. ¹⁸⁵ Nel Prigorje il « vicino » viene in aiuto ai funerali come se fosse di casa, mentre gli altri abitanti del villaggio non se ne occupano. ¹⁸⁶ È uno zio materno, un genero o un cognato che

¹⁷⁶ Radčenko Z., *Gomeľskija narodnyja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. 15.

¹⁷⁷ Olson R. L., *Clan and Moiety in Native America*, « Univ. of California, Publ. in Americ. Archaeology and Ethnology », XXXIII, 1933, pp. 360, 363, 392, 395, 400.

¹⁷⁸ Baranowski B., *Ślady współdziałania na wsi w XVII i XVIII wiekach*, PME, VIII-IX, 1950-1951.

¹⁷⁹ Z. S., *Dalsze przyczynki do etnografji Wielkopolski*, PAU, Mater., XII, 1912, p. 43.

¹⁸⁰ Saloni A., *Łud rzeszowski*, PAU, Mater., I, 1908, p. 134.

¹⁸¹ Malinovskij A., *Pochoronnyje pričety v Perskoj volosti, Novgorodskoj gub.*, « Zivst. », XVIII, 1909, pp. 72, 74.

¹⁸² Pavlović Je., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXI, 1921, p. 109.

¹⁸³ Petrović P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LXIII, 1848, p. 196.

¹⁸⁴ Kurjaković M., *Smrt, Vrbova u Slavoniji*, ZbNž, I, 1896, p. 202.

¹⁸⁵ Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 207.

¹⁸⁶ Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XII, 1907, p. 234.

scava la fossa nell'Omolje.¹⁸⁷ In Montenegro sono i « vicini » che procedono alla sepoltura dei defunti se per cattivo tempo o per altro impedimento non giungono in tempo a farlo i « daljni rodjaci », i parenti lontani che abitano in altri villaggi.¹⁸⁸ L'etnografo non parla di un obbligo di sepoltura da parte di parenti prossimi, e nel Lessico del Vuk « rodjak » è: matruelis, consobrinus, subcognatus. Il Grbić informa che i « susedi » si aiutano nei funerali, accompagnano il feretro a destra e a sinistra, mentre i familiari lo seguono.¹⁸⁹ In Sla-



123

Fig. 123. Villaggio dei Kurpie, in Mazovia (da Zakrzewski).

vonja, a Reteče, sono i « sosedje » che preparano il feretro, scavano la fossa e seppelliscono il defunto; a Stara Fužina, in mancanza di parenti, è un « sosed » o un « prijatelj » che lava il cranio del riesumato, a Blejska Dobrava è talora un « sosed », a Predpolje è sempre un « sosed » che lo fa.¹⁹⁰ Dove i consanguinei sono per un qualsiasi motivo esclusi dalla diretta partecipazione ai funerali, è inevitabile che subentrino gli affini. Questa sostituzione avviene qua e là presso tutti gli Slavi.

I piccoli villaggi binari, a due brevi file di abitazioni contrapposte col lato corto su una larga strada, sono di gran lunga la forma più diffusa dell'abitato slavo (v. fig. 123). Lo Zaborski per la Polonia e il Ložar per la Slovenia considerano la « ulicówka » o « obcestna vas » (ted. Strassendorf) come un tipo di abitato forestale poco frequente nelle regioni di

¹⁸⁷ Milosavljević G. M., *Srpski nar. običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 243.

¹⁸⁸ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nahija*, ZbNž, XV, 1910, p. 50.

¹⁸⁹ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, pp. 243-245, 254.

¹⁹⁰ Maticetov M., *Umita i v prt zavita lobanja pri Slovencih*, « Slovenski Etnograf », VIII, 1955, pp. 245, 239.

campi aperti.¹⁹¹ Per la particolare civiltà degli Slavi questo è certo un indice di arcaismo. La « ulicówka » è tipica delle regioni boschive dell'alto e medio Dnepr e cede al villaggio a mucchio (Haufendorf) in Ucraina, nei campi aperti del loess.¹⁹²

L'aspetto regolare e geometrico della « ulicówka » fu giudicato non spontaneo e prodotto da disposizioni amministrative, e quindi recente. Antico e originale presso gli Slavi avrebbe dovuto essere invece un abitato di case disperse. Sarebbe solo in età feudale che, secondo queste vedute, i coltivatori slavi furono raccolti e concentrati in punti abitati più popolosi,

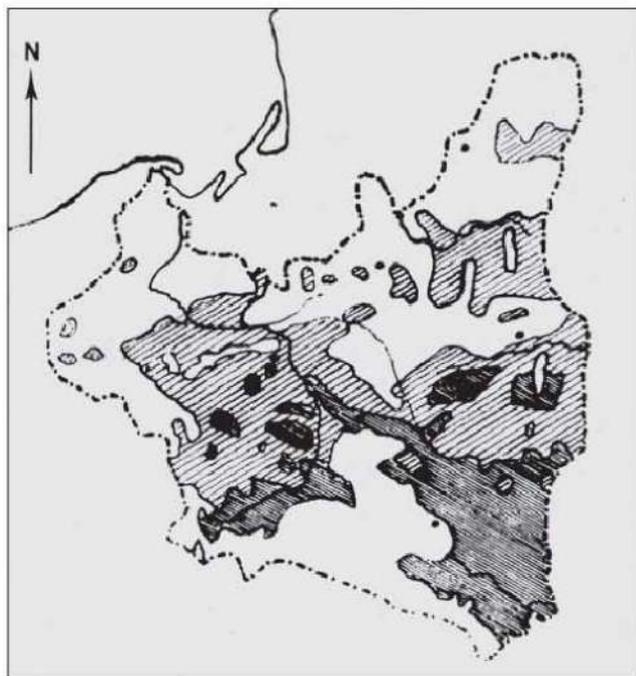


Fig. 124. Villaggi su strada (tratteggio diradato) e villaggi a mucchio (tratteggio fitto) nell'istmo pontobaltico, Polonia del trattato di Riga (da Zaborski).

124

ed è quindi all'influenza soprattutto tedesca che furono attribuite le particolari forme dell'abitato slavo.

Sappiamo tutti oggi che le cose non stanno affatto così. Una civiltà agraria di cerealicoltori è essenzialmente una civiltà villereccia, e questo fin dall'età neolitica. Il villaggio è una creazione culturale antichissima, tra le più importanti e caratteristiche dell'umanità, e non un'invenzione del feudalesimo tedesco. La « ulicówka » dell'Europa orientale risponde perfettamente ai requisiti di un abitato primario di agricoltori proprio in forza del suo aspetto regolare.

Nell'istmo pontobaltico, cioè nella Polonia del trattato di Riga (v. cartina fig. 124) la « ulicówka » è caratteristica dell'alto e medio corso della Vistola, soprattutto a est della linea

¹⁹¹ Zaborski B., *O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu*, PAU, Prace, I, 1927, p. 48; Ložar R., *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana, I, 1944, p. 65.

¹⁹² Gli Slavi non varcano la linea Luck-Rovno-Zitimir che verso il VII-VIII secolo d. C. (Voevodskij M. V., *Gorodišča Verchnoj Desny*, KSMK, 1949, p. 67, Tretjakov P. N., *Drevnejšie gorodišča Verchnago Povolž'ja*, « Sovarch. », IX, 1947, pp. 61-78).

Bug-Muchawiec-Roś-Niemen. Mentre a ovest non oltrepassa l'Oder che a isole sparse e non supera mai l'antico « limes sorabicus », ad est si propaga largamente in tutta la Belorussia dove i due « porjadki » prevalgono su ogni altra forma di abitato.¹⁹³ La Molčanova pensa che il villaggio unilaterale sia più tipico della Belorussia e attribuisce il predominio della « ulicówka » (come fanno altri per altre regioni della Slavia) a influssi amministrativi, come le disposizioni dei principi di Lituania e di Sigismondo Augusto, ma è costretta ad ammettere che la doppia fila « non è meno antica della fila unica ».¹⁹⁴

Nella regione dei laghi i villaggi sono per lo più su due file e lato corto della casa verso la strada. Il lato lungo è comparso solo 40-50 anni fa.¹⁹⁵ Nel Polesie meridionale villaggi di 80 case, con 100-800 abitanti, sono « reine Strassendörfer ».¹⁹⁶

Nel nord-ovest della Russia, in generale, negli ex-governatorati di Smolensk, Vitebsk, Pskov, di Curlandia e di Pietroburgo, le abitazioni (tutte a un solo vano, con vestibolo e senza camino) sono invariabilmente perpendicolari alla strada. Solo nel « rajon » di Duchovščina (Smolensk) si dispongono sulla strada col lato lungo.¹⁹⁷

Dei 319 villaggi del distretto di Dmitrov, a nord di Mosca, 228 erano delle « ulicówki » non meno perfette di quelle della Slesia o dei Kujawy.¹⁹⁸

Nella regione di Pošechon'e, a nord di Jaroslavl', la maggior parte dei villaggi era in doppia fila (na dva posada) e non contavano più di 15-20 case. Erano rari quelli a una sola fila (na odin posad) e rarissimi quelli a più vie, « na neskol'ko posad ».¹⁹⁹

Secondo il Vitov, nell'oltre Onega le due file a facciate contrapposte sono « largamente diffuse » nelle regioni a popolazione relativamente densa, come si può vedere dalla loro prevalenza tra il Volga e la Oka. Il Sokolovskij considerava questa forma come « molto antica ».²⁰⁰

Nel medio Povolž'e quasi tutti i villaggi sono a due « porjadki », talora su strade larghe 40-60 metri.²⁰¹ Questo tipo di abitato dominava anche, come abbiamo veduto, in gran parte del territorio grande-russo delle Terre Nere.

Se completiamo la cartina dello Zaborski con i dati della diffusione delle « ulicówki » in Belorussia e Grande-Russia troviamo davvero molto difficile supporre che nell'immensa estensione di questo territorio, che fin dal X-XI secolo andava dall'Oder al Volga e che comprendeva di sicuro il cuore stesso della Slavia, la « ulicówka » fosse un abitato tipico di popolazioni germaniche. Che l'erudizione tedesca sia riuscita a farlo credere agli stessi studiosi slavi è cosa che può essere portata ad esempio della sua efficienza.

Nei villaggi caratteristici della colonizzazione tedesca (la prima ondata giunse in terra

¹⁹³ Bezsonov P., *Belorusskija pesni*, Moskva, 1871, p. XLV.

¹⁹⁴ Molčanova L. A., *Iz istorii razvitija poselenij i usadeb Belorusov*, « Sovetn. », 1, 1956, p. 37.

¹⁹⁵ Kozlova K. I., *Russkie žilišča zapadnogo poberež'ja Čudskogo Ozera*, Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii, 1952 g., « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXIII, 1952, pp. 155-156.

¹⁹⁶ Kyrle G., *Siedlungs- und Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie*, MaGW, XXXVIII, 1919, p. 123.

¹⁹⁷ Gackaja O. M., *Material'naja kul'tura russkogo naselenija severo-zapadnych oblastej Rossii v XIX-načale XX vv.*, KSIE, XXII, 1955, pp. 48-52.

¹⁹⁸ Solov'ev K. A., *Žilišče krest'jan Dmitrovsckogo kraja*, Dmitrov, 1930, pp. 12-13.

¹⁹⁹ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XI, 1, 1899, p. 198.

²⁰⁰ Vitov M. V., *Istoriko-geografičeskie očerki Zaonež'ja XVII-XVIII vekov*, Moskva, 1962, p. 153; Sokolovskij P. A., *Očerki istorii sel'skoj obščiny na severe Rossii*, SPb, 1877, p. 71, in Vitov M. V., *op. cit.*

²⁰¹ Busygin E. P., *Etnografičeskie issledovanija material'noj kul'tury russkogo naselenija Srednego Povolž'ja*, « Sovetn. », 3, 1954, p. 11.

polacca nel 1150-1200) il coltivatore occupa con la sua casa la testata di una parcella larga 70-100 metri. La parcella gli viene data in concessione ereditaria e perpetua, con la libertà di estenderla in lunghezza a sua volontà fino ai confini del villaggio o alla linea del crinale idrografico. Le parcelle, tutte uguali, producono un abitato di case allineate, con strisce coltivate parallele e abitazioni distanziate. È il cosiddetto « Waldhufendorf » che spesso è difficile distinguere dal villaggio unilatero slavo.²⁰²

Un altro procedimento di parcellazione che, secondo gli storici tedeschi, può avere determinato la « ulicówka » o « Strassendorf », è l'assegnazione per « Gewanne »: la terra veniva divisa in grandi appezzamenti di uguale superficie e fertilità (Gewanne) e ogni coltivatore riceveva in concessione una striscia in ogni appezzamento. Queste strisce parallele producono un altro tipo di villaggio lineare, il cosiddetto « Reihendorf » o « rzędówka » dei polacchi. Anche nel « Reihendorf » le abitazioni sono distanziate. Ambedue i tipi di villaggio dispongono di numerose vie perpendicolari alla via principale per accedere dalle case ai campi e il « Reihendorf » è spesso formato di più ordini di abitazioni collegati tra loro da un sistema di viabilità a graticola.

Questi villaggi coloniali di fondazione tedesca hanno in comune con la « ulicówka » slava solo la linearità e la regolarità. Nel « Waldhufendorf » e nel « Reihendorf » questa regolarità è stata suscitata in modo quasi costrittivo dalla colonizzazione parcellare (Flurzwang).

Nessuna costrizione parcellare si trova invece all'origine della « ulicówka » slava. Dalla storia agraria e recente della Siberia apprendiamo che la necessità di parcellare e di ridistribuire le terre si presentava quando l'aumento della popolazione creava squilibri nella disponibilità dei terreni coltivabili. Prima di allora la terra apparteneva al primo occupante ed era rispettata come sua proprietà finché egli la coltivava. Questa condizione del primo occupante deve essere durata nella storia slava per una lunga serie di secoli, forse fino all'età feudale quando l'imposizione del tributo disciplinò questo primo diritto di proprietà limitandone la libertà di alienazione o di abbandono.

La concessione al colono del « Waldhufendorf » di una parcella in concessione perpetua non può avere avuto luogo in Europa orientale che dopo l'adozione del regime dei tre campi, con alternanza di novale e maggese e uso regolare di concimazione.²⁰³ Questa innovazione è pervenuta tardi ai Germani (al più presto in età carolingia) e molto più tardi agli Slavi. Ma nessuno vorrà immaginare che prima di quell'epoca gli Slavi non avessero un proprio abitato e non conoscessero una civiltà di villaggio. Non è l'instabilità dei terreni coltivati e poi abbandonati che è di impedimento al sorgere e al durare di grossi villaggi. Le lezioni che ci pervengono in proposito dall'Assam, dalla Birmania e dagli arcipelaghi indonesiani sono istruttive a questo proposito.

La « ulicówka » è incomparabilmente più antica dell'adozione delle tecniche fertilizzanti

²⁰² Nell'attribuire all'una o all'altra nazione un certo tipo di abitato, in relazione ai modi della parcellazione, bisognerebbe tener conto anche dell'eventualità che certe partizioni non fossero imposte dall'esterno, ma disposte dalle comunità stesse dei coloni, secondo tradizioni locali, più antiche del dominio tedesco (Levec VI., *Pettauer Studie*, II, MaGW, XXIX, 1899, p. 174, nota, e in forma più dubitativa: Inama Sternegg K. Th., *Interessante Formen der Flurverfassung in Oesterreich*, MaGW, Sitzungsber., XXVI, 1896, pp. 56, 58). Ricerche archeologiche recenti hanno dimostrato che in Slovenia Srednje Bitnje preesisteva alla colonizzazione tedesca (Valič A., *Staroslovenske grobišče v Smokuču pri Ziravnici in Srednjem Bitnju p:i Krajnu*, « Archeološki Vestnik », XIII-XIV, Ljubljana, 1962-1963, p. 573).

²⁰³ Schlenger H., *Formen ländlicher Siedlungen in Schlesien*, Breslau, 1930, p. 10.

con stallatico. Gli scavi archeologici di Staroja Ladoga (X sec.) hanno messo in luce « un gruppo di edifici perfettamente allineati » i quali « rappresentano i resti di due file, rigorosamente rivolte a nord e a sud, assolutamente diritte e assolutamente parallele, di abitazioni compatte che quasi si congiungono tra loro ». ²⁰⁴ Abitati del medesimo tipo furono rinvenuti dagli archeologi polacchi a Lisew, presso Wąbrzesów (VIII-IX sec.), a Dobec, in Poznań, e a Siedlemin. ²⁰⁵

I contadini irlandesi che pagavano tributo agli inglesi dividevano il terreno in appezzamenti uguali di superficie e qualità. È a queste parcelle che sulla Mosella si dà il nome di « Gewanne ». Ogni coltivatore riceveva in assegnazione una striscia di terra in ogni parcella. Ancora al principio del secolo scorso si procedeva di tanto in tanto a nuove assegnazioni. ²⁰⁶ Nell'Oltre Onega questa partizione per « Gewanne » aveva luogo quando una grande-famiglia si separava nei suoi rami: anziché dividere i campi per il numero di rami, ogni ramo della famiglia riceveva il diritto di coltivare una parcella in ogni campo. ²⁰⁷ E tuttavia non si conoscono in Irlanda villaggi lineari di tipo « ulicówka » e il sistema di parcellazione irlandese non è certo tedesco, come non lo era nell'oltre Onega dove si presenta nella forma più semplice, forse originaria dello stesso costume.

Ancora nella seconda metà del secolo scorso le terre del comune agrario in Russia venivano divise dapprima in due metà, in corrispondenza ai due « koncy » o « porjadki » delle abitazioni, sorteggiando, per esempio, i due capofila dei « koncy », e poi ogni metà così ottenuta veniva partita tra i singoli coltivatori delle due metà dell'abitato. ²⁰⁸ A Chotin in Ucraina, fino al 1830 la terra comunitaria (detta « toloka ») veniva divisa in due grandi appezzamenti (« goni ») ognuno dei quali era a sua volta diviso per il numero dei coltivatori. Le strisce del « gon » (dette « nivy » o « bukatki ») venivano assegnate ai coltivatori seguendo l'ordine in cui erano disposte le case del villaggio. ²⁰⁹ Il medesimo procedimento veniva seguito nelle partizioni nel villaggio di Aksent'eva presso Vologda: i terreni venivano dapprima divisi in due « platy », separati da un prolungamento della strada del villaggio, e ogni coltivatore riceveva una striscia (polosa) perpendicolare alla strada nel « plat » del suo lato e nell'ordine occupato dalla sua casa nel « porjadok » del villaggio, in modo che tutti si trovavano a eguale distanza dalla parcella assegnata. « Gli stessi abitanti di Aksent'eva si meravigliavano della loro organizzazione terriera e pensavano che degli uomini di oggi non avrebbero potuto escogitarla. — L'hanno inventata i vecchi, dicevano. Erano ingegnosi i vecchi. Non dormivano di notte per pensare al modo di organizzare la cosa — ». ²¹⁰ I due « platy » della prima partizione corrispondono alla « Gewanne » tedesca, ma questa prima partizione aveva luogo per dimezzamento, e difficilmente qui « plat » può avere il significato di tela o di fazzoletto (da « polotno », v. Vasmer, ReW), ma piuttosto trovarsi in relazione con « plot' », « polot' », metà (v. pol. « poleć », slov. « plat »). ²¹¹

²⁰⁴ Ravdonikas V. J., *Staraja Ladoga*, « Sovarch. », XI, 1949, pp. 16-17, 38.

²⁰⁵ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, pp. 83-85.

²⁰⁶ Engels Fr., *Der Ursprung der Familien, des Privateigentums und des Staates*, Stuttgart, 6^a, 1894, p. 135.

²⁰⁷ Vitov M. V., *Poselenija Zaonež'ja v XVI-XVIII vv.*, KSIE, XIX, 1953, p. 30.

²⁰⁸ Pruganin V., *Prošloe zemeľnoj obščiny*, « Russkie Vedomosti », 1885, pp. 284-286, v. Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, Jaroslavl', 1896, p. 463; stesso, *Progress v zemeľnoj obščine*, « Vestnik Evropy », 1886, in Jakuškin, IV, Moskva, 1909, p. 20.

²⁰⁹ Ermolinskij K., *Sbornik statističeskich svedenij po Chotinskomu uezdu*, Moskva, 1886, in Jakuškin E., *op. cit.*, IV, Moskva, 1909, p. 32.

²¹⁰ Potanin G., *Etnografičeskie zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 82.

²¹¹ Il significato di appezzamento dimezzato che « plat » ha presso Vologda non è registrato dal Dař.

La divisione di Chotin e di Aksent'eva poteva venire applicata anche ai raccolti, oltre che ai terreni: i due villaggi di Kuznecova e di Filipova falciavano un prato naturale comunitario e dividevano poi il fieno dapprima in due grandi mucchi e poi ogni mucchio per i singoli coltivatori del singolo villaggio.²¹²

Nelle regioni poco fertili o non ancora interamente bonificate della Russia settentrionale e anche centrale, non era frequente che le parcelle coltivate si trovassero ordinatamente dietro le case e gli orti, dalle due parti della « ulica », come nelle Terre Nere e nei villaggi polacchi, slesiani, moravi, austriaci o sloveni. Per lo più lo scacchiere degli appezzamenti era fuori del villaggio, talora lontano dall'abitato perché i terreni che si prestavano alla coltivazione senza opere di bonifica erano dispersi tra foreste e paludi. Di qui la cura dei contadini di ottenere nelle partizioni e assegnazioni che ogni coltivatore si trovasse a uguale distanza dalla sua parcella. La lontananza dei campi dall'abitato (« dlinnopol'e ») è una delle caratteristiche dell'agricoltura di gran parte della Russia. Una distanza di tre verste è normale, ma si trovano distanze anche di venti e trenta verste. Arare, seminare, mietere e soprattutto concimare terreni così lontani richiedeva fatiche e grandi perdite di tempo. Si rimaneva per settimane lontano da casa, alloggiando in rifugi temporanei per la durata dei lavori campestri. Avveniva che la scarsa portata del carro e la lontananza del campo ne impedisse la concimazione.

Negli esempi che abbiamo citato, la partizione dei terreni rispecchia la divisione binaria dell'abitato senza averla potuta determinare, anzi essendo i terreni stessi determinati nella loro disposizione dalla forma dell'abitato. L'aspetto binario della « ulicówka » non è stato suscitato dalla parcellazione, ma al contrario, la parcellazione dalla struttura binaria del gruppo umano. Sono le antiche moieties dell'abitato che hanno prodotto le forme della parcellazione, e non viceversa, come nella storia agraria tedesca, dove, del resto, i procedimenti delle partizioni non avrebbero mai potuto promuovere le moieties.

L'abitato slavo, nonostante la sua apparente regolarità e razionalità, era impraticabile e pericoloso. Le costruzioni in legno delle due « sebry » erano così serrate che se prendeva fuoco una, ardevano tutte. Durante il 1893 nel solo governatorato di Vjatka scoppiarono 4529 incendi, con una perdita di 297.000 rubli.²¹³ Nei sei governatorati delle Terre Nere dal 1888 al 1894 i villaggi presero fuoco nella proporzione del 23% con la distruzione totale del 4,50% di tutte le abitazioni della regione.²¹⁴ Nel villaggio di Parša (unilaterale, gov. di Vladimir) il 29 aprile 1876 arsero 47 case e 30 granai coi cereali per le semine. Altre 13 case erano bruciate il 3 aprile dello stesso anno.²¹⁵ Soggetti a distruzione totale per incendio erano anche i villaggi dei Ceremissi, con le case costruite in fila.²¹⁶ Testimoni oculari di questi incendi in Ucraina, dove le abitazioni sono cintate verso la strada da una palizzata continua, raccontano come il fuoco si propagasse fulmineamente danzando lungo tutta la palizzata come lungo una miccia. Il fuoco sembrava esplodere dai tetti delle case e il calore era tale che le patate cuocevano sotto la terra.

È certo che i « Waldhufendörfer » e i « Reihendörfer » tedeschi, a case distanziate, erano

²¹² Potanin G., *op. cit.*, p. 44.

²¹³ *Kalendar' i pamjatnaja kniga Vjatskoj gubernii na 1895 godu*, EO, XXVII, 4, 1895, p. 171.

²¹⁴ Semenov P. P. i Semenova O. P., *op. cit.*, p. 176 ss.

²¹⁵ « Vladimirskie Gubern. Vedomosti », 1876, n. 42, 15 ottobre, p. 1.

²¹⁶ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Tscheremissen*, FFC, 61, 1926, p. 79.

al riparo da questo flagello. Ma l'esperienza di questi incendi non insegnava nulla ai contadini slavi. Lo schieramento in doppia fila delle abitazioni e la vicinanza dei « sjabry » erano una necessità più imperiosa delle precauzioni di sicurezza. Nel Polesie e nei Carpazi, dopo l'incendio, le abitazioni venivano ricostruite dov'erano e com'erano (v. nota 58). Disposizioni governative stabilivano che ogni casa sorgesse separata dall'altra di sei « sažen », ²¹⁷ oppure, conoscendo l'attaccamento dei contadini al « vicinato », si concedeva che le case rimanessero serrate, ma solo a gruppi di sei, con una distanza di otto sažen (m. 17) tra gruppo e gruppo. ²¹⁸ La più antica disposizione legislativa in materia pare risalire al 1722, quando Pietro il Grande prescrisse per i gruppi di famiglie una separazione di trenta sažen. ²¹⁹ Ma erano pochi i villaggi che tenevano conto di queste prescrizioni. Vi erano comunità che stabilivano l'ordine della ricostruzione e altre che lasciavano in proposito piena libertà, ma prevaleva la pianificazione, sempre in file serrate. ²²⁰

La pianta antica del villaggio veniva per lo più conservata dai contadini stessi e lo « splošnyj rjad », la fila serrata, durava per consuetudine. ²²¹ Incendiatosi il villaggio, i contadini dovevano decidere « in che file e ordini ricostruirlo, dove far passare la strada, dove scavare il pozzo, quanto lunga doveva essere la strada dove vi erano due file di case, se convenisse dare una recinzione al villaggio, come assegnare i campi. Tutte queste erano questioni che gli abitanti dovevano decidere insieme e da soli, senza nessuna indicazione dall'esterno, lasciandosi guidare dalle consuetudini e dalla comodità... Le descrizioni che si sono conservate di un grande numero di villaggi abbastanza regolari, dimostrano che i nostri contadini sapevano risolvere con successo queste difficoltà ». ²²² Ma la tradizionale divisione del villaggio in « koncy » e la partizione delle terre per « koncy » riconducevano perennemente i contadini a ricostruire il villaggio a « ulicówka ». L'« optimum » di uguaglianza e di equilibrio non poteva venire raggiunto per altra via, e la « ulicówka » si conservò per millenni in vaste estensioni della Slavia settentrionale.

Nei villaggi della Slesia le case sono allineate e serrate sui due lati della strada diritta. Il villaggio riceve così una forma rettangolare. Gli orti dietro le case giungono fino ai campi e sono chiusi da una siepe che in tal modo circonda tutto il villaggio. La strada del villaggio si apre per lo più alle estremità dell'abitato. ²²³ Il coltivatore è costretto in tal modo ad uscire dal villaggio lungo l'unica via centrale per poter raggiungere il suo campo, anche se il campo si trova al di là dell'orto. L'impraticità delle comunicazioni è una caratteristica della « ulicówka ». Il Klaar crede che intorno al « Grabendorf » dell'Austria danubiana « le siepi e le piantagioni degli orti facciano un anello difensivo e lo mettano al riparo di incendi e uragani », come se i focolai di incendio si trovassero fuori e non dentro il villaggio stesso.

²¹⁷ Polaczek St., *Wieś Rudawa*, « Wisła », IX, Warszawa, 1892, p. 37; Jakuškin E., *op. cit.*, III, Moskva, 1908,

pp. 414, 417.

²¹⁸ Solov'ev K. A., *Zilišče krest'jan Dmitrovskago kraja*, Dmitrov, 1930, p. 15.

²¹⁹ Molčanova L. A., *op. cit.*, p. 37.

²²⁰ Jakuškin E., *op. cit.*, III, pp. 266, 361, 405, 481, 499, 500-501.

²²¹ Edemskij M. V., *O krest'janskich postrojках na severe Rossii*, « Živst. », XX, 1-2, 1913, pp. 92-93, 95.

²²² Pokrovskij P. A., *Očerki istorii sel'skoj obščiny na severe Rossii*, SPb, 1877, in Jakuškin E., *op. cit.*, III,

p. 82.

²²³ Peuckert W. E., *Schlesische Volkskunde*, Kitzingen-Main, 1953, p. 16.

Nel medioevo l'anello difensivo era preceduto da una rocca (d'onde il nome di « Grabendorf ») che, abbandonata in tempi più recenti, è diventata una strada di circonvallazione.²²⁴ Il villaggio di Eicha in Sassonia, di Plitsch (Głupczyce) in Slesia, di Bilovice in Moravia e di Zirovnica in Slovenia (figg. 120, 125-127) presentano ancora nell'anello della via che li circonda la traccia dell'antica fossa di protezione.

Secondo il Kolberg e il Wróblewski ogni villaggio dei dintorni di Cracovia era un campo trincerato (okopany). Oggi non lo sono tutti, ma in molti si vedono ancora i fossati. Alcuni



125

Fig. 125. Villaggio di Plitsch (Głupczyce), in Slesia (da Schlenger).

di questi villaggi erano cintati da siepi vive di spino o di rose canine. Questo tipo di villaggio a « nawsie » (Angerdorf), con la ulica allargata a fuso al centro dell'abitato (v. fig. 126, Bilovice in Moravia) ricorda al Wróblewski certi villaggi dei Kurpie, chiusi dalla parte dei campi con granai costruiti in modo continuo e compatto, e due porte alle estremità della via che li attraversa.²²⁵ Di porte erano infatti muniti i villaggi della Puszcza Zielona.²²⁶ Villaggi con due ingressi ai capi della strada esistevano anche in Slesia²²⁷ e al principio del nostro secolo in Polonia vi erano villaggi che chiudevano nottetempo queste porte di ingresso.²²⁸

²²⁴ Klar A., *Die Grundzüge der Siedellandschaft im oesterreichischen Donauraum*, « Südostdeutsche Forschungen », III, 1937, p. 160.

²²⁵ Wróblewski T., *Budownictwo ludowe w pracach O. Kolberga*, « Lud », XLII, 1956, pp. 123-125.

²²⁶ Zakrzewski A., *Z puszczy Zielonej, Słowniczek wyrazów i ich przemiań: kołowrot*, « Lud », XLII, 1956, p. 123.

²²⁷ Schlenger H., *Formen ländlicher Siedlungen in Schlesien*, Breslau, 1930, p. 14.

²²⁸ Burzsta Jó., *Zagadnienie « nawsia », w osadnictwie wiejskim*, « Lud », XLI, 1954, p. 465.

In certe località dell'Ucraina e della Grande-Russia, alla vigilia delle nozze si chiudevano non solo la porta della casa della sposa, ma anche le porte del villaggio.²²⁹

Ai tempi del Dixon anche i grandi villaggi a mucchio (Haufendörfer) dell'Ucraina erano « cintati da un chiuso di canne e di spine. Non ci sono strade nella borgata – continua il viaggiatore. – Due aperture soltanto sono praticate nella siepe di cinta, a nord e a mezzogiorno... Ogni nuovo abitante può piantare la sua tenda dove vuole, senz'altro pensiero che di porre la

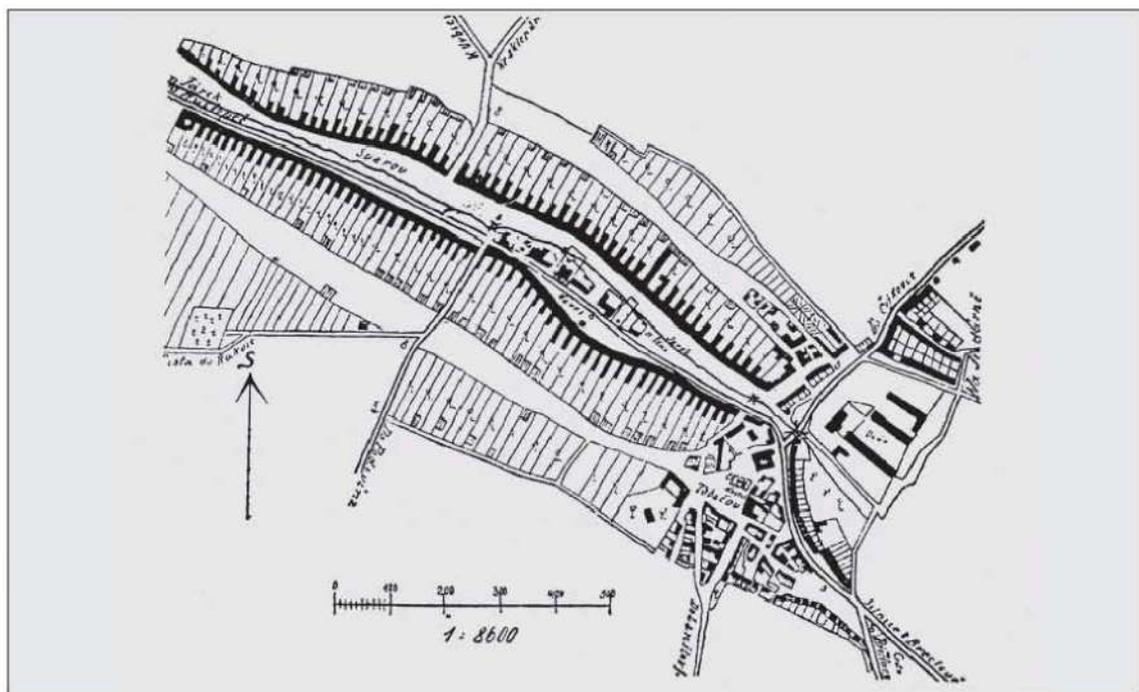


Fig. 126. Villaggio di Bilovice, in Moravia (da Niederle).

126

sua dimora e il suo giardino al riparo della cinta comune».²³⁰ In russo « čertopoločom » significa al di là del confine, più precisamente al di là della siepe del villaggio perché « čertopoloč » è un genere di piante spinose come il Cirsium e il Carduus (Dal', *Slovar'*). Di siepi di spino erano cintati anche i villaggi bulgari²³¹ e gli innumerevoli toponimi in trn-, tern- (Ternova, Trnovo, Tarnów, Ternopol', ecc.) testimoniano la grande diffusione di questo modo di protezione. Anticamente sulla Dvina il termine stesso di « kon » significava « zagraždenie », recinzione.²³²

²²⁹ Schröder L. V., *Die Hochzeitsbräuche der Esten* ecc., Berlin, 1888, p. 66; Biegeleisen H., *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*, « Wisła », VII, 1893, p. 496.

²³⁰ Dixon W. N., *La Russia libera*, in: *La Russia*, a cura di A. De Gubernatis, Milano, 1880, p. 157.

²³¹ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1939, II, I, p. 307; Boué A., *La Turquie d'Europe*, III, Paris, 1840, p. 14.

²³² Fomin A., *Rospis' slov i rečenij iz ostatkov drevnago rossijskago jazyka v Dvinskoj strane*, « Živst. », X, 3, 1900, p. 449.

La ulicówka non era dunque un abitato aperto come aperti furono sempre i villaggi di case disperse degli antichi Germani,²³³ ma chiuso e trincerato. Ogni ulicówka era una rustica fortezza, in istato di difesa contro le altre « ulicówki ».

Per rendersi conto delle condizioni in cui sorge e si mantiene l'aspetto regolare dell'abitato slavo occorre tenere presente: che la izba slava a Blockbau è costruita sopra le testate di otto o di sedici pali, piantati agli angoli e talora anche al centro dei lati del rettangolo, che fuoriescono di pochi centimetri dal suolo; che l'area in cui essa sorge (russo « usad'ba ») ha un'uguale superficie per tutte le abitazioni del villaggio, che la izba o la chata vengono costruite in regime di aiuto reciproco, col concorso gratuito di tutti gli abitanti, anche là dove le terre hanno da lungo tempo cessato di essere comunitarie. È la cosiddetta « toloka » ucraina, la « tloka » polacca, la « moba » serba, i « pomoči » grandi-russi ecc. L'usanza è generale in tutta l'area slava, baltica e finnica dell'Europa orientale.

Questi particolari costruttivi, regimi di proprietà e forme di aiuto sono egualmente tipici del sud-est asiatico. In Indonesia e in Oceania è l'abitazione costruita su testate di pali che manifesta la tendenza a disporsi in file.²³⁴ Abitazione e villaggio appartengono a un medesimo tipo o modello di cultura. Decisamente, il villaggio binario slavo non ha nulla in comune con l'abitato germanico.

Il villaggio binario cintato presenta necessariamente dovunque due ingressi. Modigliani lo ha constatato in Nias.²³⁵ Presso i Batachi di Sumatra la regola dei due ingressi è « ausnahmslos », senza eccezione,²³⁶ e il villaggio è sempre formato di due file di case, anche se le case sono poche.²³⁷ Tra i Dajaki del Borneo l'abitato presenta due porte alle estremità della strada.²³⁸ In Africa la recinzione dei villaggi, talora con siepi di spino,²³⁹ è indizio di matriarcato antico.²⁴⁰ Secondo il Mohr la dicotomia di una società fondata sul dualismo sessuale si manifesta talora nella disposizione delle abitazioni, come nell'Africa meridionale e occidentale (Dogon e Zulu), presso i Dajaki Ngagiu del Borneo meridionale, e in Sumba orientale.²⁴¹ I Dobu separavano le due metà del villaggio con palizzate,²⁴² come si può vedere in certi villaggi della Lusazia (fig. 128). Il villaggio degli Winnebago era diviso in due metà esogamiche, Alta e Bassa, da una lunga strada che correva da nord-est a sud-ovest.²⁴³ Allo stesso modo erano separati i clan esogamici degli Omaha, degli Osoge, dei Cheyennes,²⁴⁴ dei Creek, dei Pawnees, dei Dakota meridionali,²⁴⁵ degli Apinaye e dei Canella.²⁴⁶ Durante una spedizione archeologica nel 1930 l'Olson trovò nella valle di Marañon il villaggio di Cajamarquilla diviso

²³³ Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, pp. 173-174.

²³⁴ V. Parte Prima, Cap. 10, pp. 21-26 e nota 92.

²³⁵ Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, p. 297.

²³⁶ Jungkuhn F., *Die Battaländer auf Sumatra*, Berlin, II, 1847, pp. 72, 233.

²³⁷ Modigliani E., *Tra i Batachi indipendenti*, Milano, 1892, pp. 36, 153.

²³⁸ Helbig K., *Berichte über eine Reise zu den Dajak*, ZfE, LXXI, 1939, p. 400.

²³⁹ Ankermann B., *L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale*, « Anthropos », I, 1906, p. 914 ss.

²⁴⁰ Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 158.

²⁴¹ Mohr R., *Wertungen und Normen im Bereiche des Geschlechtlichen*, Die Wiener Schule der Völkerkunde, Horn-Wien, 1956, p. 169.

²⁴² Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, pp. 106-107.

²⁴³ Haeckel Jo., *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern*, « Anthropos », XXXII, 1937, p. 796; Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft*, Berlin, II, 1931, pp. 150, 131.

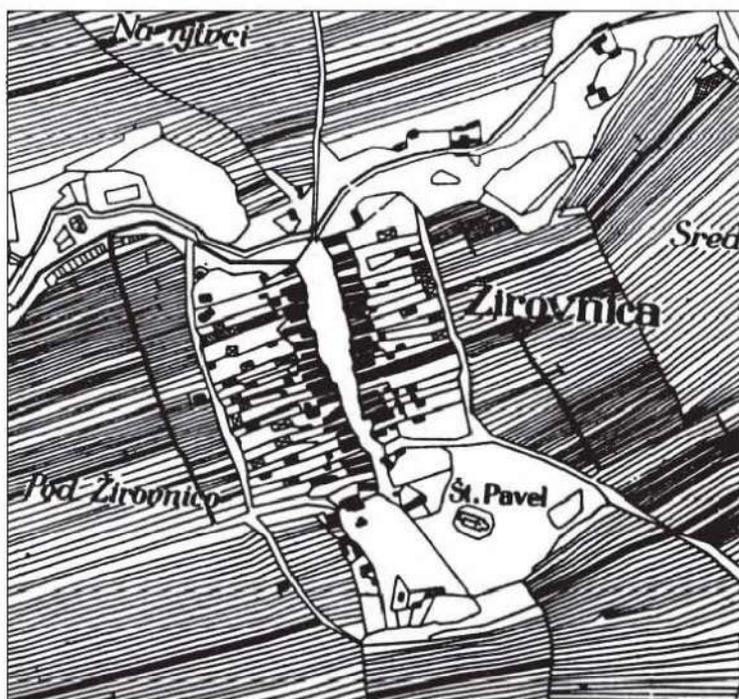
²⁴⁴ Kohler J., *Zur Geschichte der Ehe*, Stuttgart, 1897, pp. 32, 39.

²⁴⁵ Frazer J. G., *Totemism and Exogamy*, London, IV, 1910, p. 226; Westermarck E., *Histoire du mariage*, Paris, 1934, p. 242.

²⁴⁶ Ge del Brasile, v. Jensen A. G., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 156-157, 184-185.

da una strada in due quartieri esogamici, denominati da due diversi nomi di erbe e in istato di continua tensione tra loro.²⁴⁷

In Nuova Guinea i Jatmul del medio Sepik abitano villaggi in cui le metà esogamiche occupano due file separate di capanne, divise da una strada o una piazza di danza.²⁴⁸ Di una piazza di danza dispongono anche i villaggi ad abitazioni disperse.²⁴⁹ I Kuni abitano case su



127

Fig. 127. Villaggio di Žirovnica, in Alta Carniola (da Ilešič).

due file, su una larga strada. I loro villaggi sono cintati da palizzate alte tre-quattro metri.²⁵⁰ In certe isole dell'Ammiragliato le abitazioni si fronteggiano in due ranghi serrati su una strada, così le case dei Roro, i più occidentali dei Papua melanesiani, dei Mafulu, alle isole Sabai, e in molte isole dell'arcipelago delle Trobriand.²⁵¹

Il Thurnwald descrive a Nissam villaggi cintati con doppia fila di case affrontate su una strada per le due moieties, talora su due strade parallele.²⁵²

In Indocina, presso i Moi, la doppia fila delle abitazioni perpendicolari alla strada a

²⁴⁷ Olson R. L., *Clan and Moiety in Native America*, « Univ. of California, Publ. in American Archaeology and Ethnology », XXXIII, 1933, p. 377.

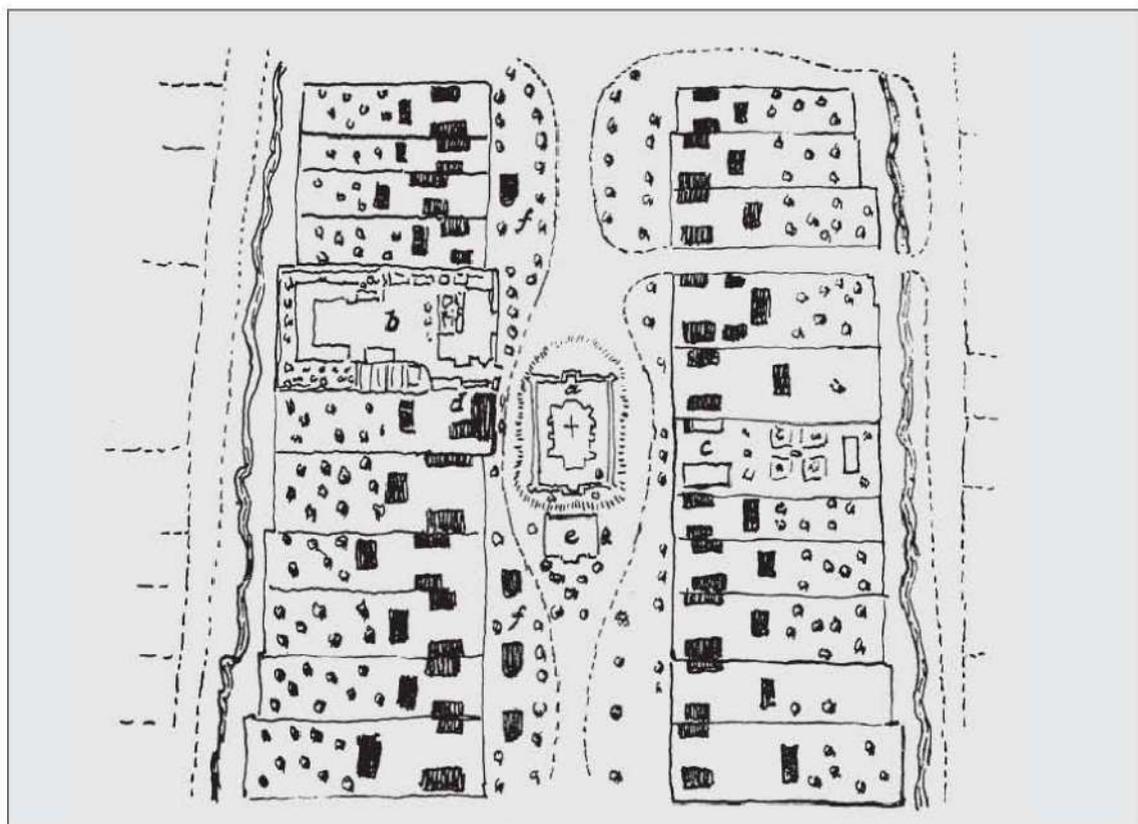
²⁴⁸ Koch K., *Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea*, ZfE, LXXI, 1939, p. 324 s.

²⁴⁹ Buschan G., *Ozeanien*, in Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, Stuttgart, III, 1923, p. 66.

²⁵⁰ Egidi V. M., *Casa e villaggio, sottotribù e tribù dei Kuni della Nuova Guinea inglese*, « Anthropos », IV, 1909, p. 395.

²⁵¹ Koch K., *op. loc. cit.*

²⁵² Thurnwald R., *Nachrichten aus Nissam und von den Karolinen*, ZfE, XI, 1908, pp. 109-110.



128

Fig. 128. Tipo di villaggio in Lusazia a due villaggi unilateri con « metà » recintate (da Schmalzer): a. chiesa; b. casa padronale; c. scuola; d. osteria; e. canonica; f. forni. Punteggiato: siepi di separazione.

verande contrapposte è una regola della costruzione dei villaggi, meglio osservata in Thailandia, nella Cambogia, in tutta la regione di Muong-sin, e particolarmente nel bacino del Fiume Rosso.²⁵³ Nel 1887 il villaggio di Daipha Gam, in Birmania, era formato di due metà, una con quindici, l'altra con sei case, ogni metà circondata per suo conto da una staccionata,²⁵⁴ come il villaggio dei Dobu citato dal Lévi-Strauss e quello lusaziano a fig. 128.

Tra i Sioux Thegira e Teiwere, e gli Aymara della Bolivia, varcare la strada che separa le due metà può dare luogo a liti e risse sanguinose.²⁵⁵ Altrettanto avveniva a Cuzco se un gruppo di danzatori penetrava nell'area dell'altro gruppo.²⁵⁶ Feste religiose separate si cele-

²⁵³ Huyen van Nguen, *Introduction à l'étude de la maison sur pilotis dans l'Asie du Sud-est*, Paris, 1934, pp. 11, 15, 17, 21 e per l'Indonesia pp. 50, 60, 67.

²⁵⁴ Leach E. R., *Political systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, p. 25, nota 2.

²⁵⁵ Haeckel Jo., *op. cit.*, p. 796; stesso, *Zweiklassen, Männerhaus und Totemismus in Südamerika*, ZfE, LXX, 1938, p. 440.

²⁵⁶ Olson R. L., *Clan and Moiety*, p. 377.

bravano al di qua e al di là della strada presso i Melanesiani,²⁵⁷ doppie cerimonie nelle due metà del villaggio erano di generale osservanza anche nell'America meridionale.²⁵⁸ In Australia le due metà degli Aranda si accampavano separandosi con un ruscello.²⁵⁹ Il corso d'acqua di separazione delle due metà esogamiche rappresenta una parte importante negli insediamenti delle due Americhe.²⁶⁰ Gli Amarrò dell'Abissinia meridionale dividono i loro villaggi in due parti per le due metà esogamiche. Secondo la loro tradizione, Dio creò l'uomo a destra e la donna a sinistra di un ruscello. I loro discendenti formarono due clan matrimoniali.²⁶¹ Secondo il Volčok, « il villaggio dei Santal (Bengala, Munda), a differenza dei villaggi delle nazioni vicine, è sempre pianificato in modo da essere costituito da una sola via lungo i lati della quale sono disposte le case. Per quante case abbia un villaggio Santal, esse sono sempre disposte in questo ordine, e per questo nei grandi villaggi la via può prolungarsi talora fino a quasi un chilometro ». Questo fatto diviene interessante se si aggiunge che la parola per indicare in « santal » la via, « kulachi », significa « divisore dei rod ». Il Volčok rileva che un abitato del medesimo genere è stato osservato dallo Zolotarev in una delle isole Salomone dove « ogni villaggio è diviso in due parti separate dalla strada. Su un lato della strada abitano gli Ambea, sull'altro gli Atava ».²⁶²

Non sono stati certo i « geometri franconi » del Mielke, o gli ineffabili « župani » del Vilfan a pianificare i villaggi del Bengala, dell'Indocina, dell'Indo-melanesia o delle due Americhe.²⁶³ La diffusione di questo tipo di abitato geometrico in migliaia e migliaia di identici esemplari nella Slavia settentrionale costituisce un imponente paesaggio etnologico. È probabile che al principio del medioevo questa regione dell'Europa orientale fosse l'area più compatta e più popolosa di villaggi binari di tutta la terra.

²⁵⁷ Koch K., *op. cit.*, p. 350.

²⁵⁸ Haeckel Jo., *op. cit.*, ZfE, LXX, 1938, p. 440.

²⁵⁹ Westermarck E., *op. cit.*, pp. 244-245.

²⁶⁰ Chapman A., *Survivances de l'organisation dualiste chez les Jicaques*, « L'Homme », 1, 1962, p. 92; Pettazoni R., *Miti e leggende*, Torino, III, 1953, pp. 478-480.

²⁶¹ Straube H., *Das Dualsystem und die Halaka-Verfassung als alte Geschlechtsordnung der Omelo-Völker Süd-Aethiopiens*, « Paideuma », VI, 1957, pp. 343-350.

²⁶² Volčok B. Ja., *Sledy dual'noj organizacii u narodov « munda »*, « Sovetn. », 1959, 6, p. 114; Zolotarev A. M., *Očerki po istorii dual'no-rodovoj organizacii*, ms. del Muzej antropol. i etnografii AN. SSSR n. 257, citato dal Volčok.

²⁶³ Mielke R., *Die Entstehung und Ausbreitung des Strassendorfes*, ZfE, LVIII, 1926, pp. 205, 210, 212; stesso, *Die altslawische Siedlung*, ZfE, LV, 1923, p. 74; Vilfan S., « Slovenski Enograf », XV, 1962, p. 268.

Capitolo ottavo

LA DECADENZA DEGLI ISTITUTI GENTILIZI

Nella letteratura scientifica per « rod » o « bratstvo » (sebra) si intende un clan patrilineare esogamico e per « pleme » (russo « plemja ») l'unione territoriale di più « rod » o « bratstva ».

Ma rod e pleme hanno raramente questi significati specifici nei testi antichi e nella parlata popolare. In Montenegro e in Croazia (Statuto di Vinodol) si usa spesso « pleme » per « bratstvo », in Serbia talora « rod » per « pleme » e in Erzegovina, in Bosnia e nelle Bocche di Cattaro « bratstvo », « pleme » e « porodica » (parentela) sono sinonimi.¹ Non esiste un solo passo dell'antica letteratura russa in cui « plemja » abbia il valore esatto di tribù e non un documento croato antico in cui compaia la voce « rod ».

Mancano quindi termini sicuri e di valore costante che abbiano da un capo all'altro del mondo slavo il significato di clan e di tribù. È una lacuna che è stata più volte segnalata. Il fatto è che gli Slavi non hanno avuto né clan, né tribù nel senso che si dà comunemente a questi termini. Partiti da una sebra materna, gli Slavi non avevano bisogno di alcun nome particolare per indicarla. Dove il matriarcato ha ricevuto un ingrediente totemico, le moieties sono distinte col nome di totem, di solito un animale o una pianta. Ma dove manca tale componente, termini come Alti e Bassi sono sufficienti a indicarla, e talora mancano anche quelli.

Il russo « plemja » risale a uno slavo *pledmen* che esiste solo nello slavo e rappresenta un neologismo formato su un radicale indoeuropeo « ple- » che compare nel latino « pleo » e « plebs » nel greco *πλεμπεμ* e nello stesso russo « polnyj » (pieno), « napolnjat' » (riempire), in relazione con « plod », frutto.² Un rod, un bratstvo (cioè una sebra di due moieties) è sterile. A causa del suo impedimento esogamico non ha di dove prendere spose e dove dare le figlie a marito. Per potersi riprodurre e durare deve entrare in relazione con un altro rod o bratstvo (con l'altra moiety) che si trovi nelle sue medesime condizioni. Solo l'insieme dei due gruppi produce la « pienezza », la fecondità e la vitalità, cioè il « plemja ».

Questo concetto di un insieme o totalità formata di più parti, tutte necessarie e insufficienti, non è solo slavo, ma indoeuropeo: a Roma i Ramnes (di Remo), i Titii (di Tazio) e i Luceres (di Lygmon) formavano i tre terzi della « urbs » unificata. È la « tota » osco-umbra, la « touta » sabina, forse in relazione col latino « totus ». ³ Sebbene la provenienza del

¹ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, p. 378.

² Vasmer M., *ReW*; Trubačev O. N., *Istorija slavjanskich terminov rodstva*, Moskva, 1959, p. 162.

³ Dumézil G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, p. 5; Mommsen Th., *Römische Geschichte*, Wien, 1932, pp. 33, 61; Feist S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, p. 120; Kubitschek, *Pauli-Wissowa R. L.*, sub « tribus ».

latino « tribus » da *tri* sia una semplice supposizione,⁴ la tripartizione indoeuropea è un fatto reale che compare presso gli Indi, gli Irani, gli Sciti, gli Oseti e i Celti, mentre non è dimostrato che esistesse presso gli Slavi ed è del tutto ignota alle culture anarie dell'antichità (Egizi, Sumeri, Accadi, Fenici, ecc.), agli Ugro-finni, ai Siberiani e ai Cinesi, e questo senza eccezioni.⁵ Presso gli Ari e i Romani, delle tre componenti, la prima è civile e religiosa, la seconda militare, mentre la terza aveva la funzione di conferire fecondità umana, animale e vegetale, ricchezza, perennità e salute. Solo con l'ingresso di Tazio la comunità diviene completa e vitale.⁶

Questa terza funzione è l'unica che presiede alla formazione del « pleme » slavo il quale, a differenza di quello indoeuropeo, si forma concretamente col concorso di due e non di tre parti, e questo non una volta tanto, come atto iniziale di fondazione (come i Ramnes col ratto delle Sabine), ma sempre e in continuità. La tribù slava è del tipo anario, fondata su due principi, come il maschile e il femminile, « yang » e « yin », dell'antica Cina,⁷ o del tipo dei Kety del Jenissej che esprimevano il riunirsi delle due metà (chot-pel) nei lavori comuni col verbo « pel-tyko » che significava « completare la metà », russo « dopolovinit' »,⁸ o come i Menangkabau di Sumatra che chiamano i due gruppi dei loro « suku » (letteralm. « un quarto ») col nome di « laras », pienezza, russo « polnota ».⁹ La società slava era molto più vicina a questo modello samojedico e malese che a quello indo-iranico e romano.

La « ulica » del villaggio slavo era il luogo e il simbolo dell'incontro delle due sebry nel « pleme ». I Mordvini veneravano un Dio della strada (ul'če-paz) o una madre della strada (ul't-ava) ambedue collegati coi fondatori del villaggio.¹⁰ Si esaltava la propria ulica e si deridevano le altre.¹¹ Il divertimento della strada, o « guljanie », era detto nelle Terre Nere semplicemente « ulica »¹² e consisteva in una specie di corso o passeggio della gioventù in cui le future coppie matrimoniali manifestavano le loro preferenze alla presenza degli anziani. I Polacchi lo chiamavano « festy » e lo consideravano obbligatorio.¹³ In Belorussia si lanciavano maledizioni contro chi non vi partecipava:

Kto ni jdet na traŭku na zjalënuju,
na vulicu na širokoju,
nichaj ljažit' kolodoju dubovoju

⁴ Ernout-Meillet, *Dict. étymol.*

⁵ Dumézil G., *op. cit.*, pp. 16, 32; la tripartizione (per esempio) dei Tsimshian, osservata dal Boas, è una innovazione recente e risale a un'antica dicotomia, v. Olson R. L., *Clan and Moiety in Native America*, « Univ. of California, Pubbl. in American Archaeology and Ethnology », XXXIII, 1933, pp. 365-366.

⁶ Dumézil G., *op. cit.*, pp. 19, 38, 53.

⁷ Dumézil G., *op. cit.*, p. 19.

⁸ Prokof'ev E. D., *K voprosu o social'noj organizacii Selkupov*, « Sibirskij etnogr. Sbornik », I, 1952, p. 104.

⁹ Maretin Ju. V., *Otmiranie perežitkov materinskogo roda v semejno-bračnyh otnošenijach Minangkabau, pervaja polovina XX v.*, « Sovetn. », 3, 1960, pp. 75, 78-79, 86-87, 89-90.

¹⁰ Postnikov A., *Verovanija i kul't Mordvy (Erzi) s. Sabančeeva, Alatyrskago uezda, Simbirskoj gub.*, IoAIE KU, XI, 4, 1893, p. 382; Smirnov I. I., *Mordva*; IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 363; Majnov VI., *Očerki juridičeskogo byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, 1, 1885, p. 262.

¹¹ Šachmatov A. A., *Mordovskij etnogr. Sbornik*, SPb, 1910, pp. 715-716.

¹² Semenova Tjan-Sanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan odnoj iz černozemnyh gubernij*, ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 42.

¹³ Pietkiewicz K., *Obrzędy weselne nad Dźwinaq*, PME, VII, 1948-1949, p. 368 e nota 1, p. 369.

(Chi non va nella verde erba, / nella larga strada, / che giaccia [morto] come un tronco di quercia).¹⁴

Si diceva « vodivši sulu, t. e. s ulicy na ulicu », andare da ulica a ulica.¹⁵ Nel governatorato di Vladimir si celebravano delle feste della strada di carattere religioso, come quelle mordvine (uličnye prazdniki) alle quali partecipava « tutta la strada », « vsja ulica »,¹⁶ come le feste delle « ulicy » delle antiche Novgorod e Pskov. Quando la manifestazione è profana, i sessi si sfidano e si provocano separatamente oppure si mescolano nella manifestazione.¹⁷ Nelle Terre Nere questo divertimento nella buona stagione durava fino alle due di notte.¹⁸ Nel distretto di Kadnikovo (Vologda) si eseguivano danze e canti in onore della strada, « v čest' ulicy », tutte le sere festive e in certi villaggi tutte le sere d'estate. Vi sono occasioni particolari in cui la ulica diveniva teatro di una manifestazione simbolica dei sessi, con inviti al matrimonio. Quella delle rusalke-ljelje era una di queste. A Kadnikovo si invocava la strada:

Už ty ulica,
široka naša ulica...

(O tu strada, / nostra larga strada...) e si invitava sia a sposarsi che ad unirsi alle proprie mogli:

Už vy ženites' - spokaetes',
s mlodym ženam namjaetes'!

(E voi ammogliatevi, - pentitevi [del vostro celibato] / stringetevi alle giovani mogli).

È con linguaggio aperto che si allude alla benefica unione dei sessi delle due metà.¹⁹

Le provocazioni e le sfide tra le due metà della strada ricordano i costumi di certi Ge del Brasile che, dopo il raccolto del mais, si raccolgono nella piazza del villaggio, ogni uomo accompagnato dal figlio della sorella, per deridere l'altra metà.²⁰ Abbiamo visto che presso certi Sioux e gli Aymara della Bolivia varcare la strada di separazione può dar luogo a risse sanguinose. Ma vi sono occasioni in cui è necessario violare deliberatamente il divieto della strada. Tutto ciò che concerne i sessi e il matrimonio procede da una tale violazione. La festa della ulica rompe i ranghi delle due metà. Nell'Annam è uso che ogni sesso cammini su un lato della strada evitando incontri e mescolanze. Ma in una festa particolare a Lim, nel Tonchino, l'interdetto era tolto e anche quelli che in altre occasioni lo osservavano, cercavano di mescolarsi. « Le ragazze vanno a gruppi di cinque o sei, agitando il ventaglio sotto il

¹⁴ Bezsonov P., *Belorusskija pesni*, Moskva, 1871, p. 47.

¹⁵ Semenova Tjan-Šanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan ZGO OE XXXIX*, 1914, p. 42.

¹⁶ Zavojko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčaji Velikorossov Vladimirskoj gub.*, EO, XXVI, 103-104, 1914, p. 32.

¹⁷ Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue d. études slaves », X, 1930, p. 237; stesso, *L'entr'aide paysanne russe*, « Rev. des ét. slaves », XX, 1942, pp. 84-87.

¹⁸ Semenova Tjan-Šanska O. P., *op. cit.*

¹⁹ Pustikov A., *Narodnja igry v Kadnikovskom uezde*, « Živst. », V, 1895, p. 92.

²⁰ Haecckel Jo., *Totemismus und Zweiklassen bei den Sioux-Indianern*, « Anthropos », XXXII, 1937, p. 796; stesso, *Zweiklassen, Männerhaus und Totemismus in Südamerika*, ZfE, LXX, 1938, p. 424.

loro grande cappello di paglia. Davanti ai giovani timidi prendono un'aria aggressiva, li provocano cantando versi e obbligandoli a rispondere». ²¹ Nel divertimento della ulica, come in quello della rusalke-ljelje e affini, l'adescamento femminile rappresenta la medesima parte che nel sud-est asiatico.

È sicuro che gli Slavi sono partiti da una « sebra » materna, con nozze matrilocali e discendenza matrilineare. La sortita dell'avuncolato ha modificato la sede nuziale, ma ha lasciata inalterata la discendenza che rimase materna pur trasmettendosi attraverso rappresentanti maschili. Lo scambio delle spose tra le due moieties, delle quali il divertimento della ulica è un episodio, avviene invece con nozze patrilocali, ma questo nei secoli XIX-XX in cui ci è dato di osservarlo, e anche in quest'epoca si osserva che nei matrimoni a scambio non è raro che l'ingresso di una sposa in un rod venga compensato con l'ingresso di uno sposo nel rod della sposa.

Gli Slavi hanno quindi attraversato un lungo periodo di nozze bilocali e non sono ancora del tutto usciti da questo regime. È sicuro che la facoltà di scegliere la sede patrilocale è successiva all'avuncolato.

Nel lessico indoeuropeo la nomenclatura cognatizia è unilaterale e indica una relazione della moglie coi congiunti del marito, e non viceversa. Quattro sono le voci per significare questa relazione di affinità, e tutte hanno perfetta corrispondenza nelle lingue slave. Le elenchiamo in russo con l'equivalente latino:

svekor, svekrov'	socer, socrus	(genitori del marito)
dever'	levir	(fratello del marito)
zolovka	glos	(sorella del marito)
jatrov'	janitrix	(moglie del fratello del marito)

Non esisteva invece nella lingua indoeuropea nessuna specificazione del rapporto di affinità del marito coi familiari della moglie. I nomi che indicano questo genere di cognazione, dove esistono (greco omerico, antico indiano, armeno e lituano), variano da lingua a lingua, senza corrispondersi tra loro. Tutto sta a indicare, dunque, che in età indoeuropea la moglie entrava nella famiglia del marito senza conservare relazioni col suo gruppo di origine e senza che il marito riconoscesse nessun obbligo e legame con la famiglia della moglie. È uno degli indizi più chiari del patriarcato indoeuropeo.

Ma le lingue slave hanno forgiato per loro conto, per indicare l'affinità del marito con la famiglia della moglie, quattro termini di cognazione uxoria perfettamente simmetrici a quelli indoeuropei di cognazione maritale:

tešt' - tešča	genitori della moglie
šurin (šura, šurjak)	fratello della moglie
svest'	sorella della moglie
svojak	marito della sorella della moglie

Il terzo e il quarto di questi termini (come quelli di « svat », « svacha », « svojstvo », « svatostvo ») sono formati sul radicale indoeuropeo « * seṷe » (lat. « sovos », « suus ») che

²¹ Huyen van Nguen, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, Paris, 1934, pp. 9-10.

nelle lingue slave e arie si riferisce sempre al soggetto. Quando in russo (in polacco o in serbo) dico « svoj dom », intendo la mia casa e non quella di una terza persona. L'avverbio russo « svojasi » significa a casa propria, e se dico « on tut svoj » (letteralm. egli qui è suo), intendo dire che qui è a casa propria. La voce « svojak » che, con significato particolare indica il marito della sorella della moglie, ha il valore generico di « svoj » (proprio), « semejnyj » (familiare), « rodnja » (parente, DaP, *Slovar'*). In polacco « swojina » è la propria famiglia.²² Se quindi io chiamo « svest' » la sorella di mia moglie e il di lei marito chiama me « svojak », questo significa che ambedue facciamo parte della medesima famiglia e alloggiamo sotto il medesimo tetto. Non potrò invece chiamare con un nome formato con « suus » il fratello di mia moglie perché egli, in forza del regime uxoriocale, è passato con nozze in un'altra famiglia ed è « svojak » di un'altra casa. Dovrò indicarlo col nome di « šurin ». I termini di cognazione uxoria si applicano a cognati in sede matrilocale. Nelle Caroline centrali i mariti in sede uxoriocale non fanno parte del gruppo domestico che è formato solo dalle donne e dai figli. Ma col termine « cöön imwej », gente della mia casa, si intendono anche i mariti che abitano nella medesima casa con le mogli e i figli.²³ Termini di significato analogo sono stati conosciuti da altri popoli con sede uxoriocale. Se l'univoca cognazione maritale indoeuropea era indicativa di patrilocalità delle nozze, la serie di cognazione uxoria slava lo è per la matrilocità. Naturalmente, l'indizio indoeuropeo è indubbio, data l'unilateralità del significato. Ma noi non intendiamo dire che i termini slavi della cognazione uxoria siano allo stesso modo indicativi di unicità di sede matrilocale, ma solo che, confrontati con quelli maritali, provano l'esistenza di una doppia sede: patrilocale e matrilocale. In altre parole, la doppia cognazione dimostra la bilocalità delle nozze e basterebbe a dimostrarla anche se non conoscessimo i fatti attraverso le testimonianze etnografiche.

L'importanza di questi termini di cognazione slava è anche cronologica. Questi termini sono formati su quel medesimo radicale indoeuropeo « * seue » sul quale le lingue indoeuropee avevano formato, pare, le voci corrispondenti al latino « socer » e « soror ». Si direbbe che gli Slavi abbiano coniato i termini di cognazione uxoria in un'epoca in cui quel radicale era ancora produttivo di nomi di parentela. Probabilmente quei termini slavi sono non solo antichi, ma antichissimi.

La bilocalità delle nozze slave, che aveva alle spalle un passato di millenni, si conservò anche dopo che l'unità slava andò lentamente disfacendosi per dare luogo ai dialetti e alle lingue nazionali. I termini antichi e slavo-comuni di cognazione uxoria andavano perdendo la loro efficacia e precisione semantica per cui al loro posto le singole lingue slave ne crearono altri e numerosi, doppiando gli antichi e sostituendoli, quasi che col tempo la matrilocità andasse intensificandosi anziché indebolendosi. Il serbocroato chiama « punac » e « punica » i genitori della moglie. L'antico « svojak » riceve un doppione in « pašenog », « pašenac », « badžanak » (bulgaro « badženak »), marito della sorella della moglie. Coloro che sposano due sorelle diventano tra loro in serbocroato « pašenozi », come se tale termine indicasse quel particolare ordine di affinità che i Kirghisi chiamano « baža ». ²⁴ Questo legame cogna-

²² Trubačev O. N., *op. cit.*, p. 167.

²³ Stillfried B., *Mutterrechtliche Verwandtschaftszüge aus den Zentralkarolinen und ihre Probleme*, ZfE, LXXXI, I, 1956, p. 96.

²⁴ I figli di tali fratelli si trovano presso i Kirghisi in uno speciale rapporto di parentela, detto « bule », e i loro padri sono tra loro « chuda » (Izrazcov N., *Obyčnoe pravo*, « adat », *Kirgizov Semirečenskoi oblasti*, EO, XXXIV, 3, 1897, p. 31).

tizio sembra avere avuto un significato distinto perché « faši » o « švogori » sono in Slavonia e nel Prigorje sempre e solo i mariti di due sorelle, come gli « svojaki » in Russia. Gli « svojaki » sono dei cognati particolari perché vivono insieme nella medesima casa delle sorelle consorti.

Lo zio materno prende in Dalmazia il nome di « dundo », in Erzegovina quello turco di « dajga ».

Il ceco chiama « tchan » e « tchyné » i genitori della moglie. Il russo per la suocera, madre della moglie, ha creato i termini di « chorovina »²⁵ e di « pochoricha », prendendo inoltre dal ceremisso un'altra voce per indicarla « kuba » (Vasmer, ReW), come ha preso dall'ostjako « teki » (da « t'eka ») un nuovo nome per lo zio materno.²⁶

Queste voci russe dialettali sono, naturalmente, recenti, ma nemmeno il « pašenog » serbocroato è molto antico; si tratta di una voce avaro-bulgara, « badža » o « bača », marito della sorella più giovane, che è servita a designare le tribù turco-tartare dei Peceneghi, passate nel 1034 nella regione danubiana (v. mlat. « pasinaci », Vasmer, ReW).

La matrilocalità delle nozze slave non è nemmeno oggi un semplice episodio di deviazione dalla regola della patrilocalità. La bilocalità è un'istituzione. Nel Montenegro, dove le nozze matrilocali sono reputate molto rare, avveniva ancora tra le due guerre mondiali che la prole venisse partita secondo una regola che è tipica delle nozze bilocali: presso i Vasojevići lo zio materno della sposa o « stari svat » le diceva salutandola prima della partenza per la casa dello sposo: « Il primo figlio sia come il nostro tal dei tali (e nominava qualcuno degli antenati o pronipoti eminenti del suo bratstvo o pleme), il secondo sia come il vostro (prijateljski) tal dei tali (e faceva il nome della più nota persona della casata o bratstvo dello sposo), il terzo sia come il tal'altro (della propria parte), il quarto come il tale (della parte del "prijatelj"), e di nuovo faceva il nome dei più eminenti ».²⁷ I Buginese del Macassar procedono allo stesso modo e attribuiscono il primo figlio e gli altri figli dispari alla madre, il secondo e gli altri figli pari al padre.²⁸ I Miao della Cina meridionale assegnano invece il primo nato e i nati dispari al padre, il secondo e i nati pari alla madre.²⁹ Il figlio dei Tlinkit (matrilineari dell'America del nord-ovest) riceve due nomi, uno di un parente illustre della madre, l'altro di un parente illustre del padre. Poiché l'imposizione di questo secondo nome richiede una grande festa, i più hanno un nome solo.³⁰

Oltre che per ordine di età, i figli possono essere attribuiti all'uno o all'altro dei genitori secondo il sesso, ed è questa la partizione che prevale in Macedonia, in Bulgaria, in Dalmazia, in Polonia, in Lituania e nella stessa Russia. Se i genitori sono di confessione diversa, le figlie seguono la confessione della madre, i figli quella del padre.³¹ In caso di divorzio, i figli restano col padre e le figlie accompagnano la madre, come avveniva in India quando i genitori appartenevano a caste diverse, e tra gli Irochesi.³² Nel governatorato di Kostroma

²⁵ Gerasimov M., *O govore krest'jan južnoj časti Čerepoveckago uezda, Novgorodskoj gubernii*, « Živst. », III, 1893, p. 387.

²⁶ Patkanov, Zobnin i Nikolaev, *Spisok Toboľskich slov i vyraženij*, « Živst. », IX, 4, 1899, p. 512.

²⁷ Vesović R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935, p. 372.

²⁸ Murdock G. P., *op. cit.*, p. 44.

²⁹ Kohler J., *Rechtsvergleichende Skizzen*, ZfvWR, V III, 1889, p. 88.

³⁰ Adam L., *Stammesorganisation und Häuptlingsstamm der Tlinkitindianer Nordwestamerikas*, ZfvWR, XXIX, 1913, p. 92.

³¹ V. Parte prima, cap. V e documentazione a note 75-79.

³² Lafitau P., *Moëurs des sauvages américains*, Paris, 1724, I, p. 589.

una vedova può lasciare la figlia a chi vuole, senza che nessuno abbia il diritto di intervenire.³³ Di questa partizione della prole per sessi parlano canti popolari belorussi e grandirussi:

Ty žena ž myia zljublennaja,
ty radi-tka mne devit' synoj-
disjatuju dočku sjabe

(Tu mia cara amata moglie, / partoriscimi nove figli, / la decima sia una figlia per te.³⁴
Oppure:

Rodi syna, čto v menja,
a dočerju vo sjebjja

(Genera un figlio che sia mio, / e una figlia che sia tua).³⁵

La moglie montenegrina che si separa dal marito gli dice:

Ako j' čedo roda moga,
neka ide s majkom svojom!
Ako j' čedo roda tvoga,
neka čuva oca svoga!

(Se il figlio è del mio sesso, / segua sua madre! / Se è del tuo sesso, / se lo tenga il padre!).³⁶

Un'analogia partizione avviene presso gli Apinaye del Brasile dove la discendenza è patrilineare per i figli e matrilineare per le figlie. Si verificavano anche casi di filiazione inversa come presso i Mundugumor della Nuova Guinea³⁷ e nelle aree centrali del sud-ovest della California.³⁸

I due sessi sono pareggiati nei diritti di successione, oppure si stabiliscono generi diversi di proprietà per i maschi e per le femmine, oppure ancora i maschi ereditano dal padre e le femmine dalla madre, regola di osservanza pressoché generale presso tutti gli Slavi.

Il passaggio dalla sede avuncolare a quella patrilocale non comporta sempre e subito l'adozione della discendenza patrilineare. Dove la sebra era materna e dura l'esogamia, la filiazione può continuare per lungo tempo ad essere matrilineare nonostante il mutamento della sede nuziale e divenire patrilineare dopo una serie di adattamenti di cui gli episodi citati di partizione della prole sono un esempio. La sebra materna continua a vantare i suoi diritti anche in sede patrilocale. In Polonia da lungo tempo il nome della madre della moglie

³³ Pokrovskij F., *O semejnem položennii krest'janskoj ženščiny v odnoj iz mestnostej Kostromskoj gubernii*, « Živst. », VI, 1896, p. 473.

³⁴ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXVII, Č. IV, 1903, p. 283.

³⁵ Mahler E., *Die russischen dörflichen Hochzeitsgebräuche*, Berlin, 1960, p. 451.

³⁶ Čulinović F., *Narodno pravo, zbornik pravnih misli iz naših narodnih umotvorina*, Beograd, 1938, p. 420.

³⁷ Murdock G. P., *op. loc. cit.*

³⁸ Olson R. L., *op. cit.*, pp. 390, 393.

« teściowa », serve a indicare anche la madre del marito. L'antico termine indoeuropeo di « swekrowa » (lat. « socrus ») è stato abbandonato.³⁹ Nel Podhale, e in generale in Polonia, cede anche il nome di nuora (pol. « snecha », lat. « nurus ») ed è sostituito da quello generico di « niwiasta », sposa.⁴⁰ Sulla Raba i nomi indoeuropei della cognazione maritale (« dzie-wir » -levir e « zelwa » -glos) sono stati annullati. La sposa dà a questi cognati del tu ed esige di essere da loro trattata col voi. Il marito della sorella invece (szwagier) chiama sempre « szwagri » i fratelli della moglie e « ciote » (zie) le di lei sorelle, e dà loro del voi. Si dice più spesso « przyjaciel » (cognato) che « krewny » (consanguineo) per indicare qualsiasi parente.⁴¹ In Russia può chiamarsi « svaska » sia la sorella della moglie che quella del marito.⁴² In Russia e in Lituania « jatrow' » e « inté » significano nello stesso tempo sia correttamente la moglie del fratello del marito (lat. « janitrix ») che la moglie dello « šurin », cioè del fratello della moglie.⁴³ Solo il nome indoeuropeo del fratello del marito (russo « dever' », lat. « levir ») viene in due casi, a Konavli e in Belorussia, usurpato dal marito della sorella.⁴⁴

Dove durano le nozze bilocali, con crescente prevalenza della patrilocità, il primo gruppo a risentirsi di questo regime e a indebolirsi è quello dell'antico « pleme », col suo obbligo per i componenti della sebra (rod o bratstvo) di contrarre matrimonio con certe altre sebrы o, in ogni caso, dentro il « pleme ».

A Jarkovac, nel Banato, i parenti di parte maschile (cioè il gruppo del rod o del bratstvo) si chiamano « familija », mentre per « rod » si intende l'insieme dei parenti di parte maschile e di parte femminile. La « slava » è celebrata dalla « familija » ed è la « familija » e non il « rod » che forma gruppo esogamico. Vi sono « familije » molto numerose. Quella dei Kne-ževići occupava da sola trentacinque case.⁴⁵ A Orašac, in Šumadija, dove è penetrato, probabilmente dal tedesco, il medesimo termine di « vamilija » era usato per indicare l'antico rod. La « vamilija » più numerosa comprendeva 278 fuochi e 1348 componenti, tre quinti di tutta la popolazione del villaggio, e tuttavia era severamente esogamica (strongly), senza riguardo alla lontananza del grado di parentela.⁴⁶

Anche nella Visočka Nahija, dove i vecchi continuano a chiamare « pleme » il rod (cioè il gruppo dei discendenti da un capostipite comune), i giovani hanno cominciato a designarlo col nome di « familija ».⁴⁷

Con questa voce nuova e forestiera, o con altre usate in passato, si intende probabilmente affermare l'autonomia di un rod e la sua indipendenza da qualsiasi altro rod, cioè

³⁹ Zaręba A., *Słownictwo Niepolomic*, PME, X, 1, 1952-1953, p. 211; Dekowski J. P., *Zwyczaje weselne w pow. opoczyńskim*, PME, VII, 1948-1949, p. 290; Brückner A., *Słow. etymol.* Si usa anche « wujná » (zia materna) per « bratowa », moglie del fratello, v. Bąk St., *Ze słownictwa ludowego w powiecie tarnobrzeskim*, « Lud słowiański », II, 2, pp. 121-122.

⁴⁰ Kantor Jo., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater, IX, 1907, p. 204.

⁴¹ Świętek Jan, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrańskiego*, PAU, Mater, I, 1896, pp. 276, 280, 272.

⁴² Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki, krylatija slova i pover'ja brannyja v Slobode Sagunach, Ostrogožskago uezda*, « Živst. », XV, 1906, p. 181.

⁴³ Dał, *Slovar'*; Witort Jan, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, p. 187.

⁴⁴ Balarin N., *Konavli, ženidba na Grudi*, ZbNž, II, 1898, p. 279; Trubačev O. N., *op. cit.*, p. 134.

⁴⁵ Filipović M. S., *Različita etnološka gradja iz Jarkovca u Banatu*, « Zbornik Matice Srpske », XI, Novi Sad, 1955, pp. 7, 23.

⁴⁶ Halpern J. M., *Serbian Village*, New York, 1958, pp. 154, 157, nota 13.

⁴⁷ Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nobiji*, rist. SeZb, XXVII, 1949, p. 98.

dal gruppo degli affini. Incontrandosi in un termine analogo nelle Caroline centrali, dove con la voce « futuk » si intendono tutti i parenti vicini, sia di parte materna che paterna, lo Stillfried ne deduce che il matriarcato micronesiano aveva sviluppato la bilateralità della parentela. Lo Stillfried si fonda sulle analisi del Rivers e del Murdock.⁴⁸ Il nuovo significato che il termine « rod » acquista a Jarkovac dimostra che, ormai, parenti paterni e materni sono considerati quasi alla medesima stregua fino al riconoscimento dei gradi prossimi di affinità, col divieto di celebrare matrimoni nel loro ambito. È un processo da lunghi secoli in corso in tutto l'habitat slavo. Una volta riconosciuto l'impedimento di affinità, i giovani celibi di una famiglia non possono più continuare ad attingere spose da un medesimo gruppo (materno), ma dovranno tener conto dei matrimoni già celebrati e delle affinità acquisite, e rivolgersi per la ricerca delle spose ad altri gruppi. I giovani della « familija » di Jarkovac infatti non scelgono più le spose dentro il « rod » (come loro lo intendono), ma fuori di esso. Con questa scelta il gruppo complementare, lo « svatostvo », cessa di esistere e gli antichi termini per designarlo (svojta, svojbina) cadono in disuso.⁴⁹ Quando l'impedimento di affinità sarà esteso fino al terzo grado, il sistema parentale slavo si sarà avvicinato a quello dell'Occidente europeo. Naturalmente, il riconoscimento di tale impedimento è fortemente ostacolato dalle usanze del popolo che, o non ne tiene conto, o ricorre alla dispensa per superarlo, o lo aggira rinunciando a fare registrare il matrimonio, come avviene nella Leskovačka Morava.

Avendo abbandonato il principio dell'unilinearità, l'antico gruppo slavo non potrà conservare a lungo nemmeno l'esogamia perché ad ogni nuovo matrimonio il numero degli affini aumenterà fino a un impedimento totale di nozze, e il gruppo sarà costretto ad ammettere gradatamente matrimoni nel gruppo, almeno nei gradi meno prossimi di parentela.

Con la separazione del rod dal suo connettivo matrimoniale, l'antico pleme si dissocia. Il rod unilineare e esogamico si conserva più a lungo, mentre il pleme non occupa più oggi che una ristretta area della Serbia sud-occidentale.

Sulla Raba, nei pressi di Cracovia, il gruppo dei consanguinei o « pokrewieństwo » viene chiamato, come in Serbia, « famielija », che non è una famiglia nucleare nel senso occidentale perché si estende fino al quarto grado. Al di là esiste la « rodzina » che comprende i parenti fino all'ottavo grado, mentre per « rod » si intendono tutti i discendenti da un comune antenato che portano il medesimo cognome.⁵⁰ Ma né la « rodzina », né il « rod » sono più esogamici e nei matrimoni si seguono le prescrizioni del codice canonico, tutt'al più ricorrendo spesso alla dispensa ecclesiastica.

In certi canti popolari ucraini della regione di Chełm per « rodina » si intende la famiglia del padre e per « rod » quella della madre.⁵¹

Un'alterazione nei nomi dei gruppi sociali sembra essersi prodotta in età più antica anche

⁴⁸ Stillfried B., *Mutterrechtliche Verwandtschaftszüge aus den Zentralkarolinen*, ZfE, LXXXI, 1, 1956, pp. 101-102.

⁴⁹ Filipović M. S., lettera del 21 dicembre 1957.

⁵⁰ Świętek Jan, *Lud nadrabski*, « Wisła », XIII, 1899, p. 588. Il termine famiglia (familija, familija) compare anche a Przeworsk e a Tarnobrzeg (Saloni A., *Lud przeworski*, « Wisła », XIII, 1899, p. 238; Bąk St., *Ze słownictwa ludowego w pow. tarnobrzskim*, « Lud Słowiański », II, 2, p. 122). In russo « familija » ha il senso corrente di cognome. Sotto l'aspetto di « fam » (dall'olandese « familie ») la voce è penetrata anche tra gli Ambonesi dell'Indonesia dove ha un valore vicino a quello dello slavo rod (Cooley F. L., *Ambonese Kin Groups*, « Ethnology », I, 1, 1962, pp. 102-112).

⁵¹ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, p. 224.

in Russia dove il termine « rod » conserva fino alla fine il suo significato, ma la voce « plemja » lo modifica passando a significare promiscuamente gli affini che perciò, oltre che col termine astratto di « svatovstvo », possono venire designati concretamente con quello di « plemja ». Secondo il Grekov e il Vitov « plemja », « plemjanniki » era anticamente il gruppo di tutti i parenti collaterali e lontani « vsech bokovyh rodstvennikov voobšč », ⁵² come nell'isola di Giuppana (Šipan) dove « rod » significa parentela vicina, e « pleme » parentela lontana. ⁵³ Ma molto spesso « plemja » non ha affatto questo significato generico, bensì quello specifico di affini. In un passo della vita di S. Pietro Berkan (XV-XVI sec.) si parla di un « rod Tatarskij, što est' nam za plemja », « il rod Tatarskij che è per noi plemja o che ci serve da plemja ». ⁵⁴ Anche ammettendo che « plemja » significhi qui genericamente parenti, dire che un certo rod è un rod di parenti significa che « plemja » è una relazione di affinità perché un rod patrilineo non può essere parente di un altro rod patrilineo che per via di donne. Nell'altro rod possono trovarsi il fratello di mia madre e i figli di mia sorella coi quali sono strettamente legato dagli obblighi della vendetta del sangue. Non si tratta di collaterali, ma di congiunti al primo grado di affinità. ⁵⁵ L'art. 15 della Pskovskaja Sudnaja Gramota stabilisce: « A u kotorogo čeloveka pomret žena, a muž eja oženitsja, i žennaja mat', ili sestra, ili inoe plemja, a imut iskat' plat'ja ... », cioè: se a un tale muore la moglie ed egli si risposa, e la madre della moglie, o la sorella o un altro « plemja » vengono a chiedere il corredo... ⁵⁶ Per « plemja » il legislatore intende qui i parenti della defunta moglie: la madre, la sorella o altri. In altre Gramoty di Pskov e di Novgorod la distinzione tra il rod dei consanguinei e il plemja degli affini risulta chiaro dalle simmetrie verbali; « A čto bude moego rodu, ili plemjani, ili brat'i, ili zjat'i... », « e chi sarà del mio rod o del mio plemja, o fratelli (del rod) o generi (del plemja)... ». ⁵⁷ In un testo citato dal Vitov un suocero, prendendo in casa il genero, concorda di lasciargli i suoi beni e aggiunge che contro tale accordo non devono opporsi né il rod, né il « plemja so storonu », il plemja di parte, e per plemja di parte non si intendono evidentemente dei collaterali, ma dei parenti esterni, della madre o della moglie. ⁵⁸ In un testamento del XVI secolo certo Rodion Jalguba nell'Oltre Onega cerca di premunirsi contro il loro intervento: « Do toj požni dela net, ni brata moemu, ni djade moemu, ni rodu moemu, ni plemenu », « con quel campo non hanno nulla a che vedere né mio fratello, né mio zio, né il mio rod (il fratello), né il mio plemja (lo zio) ». ⁵⁹

Le simmetrie tra rod e plemja sono parlanti nei canti popolari. Nel governatorato di

⁵² Grekov B. D., *Polica*, Moskva, 1951, p. 96; Vitov M. V., *Poselenija Zaonež'ja v XVI-XVII vv.*, KSIE, XIX, 1953, p. 35 s.

⁵³ Kulišić Š., *Tragovi arhaične porodice*, p. 29.

⁵⁴ Sreznevskij I. I., *Materialy*, II, 960.

⁵⁵ Se per una sposa il « plemja » è il figlio del fratello (Daľ, *Slovar'*) è perché in una società virilocale quel nipote è nato e appartiene al « plemja » e non al rod. Questo particolare nipote diventerà in russo il tipo del nipote in generale: « plemjannik ». Sebbene in ogni nazione slava la dissoluzione del « pleme » sia avvenuta in circostanze diverse e i nuovi nomi dei gruppi sociali non si corrispondano, tenuto conto che in Serbocroazia si dà spesso il nome di « pleme » al rod o bratstvo, può darsi che il nuovo nome dei genitori della moglie « punac », « punica » (da « pun », russo « polnyj ») si trovino, come in Russia, in relazione con « pleme » e siano paralleli a quello del « plemjannik » russo.

⁵⁶ Grekov B. D., *op. cit.*, p. 96, nota 2.

⁵⁷ *Gramoty Vel. Novgoroda i Pskova*, Moskva, 1949, n. 114 e 115, p. 202.

⁵⁸ Vitov M. V., *op. cit.*, p. 36.

⁵⁹ Vitov M. V., *Istoriko-geografičeskie očerki Zaonež'ja XVII-XVIII vekov*, Moskva, 1962, p. 168.

Arcangelo il « družko » o capo delle nozze che ha recitato cantando il « pater » invita a scegliere nel corteo degli svati chi deve rispondergli:

Naiščite iz vsego rodu plemeni
kto by nam svjat progovoril,
iz vsego rodu plemeni,
iz brat'e rodnych,
ili iz šur'ej dorogich

(Cercate in tutto il rod plemja / chi ci reciti il « pater », / in tutto il rod plemja, / dei fratelli germani [del rod] / o dei cari cognati [del plemja]).⁶⁰

Di un giovane innamorato si canta:

Kipit, bolit serdce molodeckoe,
ni po rodu kipit, ni po plemeni,
ni po batjuške, ni po matuške,
po duše to bolit po krasnoj device

(Bolle, duole il sangue giovanile, / non per il rod bolle, non per il plemja, / non per il padre, non per la madre, / ma nell'anima duole per una bella ragazza).⁶¹

Al rod e al plemja corrispondono il padre (rod) e la madre (plemja).

Vi sono scongiuri amorosi coi quali il giovane spera di ottenere che la ragazza lo ami « più del padre e della madre, più del rod e del plemja », o incantesimi contro le malattie in cui le madri si augurano che i figli guariscano e continuino a vivere « co otcem, co mater'ju, s rodom-plemenem », col padre, con la madre, col rod-plemja.⁶²

Nella Russia centrale si canta:

Vy krasnujtes', krasny devicy,
vy poka u otec-materi,
vy poka u rodu-plemeni

(Voi crescete in bellezza, belle ragazze, / voi finché siete presso il padre-madre, / presso il rod-plemja).⁶³

Queste simmetrie verbali ricorrono spesso nei canti nuziali che alludono alle nozze del figlio in casa dei genitori o alla separazione della sposa dal padre e dalla madre:

Chorošo tebe ženitca
pri rodu, pri plemennju,
pri radimon batjuški,
pri radimoj matuški

⁶⁰ Ordin N. G., *Svad'ba v pogorodnych volost'jach Sol'vyčegodskago uezda*, « Živst. », VI, 1, 1896, p. 102.

⁶¹ Anučin V., *Dedovščina v Sibiri*, « Živst. », XVII, 1908, p. 86.

⁶² Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčai, obrjady, suevertija i poezija*, Moskva, 1880, pp. 302, 304, 310.

⁶³ Solov'ev K. N., *Rodnoe selo*, SPb, 1907, p. 32.

(È bello per te ammogliarti / presso il rod, presso il plemja, / presso il tuo vero padre, / presso la tua vera madre).⁶⁴

Chotjat oni razlučit' menja
s ocom s mater'ju,
s rodnym plemenem

(Vogliono separarmi / dal padre dalla madre, / dal rod-plemja).⁶⁵

Talora i termini di rod-padre e di plemja-madre si corrispondono a chiasmo, come nell'esempio seguente:

Otstavala Nastasjuška
proč ot matuške, batjuški,
proč ot rodu, ot plemeni...

(Si è disgiunta Nastasjuška / lontano dalla madre, dal padre, / lontano dal rod, dal plemja...).

Infatti subito dopo:

Pristavala Nastasjuška
ko čužomu otcu, materi,
ko čužomu rodu, plemeni

(Si è congiunta Nastasjuška / a un padre e una madre forestieri, / a un rod e a un plemja forestieri).⁶⁶

È frequente che per rod e plemja si intenda padre e madre anche in Belorussia:

Da či ěsc' u ego rod i pleme,
rod i pleme, occe i mamočka?

(Ha egli rod e pleme, / rod e pleme, padre e madre?).⁶⁷

Questi appellativi sono frequenti anche nelle byline;

Stalo sramno molodcu pojavit'sja
k svoemu otcu i materi,
i k svoemu rodu i plemeni

(Il giovane cominciò a vergognarsi di comparire / davanti a suo padre e a sua madre, / davanti al suo rod e plemja).⁶⁸

⁶⁴ Semiluckaja L., *Narodnyja pesni Kurskoj gub.*, « Živst. », XVII, 1908, p. 222.

⁶⁵ Uspenskij M. I., *Obyčai slavit' detej nakanune Novago goda*, EO, 4, XLIII, 1899.

⁶⁶ Brodskij N. L., i Kubikov I. N., *Russkaja literatura*, Moskva, 1940, p. 3.

⁶⁷ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 267.

⁶⁸ *Russkaja literatura, Chrestom.*, Moskva, 1956.

Per chiedere paternità e maternità a un eroe gli si domanda il rod e il plemja:

Vy kakogo est' otca da i materi,
da kakogo vy rodu-plemeni?

(Qual'è il vostro padre e madre, / qual'è il vostro rod-plemja?).⁶⁹

Quando di qualcuno si diceva che non aveva né rod, né plemja (u nego ni rodu, ni plemeni, Daľ, *Slovar'*) si intendeva probabilmente dire che era orfano, non che era plebeo.

Questi valori di rod e plemja sono antichi e popolari, soprattutto in Grande-Russia.

L'uso di chiamare « plemja » il rod della madre e degli affini risale certamente a un'epoca in cui due rod si trovavano in permanente relazione matrimoniale e ciascuno era « plemja » dell'altro. Ma è chiaro che queste locuzioni popolari russe di rod-plemja non sono più che delle ripetizioni meccaniche. Come unità sociale e territoriale il pleme si dissolve. Non esiste più né « storona », né « polovina ». Il ritorno delle spose è una vaga usanza rituale senza contenuto giuridico. Rimane la separazione dei beni tra i coniugi e il diritto di proprietà sulla dote della famiglia della sposa deceduta senza prole femminile, ma la dipendenza economica della sposa dal suo gruppo di origine e il suo diritto di protezione è interamente cessato. La sposa viene separata dalla sua « sebra » e perdendo gradatamente ogni diritto di proprietà della terra, cadrà definitivamente sotto il giogo maschile.

Questo processo di disgregazione è disuguale e intermittente, a seconda dei luoghi e dei tempi. Il gruppo materno diviene instabile e si assottiglia. Sovente non è più che una famiglia. Ma le consuetudini si sforzano in qualche modo di ripristinarlo, sebbene sia ormai impossibile ritornare all'antico quadro gentilizio.

Questo tentativo avviene in due modi: il primo consiste nel ripetere il gioco delle « moieties » col prendere moglie nella parentela della madre in modo da sostenere per più generazioni il vincolo matrimoniale tra le famiglie; il secondo si sforza di conservare l'antica endogamia locale del « pleme » mantenendo il divieto di sposarsi fuori del villaggio. Sono queste usanze, del resto, che ci hanno permesso nei capitoli precedenti di risalire a un passato non molto lontano in cui questi divieti e queste preferenze matrimoniali dovevano costituire degli obblighi. « Les rapports entre parents par alliance, — rileva la signora Ehrlich-Stein di certi villaggi della Balcania, — sont ici beaucoup plus étroits et les liens de sang beaucoup plus faibles que dans le patriarcat ». ⁷⁰ Ancora dopo la seconda guerra mondiale il Sanders constatava che in Bulgaria la famiglia della sposa è considerata da quella dello sposo come congiunta, talora come congiunta per relazione di sangue, « as close, at times even close, than blood relation ». Circa il novanta per cento dei giovani comunisti di Dragalevtsy, un villaggio non lontano da Sofia, « così pronti a rompere col passato, mantengono la funzione dello "svatovstvo" in tutto il suo vigore ». ⁷¹ Assuefatti a un legame duraturo con un gruppo complementare trattano tale vincolo come se avesse la perpetuità di quello consanguineo.

L'antica unità endogamica del « plemè » si manifesta sparsamente in tutto il mondo

⁶⁹ *Byliny v dvuch tomach*, Moskva, 1959, p. 95.

⁷⁰ Ehrlich-Stein V., *Les phases de l'évolution de la vie de village*, « Proceedings of the XVI-th Intern. Congress of Sociology », Serie B, II, Bucaresti, 1940, p. 118.

⁷¹ Sanders I. T., *Balkan Village, Dragalevtsy*, Lexington, 1949, p. 102.

slavo, ma specialmente in Carpatia e in Polonia sud-occidentale. Ancora alla fine del secolo scorso vi erano in Małopolska, sulla Raba, villaggi in cui le famiglie si conoscevano tra loro con nomi di rod, diversi da quelli ufficiali, e comuni a un grande numero di famiglie le quali coltivavano il sentimento di una comune origine, sebbene non si riconoscessero più come parenti. « In ogni villaggio si incontrano almeno due di tali rod ». Ancora nel 1897 ci si sposava nel villaggio nativo. Se un giovane introduceva una moglie forestiera, le donne se ne avevano a male. « Ne avevamo bisogno come di un buco nel ponte », dicevano. Oppure: « Come se da noi non ci fosse abbastanza letame! », e congiuravano per rovinare quel matrimonio.⁷² I villaggi di Sulkowice, Czyżyna, Mogilany e Włosan, nei dintorni di Cracovia, erano endogamici.⁷³ Sposarsi fuori del villaggio era considerato a Borowa un « nadwyreżenie zwyczajaju », un guasto del costume.⁷⁴ Tra i Górali di Slesia la regola dell'endogamia locale non aveva eccezioni.⁷⁵ Altrove i matrimoni esterni erano rari (rzadko kiedy),⁷⁶ oppure l'etnografo ci informa che avevano luogo « malvolentieri », come tra gli Ucraini della sinistra del Bug e tutti i contadini polacchi del Królestwo. Tutt'al più si tollerava che si sposasse una ragazza di un villaggio vicino che appartenesse al medesimo proprietario.⁷⁷ In passato era considerata cosa « molto strana » (bardzo dziwna) prendere moglie o andare a marito in un altro villaggio. Si pensava che dovesse esserci qualche cosa « di male » se si andava « poza granicą », al di là della frontiera.⁷⁸ Non si invitavano a nozze abitanti di altri villaggi perché « co wieś, to inna pieśń », ogni villaggio ha la sua canzone.⁷⁹ A Chełm le ragazze cantavano:

Kochają nas swoji,
boją sie nas obcy

(Ci amano i nostri, / ci temono i forestieri).⁸⁰

Anche nel Ragusano era raro che ci si sposasse fuori della contrada, che un giovane di Konavli sposasse una ragazza della Župa o dell'Obod, « nego svaki u svome predjelu », ma ciascuno nel proprio quartiere o contrada. Nel *Matrimonio* di Gogol' (atto I, scena 13) la mediatrice di matrimoni che cerca fidanzati fuori del suo quartiere, corre rischio di essere bastonata. Lo stesso costume vigeva nello Zagorje croato dove la popolazione era divisa in « različna plemena », in diverse parentele. A Bednja e dintorni era vergognoso prendere moglie da un villaggio forestiero.⁸¹ La stessa endogamia locale regolava le nozze in certi villaggi bulgari nei dintorni di Varna, con poche eccezioni e mal viste.⁸²

Secondo lo Świętek i villaggi endogami della Raba erano abitati almeno da due rod.

⁷² Świętek Jan, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater., II, 1897, pp. 115-129.

⁷³ Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej*, PME, X, 2, 1957, p. 176.

⁷⁴ Świętek Jan, *Borowa*, PAU, Mater., VII, 1904, p. 113.

⁷⁵ Gawełek Fr., *Z Jaworza, na Śląsku austriackim*, « Lud », XV, 1909, p. 92.

⁷⁶ Gustawicz Br., *Z życia Seklerów*, « Lud », XVI, 1910, p. 140.

⁷⁷ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, p. 28.

⁷⁸ Nakonieczny J., *Pojęcie prawne ludu*, « Wisła », XVII, 1903, p. 738.

⁷⁹ Pawłowicz Br., *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowie*, PAU, Mater., I, 1896, p. 244.

⁸⁰ Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891, p. 67.

⁸¹ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 68, 210-211.

⁸² Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 19.

Dei due rod di Sadkowa, uno era chiamato « kurek » e l'altro era senza nome. A Brudzino abitavano i Brudziński, divisi in Puchów e Skrzecaków. Due rod aveva anche Młynki, nel territorio di Lublin: Jasiocha e Szeptów.⁸³ Queste formazioni binarie, se antiche, potrebbero essere sopravvivenze di moieties. Nel Podhale certi villaggi si arricchivano di rod forestieri con l'ingresso di estranei in nozze matrilocali (przez przyżenie),⁸⁴ sulla Raba con matronimie per mancata rettifica anagrafica di figli nati naturali,⁸⁵ osservazioni e annotazioni che fanno pensare a una grande stabilità della popolazione locale.

Si incontravano anche villaggi abitati da un solo rod, come i Nawodniki a Tomaszów e i Masbuchi a Szczebreszyn.⁸⁶ Piccoli villaggi con un solo rod e un solo cognome si trovavano anche in Lituania e nella Slavia meridionale.⁸⁷

È possibile che tali villaggi, a differenza di quelli a due o più rod, fossero da principio esogamici. In certe regioni del governatorato di Olonec dove tutti i matrimoni sono a ratto consensuale, le rapite provengono tutte da altri villaggi. Lo scrupolo che lo sposo non abbia la più lontana parentela con la sposa conduce a esogamia locale, come si è detto, nella maggior parte dei villaggi di Simbirsk, nel distretto di Sadrinsk e in alcune regioni del Don.⁸⁸ In una fiaba della Russia settentrionale un padre morente ammonisce il figlio a non sposare una donna del suo villaggio. Il figlio disobbedisce e la moglie uccide il proprio figlio e ne incolpa la cognata.⁸⁹

Certe volte due o più villaggi sembrano coinvolti in matrimoni reciproci, sebbene apparentemente senza obbligo e senza regola, come forse nel governatorato di Orenburg⁹⁰ e in Slavonia.⁹¹ Le osservazioni in proposito sono molto rare, ma questo non significa che fosse raro il fenomeno. Bisogna tener conto del fatto che il vestiario, soprattutto femminile, variava spesso da villaggio a villaggio e talvolta la diversità era così grande che una novizia, maritandosi fuori del villaggio nativo, doveva rifarsi il corredo da cima a fondo. La preparazione di un corredo nuziale prendeva in passato anche dieci anni di lavoro e rinnovarlo doveva essere impossibile. Si può quindi contare su un'endogamia di fogge di vestiario estesa, per esempio, a un gruppo di villaggi. In passato in quattordici villaggi del Podunavlje del belgradese « le ragazze, a causa delle loro vesti particolari, non potevano maritarsi nei vicini villaggi della Posavina e della Šumadija ». ⁹² Gli abitanti al di là della Drina non sposavano volentieri bosniaci perché non amavano il loro modo di vestire. ⁹³ A Konavli era difficile sposarsi fuori del territorio e questo forse (rileva il Bogišić) perché fuori di Konavli si porta un altro costume, « ino odijelo ». ⁹⁴ In Polonia i Lemki non sposavano mai donne « wengrine »

⁸³ Sadkowski O., *Szlachta drobna w pow. płońskim i płockim*, « Wisła », XVII, 1903, pp. 672-676.

⁸⁴ Kantor Jo., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., IX, 1907, pp. 155-156.

⁸⁵ Świętek, *Zwyczaje i pojęcia prawne*, p. 129.

⁸⁶ Kolberg O., *op. cit.*, pp. 222, 227.

⁸⁷ Witort Jan, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, p. 196; Dedjier J., *Bileńskie Rudine*, SeZb, V, 2, 1903, p. 778; Pavlović Je., *Kolubara i Podgorina*, SeZb, IV, 1907, p. 523; Pečo Lju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXXII, 1925, p. 366; ecc.

⁸⁸ Smirnov A., *Očerki semejnych otnoženij*, Moskva, 1878, pp. 112-113.

⁸⁹ Ončukov N. E., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, p. 219.

⁹⁰ Ujmovič-Ponomarev P., *Zemledel'českoe bratstvo kak obyčno-pravovoj institut sektantov*, « Severnyj Vestnik », 9, 1886, p. 25.

⁹¹ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 389.

⁹² Petrović P. Ž., *Svadebni običaji, beogradsko Podunavlje*, ZbNž, XXVIII, I, 1931, p. 94.

⁹³ Lilek E., *Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 295.

⁹⁴ Bogišić B., *Zbornik*, p. 211.

perché le loro gonne erano così corte che, dicevano, il sole si nascondeva per non vedere loro il sedere. Una donna dei Lemki non avrebbe nemmeno mai consentito a sposare un uomo dei Wanie, a meno che non avesse già da lui un bambino. Avveniva la stessa cosa tra Losiaki e Losie. Uno *świcako* che voleva corteggiare una ragazza *pupkara* doveva deporre la « *czuha* » e indossare la « *gunia* » (specie di sopravvesti locali) altrimenti la ragazza non si lasciava avvicinare.⁹⁵ In Russia la « *ponjava* » o gonna non cucita si distingueva per villaggi o gruppi di villaggi per cui al mercato era sempre possibile riconoscere la provenienza della donna che la indossava.⁹⁶ I Ceremissi vietavano di sposare ragazze che indossassero un costume diverso da quello del proprio villaggio.⁹⁷ I Mordvini invece usavano sposare solo ragazze forestiere.⁹⁸

I gruppi di villaggi che portano un medesimo costume possono essersi formati da un'unica matrice. Più difficile è supporre che si siano associati fino a indossare vesti della medesima foggia solo per la vicinanza topografica.

In vaste aree dunque della Slavia la regola dei matrimoni del villaggio può fondarsi o su una rigorosa endogamia locale o sull'obbligo opposto di prendere spose fuori del villaggio, ma in un villaggio che abbia la medesima foggia di vestito. Ambedue gli esiti, endogamico e esogamico, rivelano la compatta unità del villaggio stesso. Endogamica o esogamica, la regola nuziale era unica e osservata da tutti. Una deroga produceva tensioni e conflitti.

Il rod ha avuto una durata molto più lunga del pleme. La Bacon ritiene che si sia conservato in Russia fino al XX secolo.⁹⁹ Esso non scompare subito con la scomparsa dell'unilinearità e dell'esogamia. Gli obblighi giuridici in affari penali (vendetta del sangue), il culto dei comuni capostipiti (slava serba e cimiteri comuni) e la solidarietà economica nelle forme di aiuto reciproco ne hanno prolungato l'esistenza. Noi vediamo, del resto, formarsi rod esogamici in età recente, in Serbia, lontano dai centri tribali dinarici, nella Vojvodina e in Šumadija, e nella stessa Polonia ancora alla fine del secolo scorso vi erano gruppi umani che per tradizione evitavano matrimoni anche nei gradi più lontani di parentela.¹⁰⁰ In Russia nella stessa epoca non ci si sposava in gradi più vicini del sesto, e anche del settimo e dell'ottavo. Matrimoni in gradi più ravvicinati erano considerati pregiudizievoli e sfortunati anche se contratti con la dispensa ecclesiastica.¹⁰¹ L'obbligo di sposarsi dentro il villaggio o il divieto di farlo, le partizioni di terre comunitarie per rod, i nomignoli e soprannomi comuni a un grande numero di famiglie e diversi da quelli registrati nello stato civile, sono tutti fatti ancora vivi nel secolo passato e che dimostrano la lunga sopravvivenza del rod. Nei matrimoni, del resto, non si teneva conto soltanto del grado di parentela dei contraenti, ma anche della vicinanza tra rod e rod e della misura in cui si conservava il ricordo di una parentela che non poteva più essere calcolata.¹⁰²

⁹⁵ Reinfuss R., *Lemkowie jako grupa etnograficzna*, PME, VII, 1948-1949, pp. 155, 156-157, 162, 167.

⁹⁶ Maslova G. S., *Narodnaja odežda Russkich, Ukrainev i Belorusov*, Vostočnoslavjanskij Sbornik, Moskva, 1956, p. 621.

⁹⁷ Smirnov I. N., *Čeremisy*, Kazan', 1889, p. 128.

⁹⁸ Evsev'ev M., *Mordouskaja svađba*, Moskva, 2^a, 1959, p. 115.

⁹⁹ Bacon E. E., *Obok, a Study of Social Structure in Eurasia*, « Viking Found Publ. in Anthropology », XXV, New York, 1958, p. 158.

¹⁰⁰ « Malženstw w pokrewieństwie, nawet odległym, nie zawierają. Na związki krwi, choćby najodleglejsze, zwracają uwagi » (Ruppertowa T., *O szlachcie drobnej, inaczej cząstkowej*, « Wisła », II, 1888, p. 758).

¹⁰¹ Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenii po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, pp. 116-117.

¹⁰² Hämaläinen A., *Ueber Verbote gegen Ehe zwischen nahen Verwandten bei den ostfinnischen Völkern und den Russen*, « Annales Soc. sc. Fennicae », B, XXVII, 1932, p. 43.

I primi missionari cristiani che giunsero in terra slava si trovarono in presenza di due fenomeni particolari: gli Slavi erano osservanti dell'esogamia nella linea agnaticia all'infinito, e la chiesa non trovava nulla di riprovevole in una regola che andava al di là dei limiti prescritti dalla legge ecclesiastica. Gli Slavi erano invece inosservanti dell'impedimento matrimoniale tra affini, come gli esogami Tungusi ai quali il clero ortodosso aveva difficoltà a impedire di sposarsi in gradi vicini di parentela materna.¹⁰³ L'affinità in linea diretta era impedimento dirimente nel codice canonico, e nella linea collaterale fino al secondo grado incluso. Ma già il costume indoeuropeo ammetteva nozze tra affini ad un grado più prossimo di quello tra agnati, anzi, in origine non riconosceva affatto la cognazione, e la chiesa stessa concesse gradatamente licenze matrimoniali tra affini nella linea collaterale e anche in quella diretta. L'inosservanza del codice canonico da parte degli Slavi non era dunque cosa grave e si poteva considerarla con indulgenza. Lo « Zakon sudnej ljudem » uno dei più antichi codici bulgari applicati in Russia, stabiliva che « krov' mesjaščii vъ krov', svat'bu dejut, da razlučat'sja », « chi mescola sangue nel sangue, contraendo matrimonio, venga diviso ». « Nel sangue », vъ krov', è espressione imprecisa. Non è nel sangue che si sposavano gli Slavi, ma nella cognazione. È notevole però, osserva l'Oroschakoff, che la legge ecclesiastica non comminasse nessuna penalità per tale colpa, come se il fatto fosse considerato illecito, ma non delittuoso.¹⁰⁴ La cosa doveva prodursi di frequente e non sempre, forse, era opportuno separare gli incestuosi o si poteva imporlo senza danno.

Ancora ai nostri giorni avveniva in Albania che i missionari unissero in matrimonio coppie che, secondo le regole dell'esogamia shkipetara, non potevano contrarre matrimonio, per cui gli Albanesi accusavano i frati di distruggere le leggi della loro nazione. Le cose non stavano esattamente così, sebbene nella sostanza le accuse degli Albanesi non fossero infondate. Due giovani dello stesso « fis » (Hoti e Shllaku) si sposarono clandestinamente e fuggirono per sottrarsi alle sanzioni della tribù. Il vescovo cattolico li unì in matrimonio, ma non poteva non farlo perché i due postulanti non si trovavano tra loro in grado di parentela considerato dirimente dalla chiesa. Padre Valentini aggiunge che « i missionari ottennero che questi divieti esogamici fossero tolti ». ¹⁰⁵ Naturalmente, sopprimendo l'esogamia, i missionari portavano un colpo mortale al « fis » albanese senza rendersi pienamente conto degli inconvenienti di un tale atto.

Allo stesso modo l'influenza del clero russo si adoperò per cancellare il divieto dei Čuvaši di sposare una ragazza dello stesso villaggio della madre, divieto che, tuttavia, di tanto in tanto riappariva.¹⁰⁶

La vicenda si ripete in altri continenti. Nella valle del Brahmaputra (Assam), abitata da tibeto-birmani e bengalesi, le nozze « sono endogame nei riguardi della tribù, e nello stesso tempo rigidamente esogame nei riguardi dei gruppi o sottotribù in cui la tribù è divisa. Tutte queste tribù hanno al massimo da dieci a venti cognomi; il matrimonio tra due dello stesso cognome è considerato incestuoso... Un progresso si è fatto nel senso che oggi il matri-

¹⁰³ Pekarskij E. i Cvetok VI., *Priaianskie Tunguzy*, « Živst. », XX, 2, 1911, p. 228.

¹⁰⁴ Tichomirov M. N., *Zakon Sudnej ljudem kratkoj redakcii*, Moskva, 1961, art. 14, pp. 76, 106; Oroschakoff H., *Ein Denkmal des bulgarischen Rechtes*, ZfvWR, XXXIII, 1916, pp. 216-226.

¹⁰⁵ Valentini G., *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, 1956, p. 97, nota 7.

¹⁰⁶ Fuks, *Zapiski Aleksandry Fuks o Čuvašach i Čeremisach Kazanskoj gub.*, Kazan', 1840, in IoAIE KU, X, 2, 1892, p. 213.

monio esogamico (tra tribù e tribù) non suscita più scalpore, ma la condanna unanime del villaggio si riverserebbe sui due, dello stesso cognome, che osassero contrarre matrimonio tra loro. Il missionario su questo punto fa conoscere la legge della chiesa, la quale, a meno che si tratti di parentela molto stretta, non vieta le nozze tra due dello stesso cognome o gruppo». ¹⁰⁷

Il clero si è trovato nelle medesime condizioni presso gli Slavi, di dover contrastare cioè più spesso l'esogamia che l'endogamia. Tale contrasto però non riguardava propriamente la regola ecclesiastica, ma piuttosto la pace della tribù e le sue buone relazioni con l'autorità religiosa.

In sostanza l'endogamia slava tra affini era una violazione di scarsa rilevanza. I pochi documenti antichi sugli impedimenti matrimoniali che ci sono pervenuti vanno letti alla luce di queste considerazioni. Quando apprendiamo dai *Materialy* dello Sreznevskij che S. Vladimiro vietò i matrimoni nel « bližnij rod », nel rod vicino, possiamo dedurre che con rod il principe intendesse qui genericamente parentela, e non in modo specifico la parentela agnaticia perché gli Slavi erano dovunque osservanti fino all'eccesso di tale impedimento. Quando invece condanna coloro che « v plemeni ili v svat'stve pojmutaja », che si sposano nel plemja o nello svatostvo, intendiamo i due termini come sinonimi. Si deve intendere allo stesso modo il passo dello « Slovo Svjatych otcov » riportato dal Niederle: « vъ plemeni pojatie pogan'ski est' », « è impuro sposarsi nel plemja ». ¹⁰⁸ Il medesimo senso hanno certe Gramoty del XVII secolo che ordinavano ai preti di non celebrare matrimoni « vo plemjanstve ». ¹⁰⁹ In una « Žalovannaja gramota » del 1577 l'arcivescovo Alessandro di Novgorod comminava sanzioni disciplinari ai preti che celebravano matrimoni illeciti: « a kogo pop venčæet v rodu i v plemjani i v kumovstve i v svatovstve », « e il pop che sposa nel rod, nel plemja, nel kumostvo (comparaggio) e nello svatostvo ». ¹¹⁰ L'elencazione è ridondante. A parte il comparaggio, quando il vescovo ha vietato le nozze nel rod (se rod significa gruppo patrilineo) e nello svatovstvo, egli lo ha vietato in ambedue le linee dove potevano essere incestuose. Il plemja viene aggiunto per una preoccupazione di chiarezza.

In tutti questi testi il termine « plemja » non può avere il significato di parentela lontana perché nessuna legge ecclesiastica vieta matrimoni tra parenti lontani, ma quello di relazione di affinità.

Con l'oscurarsi della nozione del rod, i rami che si distaccano da una medesima famiglia si distinguono tra loro o con patronimici o con soprannomi che divengono cognomi delle nuove famiglie. Senza culti comuni, cimiteri separati e terre comunitarie, la nozione della parentela tra i diversi rami gradatamente si estingue. Abbiamo visto tuttavia che sulla Raba la coscienza dell'antico legame di sangue e anche dell'antico nome del rod si conservano a lungo e che altrove, nella piccola nobiltà polacca, poteva sopravvivere anche il costume di non sposarsi nemmeno nei gradi più lontani di parentela (nota 100). Poiché in ogni villaggio esistevano almeno due di tali rod, può darsi che lo scambio di spose dentro il villaggio, in forma di esogamia binaria o asimmetrica, sia esistito anche in Polonia e abbia avuto un lungo periodo di osservanza secondaria e inconsapevole. Un tale costume non avrebbe trasgredito

¹⁰⁷ Marengo O., *India, un continente in cammino*, « Bollettino Salesiano », LXXXV, 7, 1961, p. 133.

¹⁰⁸ Niederle L., *Slovanské Starožitnosti*, I, 1, Praha, 1912, p. 102, nota 6.

¹⁰⁹ Sokolov A., *Osobennosti jazyka i pravopisanija gramot XVII veka*, IoAIE KU, XII, 5, 1895, p. 475.

¹¹⁰ Vitov M. V., *Gnezdovskij tip rasselenija v russkom Severe*, « Sovetn. », 1955, 2, p. 36.

nessuna regola religiosa o civile, né vi era motivo di segnalarlo perché la diversità dei cognomi impediva che esso si rispecchiasse nell'anagrafe.

Non si può dire nulla, nemmeno di approssimativo, circa l'epoca in cui il costume esogamico è scomparso nel popolo, ma la perfetta conservazione in tanta parte del territorio polacco e slavo-settentrionale della forma binaria dell'abitato fa supporre che questa età non sia molto lontana dai nostri giorni.

I villaggi continuarono a sorgere su una doppia fila di abitazioni serrate. Nemmeno i nuovi edifici pubblici riuscirono ad alterarne l'allineamento: chiesa e scuola furono edificate alle estremità della fila (nella « sloboda ») o nel centro della larga strada (nel « nawsie »). Le nozze avvenivano dentro il villaggio e se erano ammesse ad entrarvi spose forestiere, era previsto da quali villaggi alleati ed amici dovevano provenire. Nella fila in cui sorgeva la casa, ciascuno sapeva chi aveva come vicino e come non mutava la sede della casa, così non mutava vicinato. Se il villaggio bruciava, lo si ricostruiva nel medesimo ordine. Dietro la difesa dei suoi fossati e dentro la sua cinta di spino, il villaggio sopravviveva a tutte le vicissitudini. Se doveva trasferirsi altrove, rinasceva nella medesima forma, spesso a cavallo di un ruscello del medesimo nome, poiché come si ripeteva il toponimo, si ripeteva anche l'idronimo. I villaggi erano tutti uguali, identiche le case, lo stesso materiale di costruzione, uguale l'area coperta, gli stessi vani, lo stesso tetto, la stessa strada. Una tirannia statale non avrebbe potuto ottenere una maggiore uniformità e disciplina. Apparentemente nulla è più deperibile e caduco di un villaggio slavo, eppure poche cose si sono dimostrate più perenni. Gli Slavi hanno accolto una religione forestiera e, diversificando la loro lingua, si sono separati in dodici nazioni. Dove sopravvivono, credenze, costumi, clan, tribù e esogamia sono solo relitti. Ma l'unità del villaggio fu l'ultima cosa a scomparire dalla loro storia. Le poche norme e costumanze che ancora nel secolo scorso ne regolavano l'esistenza è tutto quello che ci rimane per tentare di ricostruire l'antica vita pubblica degli Slavi. Le odierne classi dirigenti dei paesi slavi non amano questo passato. È una disaffezione che non predispone ad intenderlo. Eppure, con tutta l'ansia per l'avvenire, il comportamento politico di queste classi sembra ancora ispirato da quel remoto passato.

Capitolo nono

LA CARRIERA DI SPOSA

Tenteremo di raccogliere sotto questo titolo un insieme di norme e di costumi che regolano e accompagnano la vita della donna, dalla puerizia al climaterio.

In cinque governatorati della Grande-Russia meridionale, alla vigilia del fidanzamento o delle nozze, la nubile saliva sulla panca della izba e la « svacha », la madre o un fratello teneva all'altezza della panca una « ponjava » aperta e invitava la ragazza a saltarvi dentro. La nubile passeggiava a lungo sulla panca mostrandosi irresoluta: « Choču, skoču, - choču, ne skoču », « se voglio salto, se voglio, non salto ». Il costume richiedeva che essa manifestasse in quell'occasione e con quelle parole la libertà della sua decisione, anche se era d'accordo coi familiari. Il salto nella « ponjava » significava che accettava come marito o fidanzato il giovane che le veniva proposto. Se non accettava, si metteva a piangere.

A Nižnij Novgorod acconsentiva a saltare solo dopo che l'invito le era ripetuto tre volte. Nel governatorato di Kaluga doveva saltare, anziché in una « ponjava », in un cerchio formato dalla cintura sull'impiantito.¹ Era un « sarafan » invece di una « ponjava » che le veniva presentato capovolto (podolom kverchu) nel governatorato di Perm' dalla « svacha » o da un'altra donna. La ragazza rispondeva: « Choču, prygnu, - choču, net », « se voglio salto, se voglio, no ». Se non saltava, gli « svaty » se ne andavano a mani vuote.² Nel governatorato di Tambov era il fratello che teneva in mano la « ponjava » e invitava la sorella a saltarvi dentro.³

La « ponjava » o gonna non cucita, tenuta alle reni da una cintura di tessuto, era l'indumento delle maritate, ma tra ragazze e nuove spose non si faceva, come vedremo, grande differenza, per cui la « ponjava » era fatta indossare alla ragazza, alla presenza di tutti i parenti, quando raggiungeva la pubertà, anche se non era pronta a passare a nozze, assimilazione della pubere alla sposa tipica di certe società matriarcali. In alcuni villaggi delle Terre Nere la ragazza metteva la « ponjava » quando cominciava a presentarsi ornata per andare in chiesa. Montava sulla panca vestita della sola camicia e il fratello le presentava la « ponjava » dentro la quale era invitata a saltare. Dopo lunghi rifiuti (simbolici?), la ragazza saltava e il fratello le legava la gonna ai fianchi.⁴

¹ Zelenin D., *Obrjadovoe prazdnestvo soveršennoletija devicy u Russkich*, « Živst. », XX, 2, 1911, pp. 240-242.

² Česnokov A., *Svadebnye obrjady i pesni « keržakov »*, « Živst. », XX, 1, 1911, p. 6.

³ Smirnov A., *Očerki semejnyh otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, pp. 146-147.

⁴ Semenova Tjan-Sanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki iz byta odnoj iz černozemnyh gubernij*, ZGO OE, XXXIX, 1914, pp. 71-72. I riti femminili di pubertà e di nuzialità sono talora congiunti e talora separati anche nella Cina meridionale, nei Mari del Sud e in Africa (Heckel P., *Miscellanea*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 875; Meier J. *Kritische Bemerkungen zum J. Winthuis Buch « Das Zweigeschlechterwesen »*, « Anthropos », XXV, 1930, p. 97; Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, pp. 363, 507.

La vestizione con la « ponjava » della pubere è un rito familiare grande-russo meridionale, diffuso anche fuori di tale area con un indumento diverso o con la cintura (Pskov, Vjatka, Perm'). Nel governatorato di Vjatka si dice « vskočit' zamuž », saltare a marito, dal salto dalla panca.⁵ Si può vedere una traccia dell'antichità pretesile del rito di vestizione in un proverbio della Grande-Russia settentrionale: « Devka v rogože, net ee dorože », « non vi è nulla di più prezioso della ragazza in stuoia ». ⁶ La gonna non cucita era, del resto, un indumento slavo-comune che, in forma di doppio grembiule, sopravvive in vaste regioni della Slavia occidentale e meridionale.⁷

Prima di indossare la « ponjava », la ragazza portava in Russia solo la camicia, ed è vestite di questo solo indumento che Tolstoj trovò le ragazze cosacche del Terek. Lo Zelenin ha trascritto da Sosnovka, nel distretto di Sarapul (Vjatka) una fiaba in cui la ragazza, invitata a saltare nell'indumento, passeggia nuda sulla panca, e suppone che prima della vestizione rituale, la ragazza non indossasse nulla,⁸ circostanza confermata dalla comparazione.⁹ Abbiamo già avuto occasione di rilevare che intorno al 1885-86 Vuk ricordava che a Sebenico le ragazze fino a quindici anni andavano « sasvijem gole », del tutto nude,¹⁰ donde il nome di « golica », nuda, dato in Croazia alla « fanciulla impubere » (Parčić, *Rječnik*).

Talora è il grembiule l'indumento che distingue la nubile dalla maritata,¹¹ talora avviene il contrario: la nubile non porta grembiule, o di due grembiuli solo il posteriore.¹² In passato in Slesia aveva luogo una gara di corsa tra ragazze in cui la vincitrice era premiata col dono di un grembiule.¹³ Gare del genere tra nubili sono conosciute anche in altre parti del mondo e Erodoto ne parla a proposito delle fanciulle dei Libi. Non importa la natura o la foggia dell'indumento, ma il fatto che la nubile si distingua nel vestiario dall'impubere e dalla maritata. Anche la cintura può essere un segno distintivo del suo stato, o un suo colore o ornamento: ¹⁴ nella Russia del Nord-ovest la cintura di lana intrecciata a mano e ornata con motivi verticali (poperečnyj pojasok) è « parte importante del costume della ragazza ed è celebrata anche nelle canzoni ». ¹⁵

Anche dove la vestizione della pubere ha cessato di essere un rito familiare, l'interessata ha cura di rendere noto nei paesi slavi il suo nuovo stato per godere dei diritti di partecipare alle danze per amareggiare e mettere in palio la sua mano. Talora sono i genitori stessi che si incaricano di notificare la nuova età della figlia: vi sono villaggi in Belorussia in cui la maturità della ragazza è festeggiata con un banchetto familiare, una bandiera bianca viene

⁵ Zelenin D., *op. cit.*, p. 245.

⁶ Karnaučova I. V., *Skarki i predanija severnogo kraja*, Leningrad, 1934, p. 293.

⁷ V. Parte prima, cap. XII.

⁸ Zelenin D., *op. cit.*, pp. 238, 241-242.

⁹ Perizoma di piume di emu presso i Kulin dell'Australia (Schmidt, UdG, III, p. 707), primo pugno delle puberi in Africa (Baumann H., *op. cit.*, p. 213; Maes J. *Le tissage chez les populations du Lac Leopold II*, « *Anthropos* », XXV, 1930, pp. 404-405), ecc.

¹⁰ V. Parte prima, cap. XII, nota 68.

¹¹ Petrović Vl. K., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 88.

¹² Bogišić B., *Zbornik*, pp. 125-129.

¹³ Schürzerennen, v. Strobel H., *Das bäuerliche Brauchtum*, in: *Das Buch des deutschen Bauertums*, a cura di P. W. Runge, Berlin, 1935, p. 219.

¹⁴ Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XII, 1907, p. 112.

¹⁵ Gerasimov M. K., *Materialy leksikografičeskie po Novgorodskim govoram*, « *Živst.* », VIII, 3-4, 1899, p. 306. Gli Ainu consegnavano alla ragazza sottoveste e cintura al primo catamenio (Oka Masao, *Das Verwandtschaftssystem der Ainu*, « *Actes du IV Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnolog.* », Wien, 1955, « *Ethnologica* », I, p. 209).

issata sulla casa in segno di gioia e la ragazza è condotta in slitta per le vie del villaggio al grido: « naspela, naspela! » « è maturata, è maturata! ». ¹⁶ La fanciulla che presso gli Huculi raggiungeva la maturità intrecciava i capelli con lana rossa e bottoni di ottone. Si diceva « diuka v boutycziach », « ragazza in bottoni », per dire ragazza da marito. ¹⁷ In Serbocroazia è partecipando per la prima volta alla danza festiva del « kolo » che la fanciulla annunciava di essere entrata nell'età maritale. Era usanza che la ragazza « u kolu zadevojči », diviene ragazza nel « kolo ». Allora è « udavaca », pronta a maritarsi. Nella Dalmazia settentrionale, in passato, al suo primo ingresso nel « kolo » portava una collana. ¹⁸ In Slavonia la ragazza che entrava nel « kolo » era una « prava divojka », una vera ragazza. Si diceva che « divuje », che fa la ragazza. ¹⁹ Nel Sangiacato si usava ornare di fiori la testa della ragazza che faceva la sua prima comparsa nel « kolo ». ²⁰ In Grande-Russia, nel governatorato di Vladimir, a Baglačeva, la ragazza che raggiungeva l'età nuziale metteva nei capelli un nastro che non avrebbe portato più, né prima né poi, ²¹ in Šumadija porta una collana di monete. ²²

La voce serbo-croata « djevovati » è slava-comune: « divit' » a Pskov, « dzifčyč » in Polonia, « divovat' », « divovat'sja » in Ucraina e nella regione di Gomel'. ²³ Nei Carpazi la ragazza che « diwoczyt », che fa la ragazza, comincia a camminare diversamente, più adagio, quasi appesantita o, come si dice, « wże krokom ». ²⁴

La pettinatura è un'altra delle foggie nella quale la pubere si distingue dall'immatura e dalla maritata. Nel nord-ovest della Grande-Russia la ragazza si pettina con una treccia, la maritata con due. ²⁵ In Montenegro la ragazza intreccia per la prima volta i capelli quando è « frkun », cresciuta, e pronta ad andare a marito. ²⁶ Lo stesso significato ha la treccia presso i Górali e in Ucraina. ²⁷

È regola generale degli Slavi e dei Finni che, a differenza delle ragazze, che vanno a capo scoperto, le maritate se lo coprano. In Finlandia una sposa in età di generare non deve mostrarsi mai a capo scoperto, ²⁸ in Estonia la terra si spezzerebbe per sette « sažen » se osasse uscire di casa senza cuffia, ²⁹ in Montenegro e in Russia una tale sposa sarebbe giudicata « senza vergogna ». ³⁰ Se in Montenegro la sposa deve cambiarsi di fazzoletto, mette il

¹⁶ Zelenin D., *op. cit.*, p. 244.

¹⁷ Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen*, MaGW, XXVI, 1896, p. 180.

¹⁸ Janković L. i D., *Prilog proučavanja ostataka orskib obrednih igara u Jugoslaviji*, « Etnografski Institut », III, 1957, p. 32.

¹⁹ Lovretić Jo. i Jurić B., *Igra-kolo*, ZbNž, IV, 1899, pp. 92-93.

²⁰ Janković L. i D., *op. cit.*, p. 32.

²¹ Zelenin D., *op. cit.*, p. 244.

²² Pavlović J. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, ScZb, XXII, 1921, p. 77.

²³ Radčenko Z., *Gomel'skija narodnja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. 122; De-Volan G. A., *Ugro-russkija narodnja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 1, 1885, p. 54; Smirnov A., *Očerki*, p. 206; Bąk St., *Ze słownictwa ludowego w pow. tarnobrzeskim*, « Lud słowiański », II, 2, p. 120.

²⁴ Schnaider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XII, 1906, p. 293.

²⁵ Gackaja O. M., *Materiał'naja kul'tura ruskogo naselenija severozapadnych oblastej Rossii v XIX - načale XX vv.*, KSIE, XXII, 1955, p. 4.

²⁶ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 63.

²⁷ Kopernicki I., *O Góralach russkich w Galicji*, v. « Živst. », I, 2, 1892, pp. 129-133; Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 63.

²⁸ Viikuna A., *Das Verhalten der Finnen in heiligen (pyhä) Situationen*, FFC, 164, 1956, p. 180.

²⁹ Trees L. V., *Issledovanija narodnoj odeždy Estoncev Vastselinskogo rajona Estonskoj SSR*, *Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1952 g.*, « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXIII, 1954, p. 69.

³⁰ Jovičević A., *op. cit.*, p. 69; Zelenin D., *Russische-ostslav. Volkskunde*, Berlin, 1927, pp. 227-228.

nuovo sopra il vecchio, e sfila il vecchio sotto il nuovo³¹ e noi stessi abbiamo veduto in Slavonia spose non più giovani lavarsi il viso senza togliersi il fazzoletto.³² Il copricapo può essere una semplice benda frontale come il « čěpc » delle Serbe di Lusazia,³³ o un fazzoletto, come il « polotence » o « namitka » delle maritate russe, un tempo comune a tutte le donne slave³⁴ e portato, magari, in modo diverso a seconda delle località e dell'età della donna. In certi villaggi della Belorussia la donna lo metteva dopo le nozze « odin raz v žizni », una sola volta nella vita, lo portava fino alla vecchiaia e veniva riposto nella sua bara.³⁵ Il « polotence » russo è identico alla « čalma » votjaka che le spose votjake portavano finché erano in età di generare, sostituendolo poi col « pel'kset » o fazzoletto da orecchi.³⁶ Ma nei giorni di festa anche le ragazze portavano un copricapo e sia quello delle ragazze che quello delle spose era per lo più rigido, in forma di basso cilindro, o di mitra o di cono, talora fornito di due corna, sempre diverso per le une e per le altre, spesso ornato di piume, di placche metalliche e di monete che, in caso di bisogno, venivano sfilate e spese, ciò che spiega la presenza di monete bucate in circolazione. Questo genere di copricapo, essendo diffuso dal Basso Volga alla Oka, tra popolazioni di lingua finnica e turca, fino al governatorato di Arcangelo, al Don, al Polesie, alla Slovacchia e alla regione danubiano-balcanica, ha dato luogo a ricerche particolari. Sono state rilevate fogge analoghe nei copricapi femminili medievali dell'occidente, in quelli rinascimentali, scitici, frigi, ecc.³⁷

La vestizione della pubere e la festa familiare del primo catamenio è uno dei tratti tipici del matriarcato. Nulla di specifico dimostra che la ragazza slava fosse sottoposta a iniziazione, ma la vestizione è di per sé un rito iniziatico e i tratti generici di una preordinata sperimentazione sessuale della nubile sono chiari e diffusi in tutto il mondo slavo.

Si dice che la ragazza impiegasse degli anni a tessere la sua « ponjava » di nozze. Nella Grande-Russia del nord le bambine imparavano a filare a sette anni.³⁸ In Lituania doveva saper filare a dieci anni e veniva fatta sedere sul panchetto del telaio a tredici.³⁹ In Slavonia cominciava a tessere a dodici anni e finché non aveva ultimato il suo corredo, non accettava richieste di matrimonio. Finito il lavoro, lo faceva sapere.⁴⁰

³¹ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 118.

³² Che le nubili possano andare a capo scoperto e le maritate sempre con un copricapo è uso largamente diffuso nel sud-est asiatico. Per la Birmania v. Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, p. 134. Ma il copricapo della maritata in Germania è un'innovazione medievale: il « Gebende » (ahd. « gapenti ») non è documentato prima del 1270 e la sua imposizione non era accompagnata da nessuna cerimonia. La sposa si metteva il « gapenti » da sé (Schier B., *Von den mittelalterlichen Anfängen der weiblichen Kopftracht*, Homenaje à Fritz Krüger, Mendoza, 1954, p. 325). Il precetto era forse ecclesiastico, mentre in Polonia e nei paesi slavi l'imposizione della cuffia alla sposa era un rito popolare dei più importanti della lunga cerimonia nuziale. Strappare il copricapo a una maritata era un'offesa punita giuridicamente. Analoghe usanze e divieti hanno vigore presso i Finni, i Votjaki, i Ceremissi e i Mordvini (Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 228). Esiste in argomento una ricca e curiosa bibliografia.

³³ Černý A., *Za píesni žučkyk*, « Wista », V, 1891, p. 399.

³⁴ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 229.

³⁵ Nikiforovskij N. Ja., *Očerki prostonarodnago žitija-bytija v Vitebskoj Belorussii*, Vitebsk, 1895, p. 121.

³⁶ Belicer V. N., *K voprosu o proizščozhdenii Udmurtov po materialam ženskoj odeždy*, « Sovetn. », 4, 1947, pp. 115-116.

³⁷ Smirnov I. N., *Muzej otečestvovedenija pri Kazanskom universitete*, IoAIE KU, X, 4, 1892; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, pp. 394-402; Gavazzi M., *Oprema ženske glave, Etnografska istraživanja i gradja*, I, Zagreb, 1934; Belicer V. N., *op. cit.*; Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, pp. 227-239, 244.

³⁸ Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue d. études slaves », X, 1930, p. 236.

³⁹ Glemžajte M. N., *Narodnoe prjadenie i tkačestvo u Litovcev*, KSIE, XV, 1952, p. 40.

⁴⁰ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 241.

Raggiunta la maturità, la ragazza non lavorava più da sola, ma insieme e associata alle coetanee della sua « storona » o del suo quartiere. Ogni gruppo di 10-20 ragazze prendeva in affitto per l'invernata, di solito presso una vedova povera o la moglie di un soldato, un'izba ampia e provvista di stufa. La locazione era pagata con prestazioni gratuite di lavoro durante l'estate.

Il nome di « sedute » dato a queste « veglie » di filatura (russo « besedki », « posidelki », serbo « sijela », bulgaro « sedenki », ecc.) è improprio poiché le ragazze vi rimanevano spesso tutta la notte o « fino all'alba » (dosvitki) o « fino all'aurora » (dozorki). Nella regione mistilingue di Gomel' (belorussa e grande-russa) le ragazze continuavano a dormire nei locali delle « večorki » (serate) anche quando, nella bassa stagione, le sedute di filatura cessavano. « Devuški nikogda ne nočujut doma, a na svoich večorkach », « le ragazze non dormono mai a casa, ma sempre (nella casa) delle večorki ». ⁴¹ Anche in Galizia le ragazze, dopo S. Giorgio, dormono fuori di casa, sotto la tettoia del granaio, nella stalla, ecc. ⁴² Le veglie erano chiamate anche « supriadki » o « poprjadki » (pol. « prząki », ceco « přástky », serbo « prela », serbo-lusaziano « p̄arzy ») perchè l'occupazione principale delle ragazze era la filatura (russo « prjast », filare), ma i locali di filatura erano nello stesso tempo dormitori temporanei o permanenti di ragazze (v. fig. 129).



129

Fig. 129. Filatrici associate a Papitz, in Lusazia (da Tetzner).

⁴¹ Radčenko Z., *Gomel'skija pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. XXXIII.

⁴² Schnaider Jo., *Lud peczenizyński*, « LUD », XIII, 1907, p. 110.

Le convenute cominciavano il lavoro da sole. Più tardi le raggiungevano i giovani e la serata passava in divertimenti per i quali la filatura appariva solo un pretesto. Si raccontavano fiabe, si proponevano indovinelli, per lo più indecenti, si cantavano canzoni che la maggior parte degli etnografi censurano o si rifiutano di trascrivere. Alla fine si cospargeva il suolo di paglia, lo si ricopriva di tela, si spegneva il lume e ci si stendeva a dormire a coppie. I giovani lasciavano i locali delle ragazze all'alba.

I pernottamenti promiscui, meno frequenti in Grande-Russia, erano usuali in Ucraina e in Belorussia. In Polonia le veglie erano talora limitate all'avvento⁴³ o alla vigilia delle feste,⁴⁴ ma anche in Polonia vi era qua e là l'usanza di dormire insieme: « tam bowiem spjają... kładą sie pokotem ». ⁴⁵ Nella regione di Gomel', di Pošechon'e, dell'Onega, di Poltava, in Belorussia, ecc. le « besedy » o « posidelki » raccoglievano tutte le ragazze del villaggio o del quartiere, nessuna esclusa, bella o brutta, ricca o povera. ⁴⁶ Per la nubile la frequenza alle veglie era un dovere. ⁴⁷ La ragazza non poteva prendere marito senza avere appartenuto a questa associazione. ⁴⁸ Nel governatorato di Kostroma anche i giovani in età di leva militare erano tenuti a frequentarle, ⁴⁹ come nell'antica Cina dove il codice Giu-li prevedeva misure di punizione contro i giovani assenti da queste riunioni. ⁵⁰ Si lanciavano maledizioni contro chi si sottraeva a questo obbligo:

Kogo nema v večerki,
triašča togo na život, na pečeni!

(Chi non è alle veglie, / la febbre lo prenda al ventre, al fegato!). ⁵¹

Quanto alle ragazze, colei che disertava le veglie veniva chiamata « nera », o « eremita » e reputata inadatta al matrimonio. ⁵² I giovani non tolleravano assenze e anche se la ragazza si scusava dicendo di essere stata impedita dai genitori, veniva derisa e si staccavano i battenti del portone della sua casa. ⁵³

I genitori non vedono in queste riunioni nulla di contrario alla castità ⁵⁴ e anche quelli che sospettano che non siano innocenti, le tollerano a causa della loro antichità ⁵⁵ o non vi si oppongono. ⁵⁶ Una madre sarà amareggiata se la figlia ricusa di frequentare le veglie. ⁵⁷

⁴³ Schnaider Jo., *op. loc. cit.*

⁴⁴ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 93.

⁴⁵ Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 100.

⁴⁶ Radčenko Z., *op. cit.*, p. XXI; Lerunov S. Ju., in: Jakuškin R., *Obyčnoe pravo*, II, p. 439; Kulikovskij G. I., *Besednyja skladčiny i ssypčiny Obonež'ja*, EO, IV, 1, 1890, p. 108; Miloradović V. P., *Narodnye obrjady i pesni Dubenskago uezda, Poltavskoj gub.*, Char'kov, 1897, v. « Živst. », VIII, 2, 1899, p. 466; Dovnar-Zapoľskij M., *Zametki po belorusskoj etnografii*, « Živst. », III, 1893, p. 288.

⁴⁷ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčai, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, p. 35.

⁴⁸ Čubinskij P. O., *Očerki narodnyh juridičeskich obyčaei i ponjatij v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869, p. 700 ss.

⁴⁹ Unkrig W. A., *Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouv. Kostroma*, « Ztschr. f. Volkskunde », LXV, 1933, p. 84.

⁵⁰ Vannicelli L., *La famiglia cinese*, Milano, 1943, p. 223.

⁵¹ Radčenko Z., *op. cit.*, p. XXI.

⁵² Zelenin D., *Russ-ostslav. Volkskunde*, p. 342.

⁵³ Miloradović V. P., *op. loc. cit.*

⁵⁴ Lipinskij A. V., in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 704.

⁵⁵ Smirnov A., *Očerki*, p. 16 ss.

⁵⁶ Villier de-Lil-Adam, *Derevnja Knjažnaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871, p. 278.

⁵⁷ Dovnar-Zapoľskij M., *Zametki*, p. 290.

Senza le veglie le ragazze non si mariterebbero.⁵⁸ Del resto, è un costume fondato dai « dedy », dagli antenati,⁵⁹ un'usanza antica, e quindi come una legge perché « adet i zakon blizu su », come si dice in Serbia, « costume e legge sono vicini ».⁶⁰

In sostanza, tutti gli Slavi conoscono un edificio adibito a luogo di riunione delle ragazze, sebbene da nessun luogo si abbia notizia che sia costruito a tale scopo. Non esiste invece in nessuna parte una casa permanente dei celibi. I giovani sono sempre ospiti delle ragazze. Talora concorrono alla spesa delle loro compagne, pagando il riscaldamento o l'illuminazione, oppure portando nella casa acquavite e dolci, ma spesso tutto resta a carico delle ragazze. Il luogo della riunione può mutare, ma deve esservene sempre uno. L'obbligo di frequentare queste riunioni e molto spesso di pernottarvi dimostra trattarsi di una nota istituzione delle civiltà matriarcali.

Associazioni amorose di filatrici non sono caratteristiche, naturalmente, solo degli Slavi. Anche presso i Votjaki di Vjatka e di Kazan' la filatura delle ragazze ha luogo in una casa presa in affitto presso povera gente e si accompagna a pernottamenti tra coppie scelte a sorteggio.⁶¹ Veglie in case particolari, come le « posidelki » russe, hanno anche le ragazze mordvine. Come in Russia, vi intervengono i giovani che, a notte inoltrata, spento il lume, dormono con loro.⁶² In Giappone esisteva una « sala casta di tessitura », detta « nuro », dove si raccoglievano le nubili tessitrici.⁶³ Il codice cinese Giu-li permetteva incontri amorosi della gioventù nelle serate invernali di tessitura e filatura. Presso i Kaceni di Birmania le nubili andavano a dormire, col consenso dei genitori, in una casa particolare dove si incontravano coi futuri mariti. « Ai fidanzati è permesso assecondarsi ed i vecchi non lo ritengono indecente ». Questa è considerata l'unica maniera corretta e conveniente con cui le ragazze devono fare la loro scelta. I canti di queste riunioni contengono allusioni immorali e vi sono missionari che hanno creduto di poter asserire che in quelle adunanze le relazioni tra giovani e ragazze sono « senza restrizione ».⁶⁴ Presso i Thai Dan e i Thai Deng del Laos esiste una specie di capanna, fornita di focolare, dove le ragazze si riuniscono con aspi e arcolai per occuparsi e « darsi un contegno » in attesa di essere raggiunte dai giovani che vengono a fare loro delle dichiarazioni e ad accordarsi sul modo di vedersi, quando lo desiderino. In caso di gravidanza, segue subito il matrimonio.⁶⁵ Presso certi Naga dell'Assam le ragazze devono dormire su delle stuoie in un'apposita casa (detta « murong ») « sotto il patronato di una vecchia dotata di età canonica, ma non di canonica virtù ».⁶⁶ In Sumatra le ragazze dei Batachi hanno una loro casa, chiamata « podomar », presso una vedova o una vecchia zitella

⁵⁸ Dmitrovskaja E., *Russkie krest'jane Oloneckoj gub.*, « Živst. », XII, 1902, p. 134.

⁵⁹ Dovnar-Zapol'skij, *op. loc. cit.*

⁶⁰ Vlainjac M. Z., *Moba i pozajmnica, narodni običaji udruženoga rada*, SeZb, XLIV, 1929, p. 513.

⁶¹ Wasiljev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, « Mém. de la Soc. Finno-ougrienne », XVIII, 1902, p. 112; Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1866, pp. 6-7.

⁶² Minch A. N., *Narodnye obyčaji, obrjady, sueverija i predrassudki krest'jan Saratovskoj gub.*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, pp. 124-125.

⁶³ Slawik A., *Kultische Gebeimbünde der Japaner und Germanen*, in: *Indogermanen-und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1938, p. 753.

⁶⁴ Vannicelli L., *La famiglia cinese*, Milano, 1943, pp. 227, 243, 253; stesso, *Les fêtes des fiançailles et l'amour des fiancés chez les peuples de l'Extrême Orient*, « Intern. Archiv. of Ethnology », XLVII, 1955, p. 176.

⁶⁵ Reinach L., *Le Laos*, Paris, 1911, p. 207.

⁶⁶ Molz B., *Ein Besuch bei den Ao-Nagas in Assam*, « Anthropos », IV, 1909, p. 62.

che insegna loro gli « ende », indovinelli amorosi, e il linguaggio dei fiori. Talora ne accompagna qualcuna al « sobo » o casa dei celibi.⁶⁷

Sembrerebbe che il quadro di questi costumi fosse quello della libertà prenuziale, cioè della facoltà riconosciuta alle nubili di concedersi all'amore prima del matrimonio. Ma nel caso delle veglie slave, come in quello di certe associazioni femminili del sud-est asiatico, le cose non si presentano affatto in modo chiaro. Secondo il Volkov nelle « večernicy » o serate ucraine il sonno comune dei giovani dei due sessi era innocente « comme celui d'un enfant », e cita l'autorità di cinque etnografi che lo confermano.⁶⁸ Nelle « supretki » belorusse i giovani erano liberi di abbracciarsi, di baciarsi, di divertirsi (rezvit'sja) e di dormire insieme, ma « non si arrivava mai al disonore » (i nikogda ne chodilo do bezslavija). Al caso, il colpevole veniva costretto dalla « hromada » a sposare la ragazza e se essa rifiutava di palesare il nome del suo complice, veniva derisa, le si metteva un basto al collo e la cuffia delle maritate.⁶⁹ Nel governatorato di Kostroma chi ospita le « besedki » ne sorveglia l'ordine e non vi è né indecenza né dissolutezza.⁷⁰ In Ucraina, nelle località in cui accanto alla società delle ragazze esiste una società di giovani celibi (parubocka hromada, in realtà i « koledari » delle maschere natalizie) i giovani che dormono con le ragazze si considerano « guardiani della loro virtù » e ungono di pece la porta di casa della ragazza sorpresa a fornicare.⁷¹ Nel governatorato di Saratov, dove il pernottamento promiscuo nei dormitori delle ragazze è detto « ženichovanie », finita la veglia, i giovani domandano alle loro compagne: « dobbiamo andare o restare? » come se un loro ulteriore soggiorno fosse illecito senza il permesso delle ragazze. Se le ragazze acconsentono (e lo fanno sempre) si dorme a coppie.⁷² In Belorussia, finita la filatura, le ragazze fingono di cacciare i giovani dalla casa, ma essi ben presto vi ritornano per dormire con loro. Altrove, in Ucraina, rimangono solo quelli che sono stati invitati dalle ragazze, ciò che viene fatto non in modo diretto, ma col mezzo di un'amica.⁷³ Nel governatorato di Saratov il giovane può baciare la sua compagna, ma non « arrivare al peccato », oppure « očen redko », molto raramente, e in questi casi non è mai accaduto che il giovane mancasse all'impegno di sposarla. Il Minch ha udito riferire la medesima cosa anche da località di altri governatorati.⁷⁴ Tra gli Ucraini di Voronež i rapporti intimi durante i pernottamenti della gioventù sono eccezioni.⁷⁵ Tra i Cosacchi del Kuban era raro che una coppia oltrepassasse i limiti stabiliti dal costume, e chi li trasgrediva veniva punito.⁷⁶ In Serbia, nelle veglie (sedenće) della Lužnica e della Nišava non avveniva nulla che offendesse la moralità.⁷⁷ A una vecchia górala di Slesia fu domandato come mai, data la libera convivenza tra i giovani dei due sessi, le nascite illegittime fossero poco numerose. E la vecchia rispose « że muszą nie urzędować (spółkowac) skoro ich nie ma », cioè che devono

⁶⁷ Modigliani E., *Fra i Batachi indipendenti*, Roma, 1892, p. 30; stesso, *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, pp. 546-547.

⁶⁸ Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux en Ukraine*, « L'Anthropologie », II, 1891, pp. 174-175.

⁶⁹ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, Moskva, 1848, T. V, pp. 170-171.

⁷⁰ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 330.

⁷¹ Borzkovskij V., in: Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 329.

⁷² Minch A. N., *Narodnye obyčai*, p. 110.

⁷³ Zelenin D., *Russ-ostslav. Volkskunde*, p. 338.

⁷⁴ Minch A. N., *op. loc. cit.*

⁷⁵ Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, pp. 16-19.

⁷⁶ Lipinskij A. A., in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 204.

⁷⁷ Nikolić VI., *Etnološka gradja i rasprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, pp. 400-404.

non compiere il loro ufficio (non accoppiarsi) dal momento che di bastardi non ce ne sono.⁷⁸

Le notizie sull'innocenza (o sull'antica innocenza) delle veglie giovanili sono numerose e attendibili. I pochi che si macchiavano, lo avrebbero fatto anche senza le veglie. Secondo Dovnar-Zapol'skij (è lo Zelenin che ne riproduce la notizia), se una ragazza belorussa abbandonava la « vjačorka », il locale della veglia, non rinunciava per questo a pernottare col suo innamorato che la seguiva in casa e si coricava con lei. « I genitori della ragazza erano a conoscenza, si capisce, di questi pernottamenti... ma non ostacolavano la figlia, preoccupandosi solo di prevenirne le conseguenze ». Secondo il Dovnar-Zapol'skij poteva accadere che due o tre giovani corteggiassero la medesima ragazza e « pernottassero con lei insieme, se era possibile, o separatamente » (podnučuvujut s neju vmeste, esli možno, ili po odinočku).⁷⁹

Avveniva la medesima cosa, secondo il Wasiljev, presso i Votjaki: un giovane e una ragazza, dopo essere rimasti a lungo insieme nella casa di filatura, tornavano a casa per dormire insieme.⁸⁰

Si direbbe dunque che coloro che, tra i frequentatori delle veglie, volevano entrare tra loro in rapporti più intimi di quelli ammessi dal costume, dovevano farlo fuori della casa di filatura, interpretazione che sembra confermata dalle usanze dei Naga Konyak dell'Assam: anche presso i Konyak esiste una casa delle ragazze, detta « yo », che, come presso gli Slavi, non è spesso una casa apposita, ma una comune abitazione. I giovani alla sera possono entrarvi e amoreggiare, ma non è permesso loro di pernottarvi. Per unirsi in libero amore con le compagne usano recarsi di notte nelle verande dei granai di riso.⁸¹ Era forse per un analogo divieto che il locale delle ragazze in Giappone si chiamava « sala casta di tessitura » (v. nota 63).

Si può dunque prestare fede alle testimonianze degli etnografi slavi sull'innocenza delle veglie e credere che in esse non avvenisse nulla o ben poco che offendesse i costumi. Questo non significa tuttavia che presso gli Slavi non esistesse libertà prenuziale, ma solo che questa libertà trovava esercizio altrove, fuori delle case di filatura le quali servivano soprattutto come occasione di approccio per ottenere il consenso delle ragazze. Si spiega così perché i contadini russi, serbi e croati (e anche birmani e assamesi) considerassero le veglie come un'istituzione necessaria ai matrimoni, nonostante il pericolo che esse rappresentavano per la virtù femminile.

Il Mohr, che meglio di altri ha approfondito il problema dei valori sessuali nelle società primitive, ha notato che dove all'atto sessuale si attribuisce un'efficacia magica sulla natura o sulla società, esiste uno strano contrasto tra l'ingenuità con cui viene considerato e lo straordinario pudore che lo circonda. Presso gli Slavi, ad esempio, può accadere che durante le nozze la sposa venga denudata alla presenza dei padrini o addirittura di tutti gli invitati, oppure che giovani e ragazze prendano il bagno insieme senza indumenti. Ma poi quella medesima sposa non potrà mostrarsi a capo scoperto senza disonorarsi, né rivolgere la parola al marito, né lui a lei, alla presenza di estranei. Da un lato l'atto sessuale è impersonale al punto da non

⁷⁸ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 79.

⁷⁹ Dovnar-Zapol'skij, *Zametki*, p. 290.

⁸⁰ Wasiljev J., *op. cit.*, p. 41 ss.

⁸¹ Fürer-Haimendorf Chr., *Das Gesellschaftsleben der Konyak-Naga von Assam*, MaGW, LXXI, 1941, pp. 25, 27, 28 e 29.

apparire impudico, dall'altro è considerato come troppo importante per poter avvenire allo scoperto. Secondo il Mohr, in forza del valore magico del sesso, l'eroticismo si separa in qualche modo dalla sessualità, per cui le relazioni prematrimoniali dei due sessi possono essere giudicate necessarie, e tuttavia restare innocenti (*harmlos*): dal gioco erotico giovanile resta esclusa la copula per cui, nonostante la fornicazione, dura un grande rispetto della verginità. Costumi del genere sono o erano in passato molto diffusi nel Sudan, qua e là in Africa meridionale e anche in Melanesia.⁸² Nella Liberia settentrionale, in un'apposita casa in cui le ragazze accolgono i giovani durante la stagione delle piogge, esse possono permettersi ogni sorta di giochi, purché non si lascino deflorare.⁸³ Altrove, presso i bantu Xosa, non solo si tollera, ma si impone il contrario, e tuttavia anche nel loro caso valgono i concetti del Mohr: la ragazza iniziata degli Xosa deve lasciarsi copulare dal giovane che l'ha prescelta nella particolare capanna di riunione della gioventù. Solo così essa può divenire una « nuova donna ». Anche i Bantu convertiti al cristianesimo costringono le figlie a sottoporsi a tale prova perché credono che altrimenti non avrebbero figli. Ma l'atto è una rappresentazione magica e non un'occasione di piacere. Se il giovane si comporta licenziosamente con lei, la ragazza ha il diritto di chiedere di essere separata da lui. In generale si crede che chi agisce sessualmente eserciti un influsso magico sulla comunità, soprattutto le donne la cui tensione riuscirebbe funesta. Secondo il missionario W. Blohm, gli Xosa sono riservati nelle cose del sesso e la loro vita è morigerata.⁸⁴ In sostanza, venga o non venga la nubile delibata prima delle nozze, le culture che attribuiscono all'atto sessuale un valore magico e sacrale, lo considerano separato dall'impulso e dal godimento dei partecipanti e lo rendono in tal modo innocente. Tale atto perderebbe la sua efficacia se venisse compiuto senza riserbo o divulgato.

Che gli Slavi abbiano dell'atto sessuale, e soprattutto della partecipazione femminile, un concetto magico in relazione con la coltivazione del suolo, è cosa in parte nota e facilmente dimostrabile. Si tratta di un'ideologia di agricoltori di zappa.⁸⁵ I nuovi sposi sono fatti coricare nel sottosuolo dell'izba, nella « klet' », nel granaio o su dei covoni di segala, si dice (oggi) per propiziare loro abbondanza, in realtà (e in origine) perché si credeva che il loro atto avrebbe conferito fecondità alle sementi. Olearius così descrive il talamo grande-russo: « Le lit se dresse sur quarante gerbes de seigle, que le marié fait coucher et les fait entourer de plusieurs tonneaux pleins de froment, d'orge et d'avoine ». ⁸⁶ Il letto nuziale dello zar Michail Fedorovič nel 1626 fu preparato « su trenta covoni di segala ». ⁸⁷ Questo uso non è solo dei principi e dei bojari, ⁸⁸ ma anche dei contadini: un covone di segala nell'angolo della camera degli sposi, ⁸⁹ un giaciglio su covoni di segala, ⁹⁰ un covone come guancialetto, ⁹¹ ecc. Queste usanze ricordano il compiacimento col quale il padrone dei granai di riso

⁸² Mohr R., *Wertungen und Normen im Bereiche des Geschlechtlichen*, « Wiener Schule der Völkerkunde », Horn-Wien, 1956, p. 168 ss.

⁸³ Baumann H. et Westermann B., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, pp. 383, 386.

⁸⁴ Blohm W., *Schöpferische Kräfte in der Gesellschaft der Xosa-Gruppe*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935, pp. 171, 175-176, 184.

⁸⁵ Passarge S., *Das Okawangosumpfland und seine Bewohner*, ZfE, XXXVII, 1905, pp. 707-708.

⁸⁶ Olearius A., *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Turquie*, Paris, 1666, I, p. 170.

⁸⁷ Mahler E., *Die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche*, Berlin, 1950, p. 2.

⁸⁸ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, p. 97.

⁸⁹ Abramovič O., *Krest'janskaja svad'ba v sele Konišče, Vladimir-Volynskoj gub.*, « Živst. », VIII, 2, 1898, p. 202.

⁹⁰ Sumcov N. F., *Cheleb v obrjadach i pesnjach*, Char'kov, p. 60.

⁹¹ Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux*, « L'Anthropologie », 1891, p. 571.

dell'Assam scopriva che i giovani avevano fatto del suo granaio teatro dei loro trasporti amorosi: il loro atto avrebbe accresciuto la forza germinativa delle sementi.⁹² In Indonesia, nell'isola di Lomblen, quando il marito è in casa, la moglie coi figli abita nel « bahnar », o casa del parto, ma dopo le semine del riso viene a dormire nel sottosuolo dell'abitazione, credendo così di fecondare i seminati.⁹³ I Kiwai della Nuova Guinea consumano il coito sui seminati.⁹⁴ Nelle isole Mentawai la capanna dei nuovi sposi è costruita sulle coltivazioni.⁹⁵ Il Krauss e il Moszyński hanno raccolto notizie sulla simulazione o la consumazione dell'atto sessuale nei campi in Serbia e in Russia.⁹⁶ Nei pressi di Chełm, dopo le semine, i giovani afferrano le ragazze per le gambe e le trascinano come erpici per il campo.⁹⁷ A Pasqua, dopo la messa, le donne facevano rotolare in Russia il sagrestano sui seminati di lino,⁹⁸ o lo stesso pope, e chi lo faceva doveva essere una donna forte e sana.⁹⁹ A Medvedoka (Smolensk) le donne escono a S. Giorgio a gruppi nei campi e vi si rotolano nude pronunciando formule destinate ad accrescere l'abbondanza dei raccolti.¹⁰⁰ A Lubartów, seminate le patate, le ragazze si stendono a terra in circolo affinché i tuberi crescano « jak klęby », come gomitolini. A Zaborów, per ottenere lo stesso effetto, bisogna che moglie e marito si stendano a terra.¹⁰¹

In Russia si canta:

Da poceluj parnja v usta,
budet rož' časta

(Bacia il giovane sulla bocca, / la segala sarà più fitta).¹⁰²

Oppure:

Pocaluj menja v usta,
čtoby rož' byla gusta

(Baciami sulle labbra / perché la segala sia più densa).¹⁰³

Oppure anche, proverbialmente: « Ženilsja, čtob pšenica lučše rodilas' » « si è ammogliato perché il frumento nascesse meglio » (Da', *Slovar'*).

L'efficacia di questi atti non era sconosciuta all'antica Grecia perché Demetra, posse-

⁹² Fürer-Haimendorf Chr., *op. cit.*, p. 28.

⁹³ Huyen van Nguen, *Introduction a l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du sud-est*, Paris, 1934, p. 143; Mohr R., *op. cit.*, p. 162.

⁹⁴ Volhard E., *Il cannibalismo*, trad. ital., Torino, 1949, p. 579.

⁹⁵ Huyen van Nguen, *op. cit.*, p. 153.

⁹⁶ Krauss F. S., *Beischlafsübung als Kultbandlung*, « Anthropophyteia », 3, 1906, pp. 20-23, v. Ploss u. Bartels M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, I, p. 582; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, p. 517.

⁹⁷ Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1890, I, p. 163.

⁹⁸ Ušakov D. N., *Materialy po narodnym verovanijam Velikorossov*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896, p. 201.

⁹⁹ Tereščenko A., *op. cit.*, T. V, p. 46.

¹⁰⁰ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957, p. 141.

¹⁰¹ Biernacka M. i Wierzchoniówna A., *Pomoc sąsiedzka przy robotach rolnych*, PME, VIII-XIX, 1950-1951, pp. 507-508.

¹⁰² Edemskij M., *Večerovan'e i gorodki v Košenge, Totemskago uezda*, « Živst. », 1905, p. 470.

¹⁰³ Mahler E., *op. cit.*, p. 313.

duta da Giasone in un campo tre volte arato, ne moltiplicò il raccolto.¹⁰⁴ Si tratta, forse, di tradizioni prearie. A Roma, dove « spurium » indica nello stesso tempo il campo arato e l'organo femminile, la voce è sospettata di provenienza etrusca.¹⁰⁵ La duplice immagine del latino « spurium » non è sconosciuta agli Slavi. Nel momento in cui gli sposi si ritirano nella camera nuziale, il « družko » invita i genitori a benedirli perché possano « v čisto pole echat', černu pašenku vspachat', ustravit' sošku, podnjat' zalošku », « entrare nel novale, arare un nero solco, piantare il vomere e sollevare la terra vergine ». ¹⁰⁶ La figura del vomere fallico, è largamente diffusa nei canti amorosi e nuziali slavi, come pure quella del pestello e del mortaio.

A Brzeźnica (Noworadom) i malati, per guarire, si facevano calpestare da una nuova sposa nella prima settimana di nozze.¹⁰⁷ Talora la sessualità e la nudità femminile viene messa magicamente in relazione con la pioggia, come frequentemente nel continente africano. In certe località della Russia, prima di sarchiare l'orto, le ragazze ne fanno il giro, nude come mamma le ha fatte, per proteggerne i prodotti da eccessi di sole o di umidità.¹⁰⁸ Gli abitanti di Spišak e di Krajna, nei Carpazi, costringono le donne a prendere bagni o gettano loro secchi d'acqua in tempo di siccità.¹⁰⁹ In alcuni villaggi del Pokucie, bisognosi di pioggia, gli uomini ruppero i vasi in cui le donne conservavano i colori per tingere la lana perché credevano che l'orina femminile, usata per la preparazione del verde e dell'azzurro, avesse una forza particolare contro la siccità. Questo atto bastò, pare, ad evocare la pioggia perché non osarono o non riuscirono a indurre le donne a orinare a un momento dato. Un altro mezzo per ottenere la pioggia è quello di denudare le donne e di gettarle nell'acqua. Venute a conoscenza di questo intento, le donne di Kolomyja, per prevenire l'atto e vergognandosene, entrarono spontaneamente nell'acqua in camicia.¹¹⁰

Una madre polacca si accorge della gravidanza della figlia:

Córús moja, dziecie moje, czego pas nie dostaje?
Hej, hej, matulejku, dobry rok nastaje.
Córús moja, dziecie moje, ja cie bede bila.
Hej, hej, matulejku, i tyś taka była.

(Figlia mia, bambina mia, perché la cintura non ti basta? / Hei, hei, mamma, l'annata sarà buona. / Figlia mia, bambina mia, io ti darò le busse. / Hei, hei, mamma, anche tu eri così).¹¹¹

La gravidanza della nubile farà dunque aumentare i raccolti, come nell'antica Cina dove i giochi tra villaggi, nei quali le ragazze facevano getto del pulzellaggio, non avevano solo un valore nuziale privato, ma pubblico e federale perché dal loro compimento dipendeva la

¹⁰⁴ Hes. Theog. 970, v. Kerényi K., *La mitologia dei Greci*, Roma, 1951, p. 251.

¹⁰⁵ Vasmer, REW, sub « spyti ».

¹⁰⁶ E-ij V., *Opisanie sel'skoj svad'by v Sengilevskom uезде Simbirskoj gub.*, EO, XLII, 3, 1899, p. 144, nota.

¹⁰⁷ « Gazeta święteczna », Warszawa, 1895, n. 773, v. « Wisła », XII, 1899, p. 51.

¹⁰⁸ Meľnikov P., *Ostatki glubokoj stariny v igrach, zabavach, pover'jach i obyčajach ruskago obitatelja Zavolž'ia*, in: « Geografija Rossii », a cura di N. Malinin, Moskva, 1887, I, p. 164.

¹⁰⁹ De-Vollan G. A., *Ugro-russkija narodnyja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. I, 1885, p. 25.

¹¹⁰ Kolberg O., *Pokucie*, Kraków, 1888, III, pp. 123, 124 nota.

¹¹¹ Dąbrowska St., *Wieś Zabno i jej mieszkańcy*, « Wisła », XVIII, 1904.

fortuna dell'annata e la prosperità del popolo,¹¹² o come presso certi Tuaregh che si ribellarono alle limitazioni imposte dalle autorità francesi agli eccessi della libertà prenuziale e internuziale dichiarando che una limitazione di tale libertà avrebbe diminuito i raccolti.¹¹³

Quando nei dintorni di Chełm o presso i Kaszuby si veniva a sapere che una ragazza stava per partorire, tutti accorrevano ad offrirsi come padrini perché l'atto avrebbe portato loro fortuna,¹¹⁴ come porta fortuna alla casa forestiera in cui, sorpresa dalle doglie, è costretta a partorire la gestante.¹¹⁵

Quando un giovane russo accenna a voler prender moglie, gli si raccomanda che la sposa sia « kost'ju roskošna, obširna, soboj prostorna », ampia di ossa, larga, spaziosa¹¹⁶ o « teŋna », corposa.¹¹⁷ Nessuno avanza l'esigenza che sia morigerata o illibata.

Tra le numerose canzoni oscene, talora istruttive, che si cantano in Russia, in Polonia o in Serbocroazia (neprištojnyja, bezobraznyja, soromskija) ve n'è una belorussa nella quale una ragazza esalta i suoi organi di riproduzione:

Piriadoch moi miloj, ma mine gledjuči,
a ni tak na mine, jak na maju p...
A maja p... sjami saž širiny

(Vieni, mio caro, a vedermi, / ma non a vedere me, ma la mia v... / La mia v... è larga sette sažen).¹¹⁸

La ragazza promette così all'amato non una virtù senza macchia, ma una potente maternità. « Che la vagina di vostra figlia sia larga come lo sportello della stufa », si augura a capodanno ai genitori.¹¹⁹ L'auspicio che si fa alla sposa ucraina è di essere feconda come la scrofa del pope:

Szczobyś bula zdrowa, jak woda...
A plidna, jak popowa swynia

(Che sia sana come l'acqua... / E feconda come la scrofa del pope).¹²⁰

Del resto, la ragazza non diviene sposa in un giorno e il suo passaggio dallo stato nubile a quello di coniugata non è momentaneo. A raggiungere una tale condizione non basta che essa abbia giurato fede a un uomo davanti all'altare e nemmeno che il matrimonio sia stato consumato e abbia avuto inizio la convivenza degli sposi. Occorre che la sposa partorisca. Solo allora essa acquisterà lo statuto di moglie. Prima di allora sarà solo una « nevesta », una

¹¹² Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 194.

¹¹³ Kronenberg A., *Zur kulturhistorischen Stellung des Mutterrechtes der Tuaregh*, « Actes du IV-e Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnol. », « Ethnologica », III, 2, Wien, 1956, pp. 25-26.

¹¹⁴ Pierzchala L., *Wierzenia ludu*, « Lud », II, 1896, p. 335; Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1891, II, p. 164; Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 461.

¹¹⁵ Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., X, 1910, p. 155.

¹¹⁶ Uspenskij M., *Maripčelskaja krest'janskaja svađba*, « Živst. », VIII, I, 1898, p. 81.

¹¹⁷ Smirnov A., *Očerki*, p. 126.

¹¹⁸ Dobrovolskij V. N., *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, pp. 266-267.

¹¹⁹ Bogatyrev P., « Polaznik » u južnych Slavjan, Mad'jarov, Slovakov Poljakov i Ukrainev, « Lud Słowiański » III, 1934.

¹²⁰ Siewiński A., *Opis wesela w Liskach*, « Lud », X, 1904, p. 71.

« mlada » o « molodaja », non una vera « žena », e potrà andare a capo scoperto, portare le trecce, mettere il copricapo delle ragazze e frequentare le veglie amorose, cioè prolungare il suo stato di nubilità.¹²¹ L'offerta dell'illibatezza che essa può aver fatto all'uomo prima o dopo il matrimonio non viene tenuta in nessun conto. Non è la rinuncia alla verginità che determina il suo ingresso nella classe delle maritate, ma la gravidanza. Dopo l'ingresso nella pubertà, è il parto la seconda grande svolta della sua esistenza.

Questa norma del diritto consuetudinario slavo, che traspare tuttora nel diritto della sposa di vestire e comportarsi da ragazza e che regola lo stato di sposa designata anche presso i Finni del Volga e numerose nazioni del sud-est asiatico, è definitiva per l'accertamento del costume: è la cornice della libertà prenuziale, e non vi è dubbio che questa cornice è esistita. Tutto ciò che dentro di essa sembrerà riferirsi all'esercizio di questa libertà dovrà quindi essere considerato non come disordine momentaneo o stagionale (le orge di Jarilo o di Ivan Kupalo di cui parlano il Volkov, il Niederle e gli etnografi russi, e che si osservano anche presso altri popoli dell'occidente), ma come diritto riconosciuto alla nubile di godere di una piena vita sessuale prima delle nozze.

Sul conto della libertà prenuziale degli Slavi abbiamo notizie che risalgono addirittura ad età pagana. Il Cronista di Kiev descrive i costumi dei Vjatiči, dei Radimiči e dei Severjani che « non conoscevano matrimonio », ma si univano secondo le inclinazioni durante « i giochi tra villaggi » (igrišča meždou sely). La parafrasi della Cronaca di Jaroslav'-Suzdal' (circa 1219) dà di questi giochi e degli approcci amorosi dei giovani una descrizione vivacissima più volte riprodotta dagli studiosi.¹²²

Quando nei dintorni di Pošechon'e avviene che una ragazza perda l'illibatezza, non se ne fa una tragedia: « Čego chočetsja (si dice), nikoli ne grech » « che cosa vuoi, non è peccato per nessuno ». ¹²³ Perché l'atto sessuale sia peccaminoso bisogna che avvenga tra parenti (o membri del medesimo gruppo esogamico) oppure in trasgressione alla fedeltà coniugale. Se due giovani si uniscono senza commettere incesto o adulterio, dove sarebbe il peccato? La ragazza non è legata a nessuno: « devka, obščaja izdevka », dice il proverbio russo, « la ragazza è divertimento di tutti ». ¹²⁴ Presso gli Huculi la libertà prenuziale è senza limiti. ¹²⁵ Ma quando il Luniński presenta come indice di mancanza di pudore femminile il fatto che tra gli Huculi si possono vedere ragazze nude presso la casa e anche per la strada, ¹²⁶ egli non tiene conto che quelle ragazze, probabilmente, vanno o ritornano dal bagno e che la loro nudità non è in quel momento una manifestazione di impudicizia, ma di quella semplicità di costumi di cui dà prova la ragazza careliana che non si fa riguardo di spogliarsi a nudo, nell'angolo delle icone, anche in presenza di uomini forestieri perché in quel momento essa non appartiene a se stessa e non deve provare sentimenti umani di pudore, essendo concentrata sul cosiddetto « lembi » (finn. « lampi »), o fascino femminile. ¹²⁷ La magia del sesso non è personale ed è senza malizia.

¹²¹ V. Parte seconda, cap. 2.

¹²² *Letopis' Perejaslavaja-Suzdal'naja, Povest' vremennyh let*, a cura di D. S. Lichačev, Moskva, 1950, II, p. 227; Volkov Th., *op. cit.*, « L'Anthropologie », II, 1891, p. 166; Niederle L., *Manuel*, II, pp. 20-21.

¹²³ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XI, 4, 1897, p. 57.

¹²⁴ Majnov V., *Očerki juridičeskogo byta Moravy*, ZGO OE, XIV, vyp. I, 1885, p. 147.

¹²⁵ Kaindl R. F., *Die Huzulen, ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferungen*, MaGW, 1894; « Wiśta », XI, 1897, p. 573.

¹²⁶ Luniński E., *Na bucułszczyźnie*, « Ateneum », 1900, 2, pp. 437-515, v. « Wiśta », XV, 1901, p. 305.

¹²⁷ Leskov N., *Poezdka v Korely*, « Živst. », V, 1895, p. 289.

Sulla Raba, nella Małopolska occidentale, se una ragazza è laboriosa, non si tiene conto della sua condotta. Il 20% circa delle ragazze perde l'illibatezza prima del matrimonio.¹²⁸ In Serbia nell'Omolje, non è raro che una ragazza partorisca, ma non è una vergogna, specialmente se è di famiglia benestante. Non è frequente che una ragazza arrivi intatta all'altare e la sua caduta è per lo più opera di uomini sposati.¹²⁹ Il Bogišić rileva, del resto, che la mancata integrità della sposa non è di impedimento al matrimonio né per la chiesa, né per il popolo,¹³⁰ e che nei paesi slavi la ragazza madre non viene oltraggiata.¹³¹ Nella regione di Chełm avere un bambino non è per una ragazza un peccato. Peccato sarebbe l'infanticidio.¹³² A Rudawa, presso Cracovia, un villaggio di circa novanta case, non si troverebbero più di due ragazze veramente oneste e virtuose (*prawdziwie uczciwe i cnotliwe*), sebbene tutte si maritano. La seduzione non è affatto considerata delitto.¹³³ Tra i Górali di Slesia le relazioni sessuali tra i giovani sono giudicate naturali, nonostante l'influenza della chiesa.¹³⁴ Al suono delle campane di Pasqua la ragazza hucula infila a ogni rintocco un bottone nella cordella del grembiule. Tanti sono i bottoni e tante saranno le volte che potrà darsi all'amato senza timore di conseguenze. Ad ogni incontro, sfila un bottone.¹³⁵ Nel Polesie, presso Mozyr, è raro che una ragazza non abbia avuto degli amanti prima delle nozze, ma non gliene viene fatto rimprovero e di solito quella che ha avuto più avventure trova un migliore partito. Si tratta per lo più di amore fisico, ma si danno anche vere passioni.¹³⁶

Nel governatorato di Kazan' si dice che sia difficile trovare una ragazza di 16-17 anni che sia intatta. Nel distretto di Mezen' la virtù della ragazza non è oggetto di apprezzamento,¹³⁷ anzi, la ragazza madre trova più presto marito. È normale che la ragazza abbia relazioni sessuali a quattordici, a tredici e anche a dodici anni.¹³⁸ Nella regione di Vetluga, governatorato di Nižnij Novgorod, la ragazza non ha fretta di sposarsi. In casa del padre è libera e sposerà, quando vorrà, il suo innamorato, a meno che, per imprudenza, non rimanga incinta. Né il marito le rimprovererà i suoi trascorsi. Nel distretto di Vetluga si è molto liberi in proposito. Tra due o trecento ragazze, confidava un giovane informatore al Pospelov, ne troverai una di intatta, « da i to navrjad », e ancora sì e no.¹³⁹ Il Witort ha fatto personalmente esperienza dell'immensa libertà sessuale giovanile del litorale del Mar Bianco e della regione dell'Onega.¹⁴⁰

A Srem, in Bulgaria (Kazal-Agač) l'illibatezza della ragazza va perduta fin dalla puerizia e, per una sposa, è considerata accessoria.¹⁴¹ È una condizione addirittura sconosciuta in certe

¹²⁸ Świętek J., *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadraabskiego*, PAU, Mater., I, 1896, pp. 296, 313.

¹²⁹ Milosavljević S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1914, pp. 122, 189.

¹³⁰ Bogišić B., *Pravni običaji u Slovena*, Zagreb, 1867, pp. 66-67.

¹³¹ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Slovena*, Zagreb, 1874, p. 633.

¹³² Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1890, I, p. 24.

¹³³ Polaczek St., *Wieś Rudawa*, Biblioteka « Wisły », T. IX, Warszawa, 1892, pp. 37, 52.

¹³⁴ Malicki L., *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 79 s.

¹³⁵ Schnaider Jo., *Z kraju Huculów*, « Lud », V, 3, 1899, p. 214.

¹³⁶ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w pow. mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, pp. 324, 494.

¹³⁷ Smirnov A., *Očerki*, p. 18.

¹³⁸ Jakuskin E., *Obyčnoe pravo*, T. II, pp. VII, 114, 115.

¹³⁹ Pospelov M. M., *Svadebnye obyčaji Vetlužskago kraja Makar'evskago uezda*, « Nižegorodskij Sbornik », VI, 1887, p. 111.

¹⁴⁰ Witort Jan, *Jus primae noctis*, « Lud », II, 1896, p. 101; stesso, *Kilka słów o świekrowstwie*, *ibid.*, p. 305 e p. 307.

¹⁴¹ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXI, 1914, pp. 279-280.

regioni della Macedonia dove le relazioni sessuali tra i giovani, dette « paratsko », sono cose delle quali gli anziani sorridono.¹⁴²

In Russia si pensa che la mancanza dell'illibatezza non rappresenti nessuna perdita per il marito:

Devičestvo ne luža,
dostanetsja i muža

(La verginità non è un abbeveratoio (che si prosciuga), / ne resterà anche per il marito).¹⁴³

In Siberia, dove secondo notizie dello Iochelson è difficile trovare tra i russi e gli indigeni russificati una sola ragazza intatta, si dice che la donna non è come il pane che può essere mangiato da altri, cioè che l'uso non la consuma.¹⁴⁴

Documenti antichi che deplorano questi costumi parlano per lo più di « igrišča », cioè di danze e giochi in occasione del Natale, dell'Ascensione e di pellegrinaggi.¹⁴⁵ Le madri che permettevano alle figlie di partecipare alla festa di Jarilo per « nevestit'sja », per divenire « nevesty », fidanzate o spose, sapevano a quale esperienza andavano incontro. Nei governatori di Rjazan' e di Tambov gli arcivescovi Metodio e Ambrosio riuscirono ad abolire queste feste.¹⁴⁶ La partecipazione a queste danze, come a quella di S. Giovanni, o Ivan Kupalo, era considerata obbligatoria:

Bo jak ne prijdeš' na Kupajla
to vyidi s tebe duša i para

(Se non vieni a Kupalo, / che ti esca l'anima e il fiato).¹⁴⁷

Anche in Serbia erano le danze notturne dopo la « litija » o la « zadušina », che offrivano le migliori occasioni per gli amplessi giovanili perché « tavana noć svedoka nima », l'oscura notte non ha testimoni.¹⁴⁸ Le fonti antiche non parlano di tali libertà nelle veglie, sebbene, come vedremo, questa libertà finisca per introdursi anche nelle veglie.

Certe volte la coppia giovanile entra in relazioni più o meno intime isolatamente, con pernottamenti del giovane in casa della ragazza e (a giudicare dai canti popolari) su invito di lei:

Ty pridi-tka, dobryj molodyc,
zanačuj, zanačuj u mjane nočinku!

(Tu vieni, bravo giovane, / pernotta, pernotta una notte con me).¹⁴⁹

¹⁴² Volkov F., *Svadebnye obrjady v Bolgarii*, EO, 4, 1895, pp. 33, 36.

¹⁴³ Balov A., *Ekskursy v oblast' narodnoj pesni*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896, p. 101.

¹⁴⁴ Schmidt W., UdG, III.

¹⁴⁵ Lagnanza dello « stavec » Grigorij allo zar Aleksej Michajlovič del 1651, v. Sobolevskij A. K., *K istorii narodnych prazdnikov v Velikoj Rusi*, « Živst. », I, 1890, p. 130.

¹⁴⁶ Efimenko P. S., *O Jarilom, jazyčeskom božestve russkich Slavjan*, ZGO OE, II, 1869, p. 85.

¹⁴⁷ Bočianovskij VI., *Piesni s. Pisok, Žitomirskago uezda*, « Živst. », V, 1895, p. 221.

¹⁴⁸ Vlajinac M. Z., *Moba i pozajmnica*, SeZb, XLIV, 1929, p. 483, nota 2.

¹⁴⁹ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 404.

Oppure ripetutamente:

Perenaczuj muoj mileńki,
choć nuoczku sa mnoj

(Trascorri, mio caro, / almeno una notte con me).¹⁵⁰

In Polonia è il giovane che bussa alla porta della ragazza:

— Moja Kasieńko, otwórz-ze!
— Dość-em ci sie, Jasiu, dość naotwierzała,
žadnej ja se nocki nie porachowała

(— Mia Kasia, aprimi dunque. / — Abbastanza, o Jasen, abbastanza ti ho aperto, / non ne ho contato le notti).¹⁵¹

In Slavonia la porta della ragazza è sempre aperta:

Dojdi, diko, ma u koje doba,
moja ti je otvorena soba

(Vieni, ragazzo, a qualsiasi ora, / la mia camera è aperta per te).¹⁵²

In Slovacchia è la madre stessa che apre la porta ai frequentatori della figlia,¹⁵³ ed è sempre la madre che, nei canti popolari, incita la figlia a godere del suo stato di nubile:

Guljaj, dočka, mat' velela,
a ljudjem kakoe delo?

(Divertiti, figlia, ordinò la madre, / che cosa importa alla gente?).¹⁵⁴

Guljaj, Sašenku,
poka voljuška svoja,
ne pokryta golova.
Pokraetsja golova,
minuetsja gul'ba

(Divertiti, Alessandra, / finché disponi di te, / e la tua testa non è coperta. / Quando la testa si copre, / il divertimento è passato).¹⁵⁵

¹⁵⁰ Federowski M., *Lud białoruski*, T. V, *Pieśni*, Warszawa, 1958, pp. 121, 129, 187, 585.

¹⁵¹ Jarecki W., *Pieśni ludowe z Morska, pod Koszycami*, « Wisła », XIX, 3, 1905, p. 317.

¹⁵² Lovretić Jo., *Otok*, ZbNZ, III, 1898, p. 15.

¹⁵³ Stokłosa Jo., *Pieśni dziewcząt jurgowskich na Spiżu*, « Lud », XIV, 1908, p. 264.

¹⁵⁴ Ignatov I., *Derevenskaja poezija*, EO, CV-CVI, 105-106, 1915, p. 18.

¹⁵⁵ Jakobij P. Z., *Vjatiči Orlovskoj gubernii*, ZGO OE, XXXII, 1907, p. 153.

Senza questo « guljanie » la figlia non acconsentirebbe a maritarsi:

Ne otdavaj, mamka, замуž,
ja ni gulivala s nim

(Non darmi, mamma, a marito, / io non mi sono divertita con lui).¹⁵⁶

Presso i Górali di Slesia, quando le parti si sono accordate sulla dote, se i due fidanzati non si conoscono bene, vengono mandati nel vestibolo perché imparino a farlo. Essi si danno allora a diversi scherzi: la ragazza, per esempio, ruba il cappello al giovane e se lo mette tra le gambe. Quella notte, del resto, egli resterà a dormire con lei « aby zbadać czy nie jest psztyra », per vedere che non sia « psztyra », cioè « nienormalnie rozwinięta », sviluppata in modo non normale.¹⁵⁷ Vi sono casi in cui è il padrino di nozze che prende su di sé questo incarico. Anche nelle Terre Nere, in un momento in cui i fidanzati si trovano soli, il giovane ha il diritto di « poščupat' svoju nevestu », di palpare la fidanzata per assicurarsi che non abbia difetti.¹⁵⁸ Secondo von Schröder, il giovane grande-russo, belorusso e slovacco è autorizzato a prendere conoscenza dei vezzi della fidanzata.¹⁵⁹

Per la notte di fidanzamento e le notti successive, i giovani promessi possono dormire insieme « po sovesti » secondo coscienza, cioè in castità,¹⁶⁰ oppure « v ljub've », in amore, ma dopo essersi giurata fedeltà e avere mangiato terra per rafforzare il giuramento.¹⁶¹ Un tale stato di intimità prematrimoniale è detto in Polonia « siedzenie na wiarę », rimanenza in fede, e i due sono detti « wierownicy », affidati.¹⁶² Nelle Terre Nere questa condizione non è considerata immorale. Si giudica corrotta la ragazza che ha più di un amante nello stesso tempo, ma quella che ne ha uno solo è stimata onesta.¹⁶³

Nonostante la libertà riconosciuta alla nubile di comportarsi come crede, si considera una sciagura che essa rimanga incinta, e questo non solo presso gli Slavi, ma presso la generalità dei popoli che praticano la libertà prenuziale, probabilmente perché si ritiene che, da sola, una madre non possa provvedere a se stessa e ai figli. Ma i Finni orientali non temono questa evenienza. Un padre votjako al quale la figlia nubile partorisce un figlio, se ne rallegra come di una fortuna, regala alla figlia trenta rubli e indice un banchetto per festeggiare l'avvenimento.¹⁶⁴ « Se la mucca si diverte, il vitello è del padrone », dice il padre mordvino appropriandosi il figlio partorito dalla figlia nubile. E aggiunge: se una ragazza ha un figlio, l'utile è del padre; se lo fa la moglie, è del marito; se lo fa il marito, è di un forestiero.¹⁶⁵ « La morale sessuale votjaka – nota il Buch – si distacca nettamente da quella europea e cristiana... La cosiddetta castità non pone limiti all'amore. Le notizie in proposito dei viaggiatori non sono

¹⁵⁶ Roždestvenskaja N. I. i Žislina G. G., *Russkie častuški*, Moskva, 1956, p. 170.

¹⁵⁷ Malicki L., *op. cit.*, pp. 95-96.

¹⁵⁸ Semenova Tjan-Sanska O. P., *Žizn' Ivana*, ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 63.

¹⁵⁹ Schröder L. v., *Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderen finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker*, Berlin, 1888, p. 228.

¹⁶⁰ Uspenskij M., *Maripčelskaja krest'janskaja svađba*, « Živst. », VIII, I, 1898, p. 81.

¹⁶¹ Semenova Tjan-Sanska O. P., *op. cit.*, p. 113.

¹⁶² Świętek Jan, *Zwyczaj i pojęcia prawne*, p. 331.

¹⁶³ Semenova Tjan-Sanska O. P., *op. loc. cit.*

¹⁶⁴ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 7.

¹⁶⁵ Majnov VI., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XII, vyp. I, 1885, pp. 22-23.

affatto esagerate». ¹⁶⁶ Sulla Kama, il padre di una ragazza permiana si offenderà se si chiederà la mano di una figlia quando è ancora intatta. La illibata è giudicata immatura, non idonea al matrimonio, bambina. Se la concederà in isposa senza avvertire il futuro genero di questo suo stato, lo sposo rinfaccerà alla sposa la sua verginità come una colpa: « Daže v devkach byla, nikto tebja ne pozarilsja; odin tol'ko ja takoj durak i našelsja », « eri perfino ragazza, nessuno ti aveva desiderata; solo io sono stato quello stupido ». ¹⁶⁷ Secondo Mas'udî e Kardîzî, lo sposo russo rivolgeva alla sua sposa illibata il medesimo rimprovero. ¹⁶⁸

La libertà prenuziale non è per gli Slavi un costume soltanto tollerato, ma permesso e, in certo modo, perfino raccomandato. È una fase che potrebbe essere chiamata di probandato in cui si accerta l'idoneità della ragazza a comportarsi da sposa e la sua capacità di rispondere alle sollecitazioni maschili. Avvenute le nozze, la nuova sposa attraversa un periodo di noviziato in cui si sperimenta la sua fecondità e la si ripudia in caso di sterilità. La fase del noviziato non ha più oggi l'evidenza di quella del probandato e si può desumerla dai nomi dati alla sposa, dai diritti e le restrizioni che le vengono imposte e dai particolari del suo vestiario. Naturalmente, può accadere che il noviziato prenda inizio già nel probandato, ma questo si trasforma allora in noviziato perché (come ha bene osservato p. Vannicelli nel sud-est asiatico), l'anticipazione della seconda fase comporta degli obblighi dai quali è difficile recedere. Può accadere che, dopo essersi frequentati, i due innamorati si separino, ma solo se i loro rapporti sono rimasti senza conseguenza. Inoltre questi rapporti sono regolati dalla tradizione, come si può vedere dalla stagione delle veglie e dalle convivenze in casa delle ragazze col consenso dei genitori.

Quando nel quadro di una cultura che tollera, dentro questi limiti, tali usanze, interviene un divieto esterno che le considera immorali e le proibisce in tutti i casi e in tutte le forme, avviene che esse continuino ad essere praticate senza l'osservanza delle antiche limitazioni e si trasformino in una decadenza dei costumi. Il giovane non si sentirà più allora obbligato a sposare la compagna di un giorno e il dono che essa gli farà dei suoi favori non avrà più la gratuità del passato. Il paganesimo degli antichi Slavi aveva una sua moralità, anche se più larga e tollerante di quella cristiana. In fondo, tutte le nubili si sposavano, la fedeltà coniugale era di stretta osservanza, non esisteva prostituzione e i figli naturali erano tutti legittimati.

Quando la morale cristiana sarà divenuta dominante, costumi anticamente considerati innocenti saranno giudicati peccaminosi e l'antico ordine andrà distrutto prima che se ne crei uno nuovo. ¹⁶⁹ Caduti gli argini delle tradizionali limitazioni, l'arbitrio si introdurrà anche nell'am-

¹⁶⁶ Buch M., *Die Wotjaken, eine ethnographische Studie*, Stuttgart, 1882, p. 45.

¹⁶⁷ Janovič Vl., *Permjaki*, « Zivst. », XIII, 1903, p. 70.

¹⁶⁸ Niederle L., *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, 1926, II, p. 22.

¹⁶⁹ Avviene la medesima cosa nell'ambito del diritto pubblico e penale anche presso altre nazioni sottoposte ad analoghi mutamenti. Prima dei contatti con l'Occidente, l'economia birmana non aveva per base il denaro, sebbene lo conoscesse. Era un'economia rurale di sussistenza, fondata sul baratto. Ricchi e poveri erano provvisti del necessario. La terra era produttiva, la coltivazione facile e i bisogni modesti. Tutti vivevano allo stesso modo. Quando un coltivatore aveva raccolto abbastanza per i suoi bisogni, lasciava il resto marcire sul terreno. Nessuno provava bisogno di risparmiare e accumulare era considerato un male. La terra apparteneva alla famiglia e non poteva essere alienata, anche se inutilizzata. La società birmana era una società di eguali. Ciò che univa le persone in seno alla famiglia e al villaggio era l'identità di un modo di vivere ereditario. Le leggi venivano osservate perché rispecchiavano un certo costume, non perché fossero obbligatorie. L'autorità presso i Birmani aveva il compito di orientare, non di comandare. Il capo arbitrava, non costringeva. Rari erano i furti, le liti e i delitti. Quando gli amministratori europei trasformarono i villaggi in territori amministrativi e fornirono i capi di un potere non personale, ma legale, l'antica unità sociale del villaggio andò distrutta. Sotto l'influsso di trasformazioni che imponevano il denaro come misura dell'eco-

biente delle veglie che cesseranno di essere morigerate. Il clero intensificherà allora la lotta contro usanze che esso stesso aveva contribuito inconsapevolmente a corrompere, e chiederà l'intervento della polizia per estirparle. Così avviene in Volinia,¹⁷⁰ in Ucraina¹⁷¹ dove pattuglie di gendarmi sorvegliano i villaggi per impedire le riunioni della gioventù,¹⁷² e soprattutto in Serbia e Slavonia dove, come in Russia, i divieti risalgono al XVIII secolo e dove i decreti del principe Miloš del 1833, del 1841 e successivi, con minacce di giorni di reclusione e vergate (decreto del 27 maggio 1850), non riescono a estinguere il costume. Le invocazioni del clero divengono accorate: «Miserere iz srdca Slavonije», «miserere dal cuore della Slavonia», intitola un sacerdote una di queste lagnanze nell'«Obzor» del 1877.¹⁷³ Sia in Slavonia che in Russia c'è chi si accorge che la distruzione dell'antico ordine villereccio non migliora, ma peggiora i costumi.¹⁷⁴ Serbi e Ucraini difendono tenacemente le loro istituzioni anche contro le ordinanze delle autorità, ma vi sono in Russia libere comunità contadine che si vedono costrette contro voglia a sopprimerle così palese e insopportabile è il loro stato di decadenza e di corruzione.¹⁷⁵

Viene finalmente il momento in cui la nubile deve decidersi a prendere marito. Vi sono genitori che, per sfruttare la forza di lavoro della figlia, ne ritardano il più possibile il matrimonio, col risultato di dover tollerare l'irregolarità della sua condotta, e altri che, bisognosi di mano d'opera, sono disposti a prendere come nuora una ragazza adulta senza corredo per un figlio ancora impubere. Si sono viste in Serbia e in Russia spose ventiduenne condurre per mano i loro mariti tredicenni e perfino portarli in braccio. La ragazza non vede affatto nel matrimonio il colmo della felicità. Essendo libera in casa del padre, non ha fretta di darsi un padrone. «Nessuna fa la corsa all'altare».¹⁷⁶ Ma quando il giorno del matrimonio arriva, tutto il villaggio entra in movimento. Non c'è casa e famiglia che non se ne dimostri interessata e partecipe. I matrimoni che avvengono con scambi di spose tra gruppi parentali locali coinvolgono tutta la comunità, ciò che spiega lo sviluppo preso dalla ritualità nuziale presso gli Slavi, e solo presso di loro tra tutti i popoli indoeuropei. Diamo qui i nomi indigeni delle diverse parti del rito nuziale in Slavonia, in Polonia e in Grande-Russia senza tradurne il significato, cosa che richiederebbe lunghe spiegazioni. In Slavonia sono necessari sette atti per arrivare alla consegna dell'anello: *ogledi, prosci, za otarkom, buklija, mali gosti, veliki gosti, zapojici, prstenovanje*.¹⁷⁷ Tra i Polacchi della Małopolska gli atti sono: *sprosiny, zaciagi,*

nomia, gli individui presero ad appropriarsi dei terreni comuni e delle acque di irrigazione, con danno di tutti. L'aumento della criminalità era dovuto alla sostituzione dell'antica autonomia del villaggio con un sistema giuridico «incapace di domare le forze antisociali che aveva scatenato» (Mead M., *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Unesco, 1959, pp. 27, 65). Allo stesso modo il Vogulo, al crescente contatto coi russi, da ingenuo, pacifico e onesto, diviene astuto, malvagio e capace di ogni bassezza. Il Vogulo «si è russificato», come dicono i contadini (Pavlovskij V., *Voguly*, Kazan', 1906, p. 91).

¹⁷⁰ Korobka N., *Vostočnaja Volyn'*, «Živst.», V, 1895, p. 32.

¹⁷¹ Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux*, «L'Anthropologie», II, 1891, p. 172.

¹⁷² Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii*, «Živst.», XI, 2, 1901, parte II, p. 66.

¹⁷³ Vlajinac M. Z., *Moba i pozajmnica*, SeZb, XLIV, 1929, pp. 429, 509, 514.

¹⁷⁴ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, III, I^a c^a, pp. 91, 93; Berendeev, «Severnyj vestnik», 1889, in: EO, I, 1889,

p. 143.

¹⁷⁵ Smirnov A., *Očerki*, pp. 60, 61. Così i villaggi di Vorža e di Prochladka vietano le «dosvitki», v. Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. II, p. 213 e T. I, p. IX, nota 1. Vedi, anche: Anonimo, *Pereroždenie starych obyčaeov*, «Tersk. Vedomosti», 9, 1887, in: Jakuškin, *op. cit.*, T. II, p. 210.

¹⁷⁶ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze*, «Wiśła», V, 1891, p. 326.

¹⁷⁷ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, pp. 424-435.

rzękowiny, czepiny, zakładanie wiechy, przydany.¹⁷⁸ Ancora più ricco è il cerimoniale grande-russo secondo un anonimo ecclesiastico, informatore della Società Geografica, da Kostroma: « *vybor nevesty, svatovstvo, rukobi'e, smotriny, propoj, zavtrak ženicha, zavtrak nevesty, igolka, obed ili pričta, gostinec ili devičnik, katan'e imen'em nevesty, sgovor, pod'em ženicha i nevesty k vencu, zaderžka i vykup nevesty* ». ¹⁷⁹

Queste enumerazioni e denominazioni non tengono conto, inoltre, degli atti di ritorno della sposa in casa dei genitori, regolati da un particolare protocollo. Ciascuno di questi atti è accompagnato dall'esecuzione di particolari canzoni, per lo più femminili. Il matrimonio è affare di donne, « *svad'ba, to ich delo* ». ¹⁸⁰ La parte della sposa è così grande che spesso essa perde la voce prima di arrivare alla fine della cerimonia. Nella sola Belorussia sono stati raccolti circa tremila canti nuziali. ¹⁸¹ Alle ragazze grandi-russe e mordvine si cominciano a insegnare i canti nuziali a partire dai nove anni, quando giocano ancora con le bambole ¹⁸² così ricco e gravoso è l'apprendimento del loro repertorio.

Nella Poglizza, per sposarsi, bisogna ottenere il permesso non solo dei genitori e dei familiari, ma di tutta la « *rodbina* » (parentela) « *do deveto kapli krvi* », fino alla nona generazione. ¹⁸³ In Russia, sul Don, l'invito al « *guljanie* » di nozze è rivolto a tutti i parenti, praticamente a tutti gli abitanti del villaggio, uso che durava ancora nel 1889, sebbene già allora dei forestieri si fossero insediati nel « *chutor* ». ¹⁸⁴ Presso i Serbi di Lusazia tutte le case del villaggio sono aperte agli invitati di nozze e in tutte si fa loro un trattamento. ¹⁸⁵ A Rovno, in Volinia, e in generale in Ucraina, il pane nuziale è impastato con farina o con grano raccolto da tutto il villaggio e macinato da un gruppo di donne maritate e conviventi coi mariti. ¹⁸⁶ La cottura di questo pane è collettiva nelle tre Russie. ¹⁸⁷ Nella regione di Chełm il costo delle nozze è sostenuto da tutta la « *hromada* ». Sette case accolgono a turno gli sposi, due aiutano a cuocere il pane, ventiquattro persone prendono parte disinteressatamente, e talvolta sostenendo delle spese, ai riti nuziali e tutti i contadini ricchi concorrono a fare doni alla sposa. Il solo giuramento davanti all'altare, senza questa pubblica partecipazione, non basterebbe a rendere duraturo il legame matrimoniale. Anche i contadini ricchi chiedono contributi di grano, di condimenti, di lino, di canapa e di dolci. Un rifiuto è malvisto come una mancata benedizione. ¹⁸⁸ Le nozze possono durare otto giorni, ¹⁸⁹ due settimane e anche un mese ¹⁹⁰ e comportare spese gravose e il consumo di due o trecento litri di acquavite. ¹⁹¹ Le nozze sono il momento in cui i gruppi tribali si incontrano e banchettano insieme, atto tra i

¹⁷⁸ Saloni A., *Lud tańcuski*, PAU, Mater., VI, 1903, p. 233.

¹⁷⁹ N. R., *Svadebnye obyčaj krest'jan Kostromskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. 2, 1900, p. 243.

¹⁸⁰ Maljavkin G., *Stanica Červlenaja, Kizljarskago otdela*, EO, VIII, 1, 1891, p. 133.

¹⁸¹ Nikoľskij N. M., *Proischoždenie i istorija belorusskoj svadebnoj obrjađnosti*, Minsk, 1957, p. 19.

¹⁸² Dmitrovskaja E., *Russkie krest'jane Oloneckoj gubernii*, « *Zivst.* », XII, 1902, p. 135; Evsev'ev M. E., *Mordovskaja svad'ba*, « *Zivst.* », I, 2, 1892, p. 103.

¹⁸³ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, p. 65.

¹⁸⁴ Kuzmin A. A., *Častnyja i obščestvennyja gul'bišča na Donu*, EO, 3, 1889, p. 2.

¹⁸⁵ Černý A., *Svatba u lužických Serbů*, Praha, 1893, v. « *Wista* », VIII, 1893, p. 614.

¹⁸⁶ Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 100; Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 313.

¹⁸⁷ Nikoľskij N. M., *Proischoždenie*, p. 230.

¹⁸⁸ Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1890, I, pp. 291, 341.

¹⁸⁹ Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux*, « *L'Anthropologie* », III, 1892, p. 562.

¹⁹⁰ Lilek E., *Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 324.

¹⁹¹ Filipović M. S., *Život i običaji u Visočkoj Nabiji*, ŽeZb, LXI, 1949, p. 170.

più importanti della vita sociale. Si potrebbe dire che il matrimonio si trova al centro stesso della civiltà degli Slavi, così ricche e intense ne sono le manifestazioni.

Numerose culture della terra, anche matriarcali, compensano il padre della sposa con beni o con servizi per la cessione in moglie della figlia. Quando gli indoeuropeisti constatano che le nozze indoeuropee avvenivano per acquisto, si deve intendere che il contratto matrimoniale era stipulato dal padre della sposa e che il prezzo della cessione era così elevato da dare al marito la « manus » sulla moglie e la « potestas » sulla futura prole. Dove queste modalità non vengono osservate, non si può parlare di nozze per acquisto, anche se un pagamento avviene all'atto del matrimonio. Il Feist, lo Schrader e il Niederle considerano le nozze slave come una « Kaufehe », ¹⁹² ma nei paesi slavi avviene molto spesso che il contraente non sia il padre della sposa, ma il capo-famiglia (nella grande-famiglia), o uno zio o un fratello della sposa, o la madre di lei, e che il prezzo, o una parte di esso, vada ai fratelli, alla madre o alla sposa stessa. Inoltre questo prezzo è poco elevato, talora solo simbolico e irrisorio, proporzionato al corredo della sposa, per lo più senza uguagliarne l'ammontare. La documentazione in proposito raccolta dagli etnografi è abbondante e concorde. Omero chiamava la figlia nubile ἀλφεσβιοια, procuratrice di buoi, perché era con cento buoi che il futuro sposo si sarebbe presentato a chiederne la mano. Presso gli Slavi invece è la sposa stessa che viene dotata di bovini, a scapito dell'armento paterno. ¹⁹³

Gli Albanesi pagavano per la sposa un prezzo da 700 a 3000 piastre, ¹⁹⁴ i Samoedi retribuiscono il padre della sposa con 200 renne, 200 volpi bianche, stoffe, acquavite e pane, ¹⁹⁵ i Mongoli Urdus gli cedono dieci cavalli, otto buoi, pecore e capre calcolate in denaro, abiti e costume nuziale. ¹⁹⁶ Elevato è anche il prezzo della sposa presso i pastori dell'Africa orientale. Gli Slavi sono ben lontani dall'avvicinarsi a questi valori. L'africanista Junod ha constatato che dove il prezzo della sposa è inadeguato al suo valore, vi è stato matriarcato, ipotesi che il Baumann ha controllato e verificato presso numerose nazioni dell'Africa. Il prezzo elevato è una caratteristica dei popoli pastori e patriarcali. ¹⁹⁷ In tutta l'Eurasia settentrionale, dove vigono autentiche nozze per acquisto, è sempre il padre che riceve integralmente il prezzo della sposa. ¹⁹⁸ Dove invece le nozze avvengono a scambio tra due o più gruppi esogamici, legati fra loro da obblighi matrimoniali, la persona della sposa non può essere oggetto di passaggio di proprietà.

Nella Slavia meridionale il prezzo della sposa può raggiungere livelli elevati. Nel 1937, in Macedonia, la mano di una ragazza fu pagata 30.000 dinari e si sono dati casi di giovani costretti a vendere una parte della proprietà per potersi sposare. Pagamenti di dieci o ventimila dinari non sono eccezionali in Macedonia. Ma lo stesso Drobñjaković che riferisce queste notizie informa poi che nella Serbia propria non si usa comperare la sposa, anzi, è la sposa

¹⁹² Schrader O., *Die Indogermanen*, 4^o, Leipzig, 1919, pp. 58, 66; Feist S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, p. 315; Niederle L., *Slov. starožitnosti*, I, 1, p. 73 s.

¹⁹³ V. Parte prima, cap. VIII.

¹⁹⁴ Cozzi E., *La donna albanese, con particolare riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari*, « Anthropos », VII, 1912, pp. 323, 326.

¹⁹⁵ Donner K., *La Sibérie*, 4^o, Paris, 1946, p. 209.

¹⁹⁶ Kler P. J., *Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols (Ortos) Urdus sud*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 174.

¹⁹⁷ Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, pp. 131, 155, 160, 161, 165, 339. In Irlanda i figli di una madre acquistata sposa a un prezzo troppo basso non erano idonei a ereditare (Schröder L. V., *op. cit.*, p. 26, nota 2).

¹⁹⁸ König H., *Das Recht der Polarvölker*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 402.

stessa che porta una dote al marito.¹⁹⁹ Al principio del secolo, il Mazzarella, che aveva una vasta conoscenza della letteratura scientifica sull'argomento, si dichiarava poco persuaso dalla apparenza di acquisto del matrimonio serbo: le tracce di acquisto « presso i Serbi non sono né molteplici, né così importanti come quelle che si conservano nelle strutture sociali di popoli molto più progrediti ». ²⁰⁰ Secondo il Volkov l'acquisto è un atto che appartiene « a un grado di civiltà più evoluto di quello degli Slavi », ²⁰¹ mentre il pagamento per il corredo della sposa è per Smirnov costume che si osserva presso i popoli meno sviluppati, « u samych nerazvitych narodov ». ²⁰² Ma poiché uno scambio di doni o un passaggio di beni avveniva tra le due famiglie all'atto del matrimonio, gli Slavi adottarono (pare) la voce indoeuropea « veno » per indicare quelli che passavano in quell'occasione alla sposa, non importa se poi questi beni, divenendo proprietà personale della sposa, ritornavano col matrimonio nella famiglia del marito. ²⁰³ Ma poiché ciò che in realtà si acquistava non era la sposa, ma il suo corredo, il russo « veno » e il polacco « wiano » passarono ad indicare il corredo stesso.

Secondo il Brückner, nel diritto consuetudinario polacco, il prezzo della sposa uguagliava quello del « wiano », ²⁰⁴ ciò che rende patente che oggetto di acquisto non era la sposa, ma il suo corredo, come, del resto, ancora nel secolo scorso nella Slavia meridionale: « Der Brautpreis richtet sich... nach dem Werth der Ausstattung » il prezzo della sposa viene proporzionato al valore del suo corredo, ²⁰⁵ il pagamento avviene in luogo del corredo; « mesto ruva », come si dice in Slavonia. ²⁰⁶ Il fidanzato povero si domanda in Russia: « Čem mne veno pokupat' ? », « con che cosa comprerò il corredo? ». ²⁰⁷

Convenuto il prezzo e pagatone l'ammontare, il contratto indoeuropeo diveniva esecutivo solo con la consumazione del matrimonio. Di qui la necessità che l'unione degli sposi avesse luogo alla presenza di testimoni. ²⁰⁸ Presso gli Ittiti, se lo sposo rifiutava la consumazione del matrimonio, ciò equivaleva alla mancata esecuzione del contratto e l'obbligazione veniva annullata, con confisca del « kusufa » dello sposo (dono dello sposo alla famiglia della sposa) e risarcimento doppio o triplo da parte della famiglia della sposa. ²⁰⁹ In Ucraina e in Russia i padrini presenziavano qualche volta al connubio degli sposi. ²¹⁰ Ancora nel secolo scorso avveniva in Siberia che gli sposi dovessero spogliarsi alla presenza di testimoni e che i padrini assistessero alla loro unione. ²¹¹ Più diffuso è il costume che il capo delle nozze o il compare (kum) si limiti a far coricare gli sposi e a coprirli, e poi si ritiri, come riferisce il Valvasor

¹⁹⁹ Drobnjaković B., *Etnologija Jugoslavije*, Beograd, 1960, p. 142.

²⁰⁰ Mazzarella G., *Le tracce della cattura della sposa presso i Serbi*, « Rivista ital. di Sociologia », VI, 4, 1902, p. 631.

²⁰¹ Volkov Th., *op. cit.*, « L'Anthropologie », III, 1892, p. 578.

²⁰² Smirnov A., *Očerki*, p. 164.

²⁰³ « Věno », v. slavo eccl. « veniti », vendere. Cfr. lat. « venum », gr. ὄνομα, separato dal gr. ἔθνον, ahd. « widomo », ecc. Vasmer, REW.

²⁰⁴ Brückner A., *Słownik etym.*

²⁰⁵ Lilek E., *Vermählungsbräuche*, WMaBH, VII, 1900, p. 308.

²⁰⁶ Filakovac I., *Zenidba u Retkocima, Slavonija*, ZbNž, XI, 1906, p. 114.

²⁰⁷ Smirnov A., *Očerki*, p. 164.

²⁰⁸ Winternitz M., *Das altindische Hochzeitsrituel*, p. 92; Schrader O., *Die Indogermanen*, pp. 64-65.

²⁰⁹ Garney O. R., *Gli Ittiti*, trad. ital., Firenze, 1957, p. 139.

²¹⁰ Volkov Th., *op. cit.*, « L'Anthropologie », II, 1891, p. 577; Kistjakovskij A. F., *K voprosu o cenzure nra-ov*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878, p. 174.

²¹¹ Mahler E., *Die russ. dörflichen Hochzeitsbräuche*, pp. 79, 140, 384.

degli Sloveni e come avveniva in Serbocroazia, in Russia e in Polonia.²¹² Ancora più diffusa è l'usanza che gli sposi vengano chiusi nella camera nuziale dall'esterno e che chi lo ha fatto trattenga la chiave come prova che allo sposo è stata data pubblicamente l'opportunità di far valere i suoi diritti maritali,²¹³ costume abbastanza diffuso anche in Europa occidentale.²¹⁴

Nel diritto arioeuropeo la sposa era considerata intatta in forza del suo stato giuridico di nubile. Si supponeva che nessuna sposa osasse salire il talamo in condizione diversa. L'esigenza dell'illibatezza era così ovvia e perentoria che la verginità non viene nemmeno nominata in occasione delle nozze. L'ostacolo opposto dal giure alla libertà prenuziale femminile era insormontabile. Coi che avesse osato varcarlo avrebbe pagato la trasgressione con la propria vita e con quella del complice, come avveniva nell'antica Germania e ancora ai nostri giorni in Albania. Non si rivolgeva nessuna particolare attenzione al sangue della deflorazione se non per nascondere e temerlo, forse per una sua assimilazione al sangue mestruale. Nell'antica India la camicia della sposa veniva consegnata a un brahmano conoscitore dei canti Sūryā, cioè degli scongiuri necessari a renderla innocua nei riguardi dello sposo.²¹⁵ Allo stesso modo venne trattato l'indumento della sposa nelle nozze dello zar Michail Fedorovič Romanov nel 1626; la camicia fu mostrata alla zarina madre e riposta per tutta la durata del festino in « luogo segreto » (v tajnoe mesto) per essere infine consegnata al patriarca per la benedizione.²¹⁶ A quanto riferisce il Filipović, nella Visočka Nahija non esiste e non è esistito nemmeno in passato un controllo della verginità della sposa, anzi, il sangue della deflorazione veniva tenuto accuratamente nascosto nel timore che su di esso o per suo mezzo venissero compiuti dei sortilegi.²¹⁷

Quando e di dove sia penetrata in paese slavo, così liberale nei riguardi della condotta delle nubili, l'esigenza che la sposa fosse illibata, non sappiamo. Ma è certo che questa esigenza è abbastanza antica e si manifesta in vaste regioni della Slavia, soprattutto orientale e meridionale.

Il rito nuziale ucraino prevede che la consumazione del matrimonio avvenga a un momento prestabilito del rito nuziale.²¹⁸ Senza questo atto il festino non potrebbe continuare.²¹⁹ Sulla destra del Dnepr gli sposi vengono chiusi nella « komora » per tutta la notte, ma sulla sinistra solo il tempo necessario al compimento dell'atto.²²⁰ Nel governatorato di Saratov e in quello

²¹² Filakovac I., *Zenidba*, p. 124; Božičević Ju., *Običaji u Sušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XV, 1910, p. 242; Djordjević T. R., *Tovijne noći u našem narodu*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 11; Čruščev I. P., *Zametki o russkich žiteljach reki Ojati*, ZGO OE, II, 1869, p. 64; Udziela S., *Dwory*, PAU, Prace, IV, 1, 1927, p. 16; Siewiński A., *Opis wesela*, « Lud », X, 1904, p. 71.

²¹³ Astrov N., *Kresťjanskaja svadba v s. Zagoskine, Penzeskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 307; Minch A. N., *Narodnye obyčaji*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 118; Pszczolkówna J., *Chrzest, zaślubin i pogrzeb we wsi Czajkowie, pow. siedlecki*, « Wisła », XVII, 1903, p. 307.

²¹⁴ Biegeleisen H., *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*, « Wisła », VII, 1893, pp. 498-499, 502-506; Schröder L. V., *op. cit.*, pp. 163, 169, 170, 241.

²¹⁵ Winternitz M., *Das altindische Hochzeitsrituel*, p. 100; Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux*, « L'Anthropologie », III, 1892, p. 543.

²¹⁶ Mahler E., *op. cit.*, pp. 9-10.

²¹⁷ Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nahiji*, SeZb, XXVII, 1949, pp. 163, 189.

²¹⁸ Volkov Th., *op. cit.*, « L'Anthropologie », II, 1891, p. 580; Malinka A., *Belorusskie vesil'le*, EO, 3, 1897, p. 126.

²¹⁹ Kistjakovskij A. F., *K voprosu o cenzure nraov*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878, p. 169.

²²⁰ Volkov Th., *op. loc. cit.*

di Jenissej la chiusura degli sposi durava un'ora,²²¹ in Bulgaria non più di mezz'ora perché gli invitati aspettavano davanti alla porta, bussavano e protestavano. Lo sposo aveva il diritto di ripetere quattro volte il tentativo di deflorazione. Se si dimostrava incapace, la sposa poteva chiedere la separazione. Raccoglieva le sue vesti e se ne andava.²²² In Russia la momentanea impotenza dello sposo non è sufficiente a fermare la marcia del rito nuziale. La sposa si fa sulla porta della camera nuziale e dice: « Mio marito è incapace, fate entrare il "prijatel'" », e sarà il più anziano del « bojari » (invitati) o il « družko » a compiere l'atto.²²³ Egli dovrà però solo usare la violenza fisica della deflorazione, senza completare l'atto.²²⁴ In Bulgaria può accadere che la suocera, constatata l'impotenza del figlio, deflori la nuora con un porro e inviti poi il figlio a giacere di nuovo con lei,²²⁵ in Ucraina può farlo la « svacha » che si avvolge a tale scopo due dita in una pezzuola bianca. L'atto può procurare alla sposa una lunga infermità.²²⁶ Vi sono spose che, per evitare la vergogna dell'amplesso di un estraneo, si deflorano da sé.²²⁷

Canti popolari russi descrivono iperbolicamente il rosseggiare del sangue della sposa:

Da kalinuška,
da malinuška
ves lug akrasila

(Il viburno, / e il lampone / hanno fatto rosseggiare tutto il prato).²²⁸

Quando lo sposo dà il segnale dell'avvenuta deflorazione, entrano le « svachi » e talora la truppa degli invitati. Le « svachi » tolgono la camicia alla sposa e la consegnano al « družko » che darà l'annuncio ufficiale dell'illibatezza della sposa. La camicia viene esposta in luogo evidente e tutti la esaminano, giovani e anziani. Per festeggiare l'avvenimento in Ucraina si issa sopra il tetto della casa, su una lunga pertica, una « zapaska » rossa, una cintura rossa o un fazzoletto rosso, oppure si infila con un bastone per le maniche la camicia della sposa e la si sventola trionfalmente per le vie del villaggio,²²⁹ in Belorussia la si issa sul tetto dell'izba,²³⁰ in Russia la si lega talora al giogo dei cavalli, o la si sventola legata a una stanga, come in Ucraina.²³¹ I materiali dello Jakuškin segnalano l'usanza di issare a bandiera la camicia della sposa nei governatorati di Rjazan', di Tambov, di Jaroslavl', di Tomsk e nel Kuban.²³² Il costume viene osservato « immancabilmente » (nepremenno) nelle Terre Nere.²³³

²²¹ Minch A. N., *Narodnye obyčaj*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 119; Pejzen G., *Etnografičeskie očerki Mi-nusinskago i Kamskago okruga, Enissejskoj gubernii*, « Živst. », XIII, 1903, p. 349.

²²² Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXII, 1915, pp. 31-32, 35.

²²³ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, pp. 309-310; Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, p. 580.

²²⁴ Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, pp. 169-170; Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, p. 579.

²²⁵ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, 1914, p. 266.

²²⁶ Malinka A., *op. cit.*, p. 126; Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, pp. 169-170, 185.

²²⁷ Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, p. 174; Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, p. 580.

²²⁸ Dobrovoľskij V. N., *Pesni Dmitrovskago uezda, Orlovskoj gub.*, « Živst. », XIV, 1905, p. 382.

²²⁹ Fischer A., *Rusini*, p. 107; Volkov Th., « L'Anthropologie », III, 1892, pp. 544-545.

²³⁰ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. sbornik*, ZGO OE, XXIII, 1, 1894, p. 214.

²³¹ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 310.

²³² Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, pp. 268, 273-275, 704-708.

²³³ Semenova Tjan-Šanska O. P., *Žizn' Ivana*, ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 70.

In Bulgaria e in Macedonia si è più discreti con l'indumento della sposa, che non viene esposto all'ammirazione del pubblico fuori di casa, ma si è più severi con le spose non illibate che possono (o potevano) venire ripudiate anche dopo il rito religioso.²³⁴ In Ucraina nel XVII secolo lo sposo era lasciato libero di accettare o di respingere la sposa non illibata, ma se la accettava, « doveva risolversi a sopportare tutti gli affronti che le venivano fatti in questa circostanza ». ²³⁵ Nei pressi di Belgrado non si usava, come in Russia e in Bulgaria, mostrare la camicia della sposa, ma il padre di quella che non era in grado di attestare la sua verginità offriva dei doni al genero perché non la respingesse. ²³⁶ In passato i Cosacchi non solo la ripudiavano, ma la allontanavano dalla « stanica ». ²³⁷ In Ucraina la sposa non illibata veniva ingiuriata e chiamata sacco bucato. Si gettava fuori di casa un truogolo sfondato, si issava sul tetto della casa uno straccio sporco, le si domandava con chi aveva peccato, se col sagrestano o con un cane, ²³⁸ si mettevano per scherno fastelli di paglia sotto le code delle mucche. ²³⁹ In Russia e in Ucraina si offriva da bere ai di lei genitori in una caraffa non piena, ciò che rappresentava per loro una grande umiliazione, ²⁴⁰ in Belorussia, in una bottiglia vuota turata con paglia. ²⁴¹ La derisione più comune alla quale vengono sottoposti i genitori in Ucraina, Grande-Russia, Bulgaria e Serbia è quella di vedersi offrire da bere in un vaso forato, tenuto chiuso da un dito che improvvisamente lascia sfuggire il liquido. ²⁴² Talora si mette un basto di paglia al collo della madre, o di ambedue i genitori, o alla sposa stessa che, attaccata a un erpice, è condotta a erpicare il campo. ²⁴³

La sorte della sposa stessa è ancora più crudele: nel governatorato di Samara viene percossa « do polusmertj », fino a rimanere semiviva, e i maltrattamenti sono tali da costringerla a fuggire e a rifugiarsi in casa dei genitori. ²⁴⁴ In Ucraina bisogna sfondare la porta della camera nuziale per salvarla dalle mani del marito. I lividi delle percosse rendono il suo corpo « nero come la terra ». Il genero si rivolge con percosse anche contro i di lei genitori. ²⁴⁵ Gli invitati intonano canti di un'oscenità grossolana ²⁴⁶ e le risa e i rimbrotti sono di tale natura che vi sono state in Bulgaria spose che hanno preferito suicidarsi piuttosto che subirli. ²⁴⁷

Ma non sempre e non dappertutto si arrivava a tali eccessi, nemmeno là dove la virtù della

²³⁴ Zawistowicz-Kintopfowa K., *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych*, PAU, Prace, X, 1929, p. 40; Schneewis E., *Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, 109; Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, pp. 546-547; Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 119.

²³⁵ De Beauplan, *A description of Ukraine, containing several Provinces of the Kingdom of Poland*, s.d., 1732, p. 468.

²³⁶ Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 65.

²³⁷ Maljavin G., *Stanica Čerulenaja, Kizljarskago otdela, Terskoj oblasti*, EO, VIII, 1, 1891, p. 133.

²³⁸ Volkov Th., « L'Anthropologie », III, 1892, pp. 546-547.

²³⁹ Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, p. 19.

²⁴⁰ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, pp. 164, 533.

²⁴¹ Gukowski, *Wesele Białorusinów litewskich*, « Wista », XI, 1897, p. 389.

²⁴² Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, p. 172; Dučinskij N., *Svadebnye obrjady v Ol'gopol'skom uezde, Podol'skoj gubernii*, « Zivst. », VI, 1896, p. 521; Minch A. N., *Narodnye obyčaji*, p. 118; Piprek J., *op. cit.*, pp. 149-150; Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 500; Schneewis E., *Grundriss*, p. 109.

²⁴³ Volkov Th., « L'Anthropologie », III, 1892, pp. 546-547; Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, p. 168; Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1890, I, p. 210.

²⁴⁴ Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskago byta Samarskago uezda*, EO, XXXIV, 1, 1895, p. 21.

²⁴⁵ Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, pp. 167, 168, 179.

²⁴⁶ Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, pp. 177, 184, 187.

²⁴⁷ Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 227.

sposa era sottoposta a controllo. Era invece più frequente e normale che ci si dimostrasse su questo punto molto indulgenti. In Russia lo sposo che trovava la sposa in difetto, teneva segreta la cosa e ne faceva rimprovero a parte solo ai di lei genitori.²⁴⁸ Nella Lužnica e nella Nišava la « kumica » taceva il difetto della sposa e fingeva che tutto fosse andato bene.²⁴⁹ In Ucraina, anche la sposa che non era in grado di mostrare il sigillo della verginità veniva accolta con manifestazioni di gioia e con canti che ne elogiavano la castità.²⁵⁰ In Siberia non la si festeggiava, ma nemmeno la si oltraggiava.²⁵¹ Presso i Serbi di Gallipoli la sposa che aveva perduto la verginità prima del matrimonio con il fidanzato, indossava per le nozze la camicia portata in quell'occasione.²⁵² Bastava del resto, che lo sposo si confessasse autore del misfatto perché la sposa fosse perdonata. Non le si cantava la canzone onorifica, ma non la si rimproverava, anzi, la si confortava assicurandola che non era la prima e non sarebbe stata l'ultima.²⁵³ Certe volte non le si chiedeva nemmeno questa umiliazione. Era sufficiente che gli invitati la sentissero intonare nella camera nuziale la canzone: « A v luzi kalina... » perché ne comprendessero il significato e l'intenzione che equivaleva a un'ammissione di colpa.²⁵⁴ Del resto, il Kistjakovskij rileva che la punizione della sposa non era richiesta dal costume e dipendeva dall'indole del marito.²⁵⁵ Forse la condotta dei mariti di spose non illibate non era ispirata solo a motivi di onore. È possibile che fossero in gioco anche degli interessi. Gli etnografi non ci informano se le spose ripudiate per tale causa conservassero o perdessero la proprietà del corredo, come certamente la perdevano le ripudiate per adulterio. Nei modi stessi nei quali avveniva il controllo della virtù delle spose vi sono circostanze che andrebbero indagate più da vicino. In fondo, il migliore giudice delle condizioni della sposa è il marito stesso²⁵⁶ e non è chiaro perché si richieda che la sua constatazione debba essere confermata da terze persone incaricate di inquisire gli indumenti. In Dalmazia, chiusi gli sposi nella camera nuziale, il « kum » « sta con l'orecchio alla porta » in attesa che lo sposo dia il segnale dell'esito dei primi abbracciamenti.²⁵⁷ Eppure poiché questo segnale viene dato, di solito, con un colpo di pistola, il « kum » non corre pericolo di non udirli. Nelle Terre Nere molti occhi e orecchi spiano in quel momento gli sposi.²⁵⁸ In Serbia, presso Levač e Temnić bisogna che qualcuno dei familiari o degli « svati » si metta in ascolto per qualche tempo sotto le finestre della camera degli sposi affinché la sposa non dia alla luce dei bambini sordi,²⁵⁹ motivazione che non è certo quella autentica dell'usanza. Certi melanesiani della Nuova Guinea, infatti, che si comportano allo stesso modo, lo fanno per assicurarsi per mezzo di spie che la copula sia avvenuta al fine di non essere più in dovere di restituire i doni pagati

²⁴⁸ Zabylin M., *Russkij narod*, I, p. 558.

²⁴⁹ Nikolić V. M., *Etnološka gradja i rasprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 232.

²⁵⁰ Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, pp. 583-584.

²⁵¹ Pejzen G., *Etnografske ocerki*, « Živst. », XIII, 1903, p. 349.

²⁵² Filipović M. S., *Galipoljski Srbi*, Beograd, 1948, pp. 90-91.

²⁵³ Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, pp. 583-584; Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, p. 177.

²⁵⁴ Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, p. 174.

²⁵⁵ Stesso, *op. cit.*, p. 189.

²⁵⁶ In Cina, infatti, è lo sposo che fa questa verifica e che si riserva il diritto di ripudiare la sposa in difetto (Haberlandt M., *Die Völker Chinas, Illustr. Völkerkunde*, a cura di G. Buschan, II, p. 605).

²⁵⁷ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, 1774, I, p. 77.

²⁵⁸ Semenova Tjan-Sanska O. P., *op. cit.*, p. 68.

²⁵⁹ Djordjević T. R., *Tovijne noći*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 11.

per la sposa.²⁶⁰ Dove il connubio avviene senza testimoni e le spose non usano conservarsi illibate, è solo con mezzi furtivi che si può acquistare la sicurezza della consumazione del matrimonio. Ma dove le spose sono illibate o si presume e pretende che lo siano, il sangue della deflorazione prova l'avvenuto connubio. Poiché solo il compimento dell'atto rende esecutivo il contratto matrimoniale e trasferisce ai genitori della sposa il prezzo pagato per lei (di qui il nesso tra nozze per acquisto ed esigenza della verginità in vaste regioni dell'Africa e del vicino Oriente), l'illibatezza delle spose acquista un valore venale che ne esalta ed esaspera l'apprezzamento. Si spiega così la circostanza, apparentemente paradossale, che l'accertamento della verginità debba essere fatto in Russia dalle parenti della sposa,²⁶¹ dalla « nevestina svacha », dalla « svacha » della sposa,²⁶² da una sorella della sposa o da un'altra parente di lei,²⁶³ presso i Kirghisi « nepremenno », immancabilmente dai parenti di lei.²⁶⁴ In Palestina sono soprattutto le parenti femminili della sposa che si dimostrano interessate ed esigenti sul conto del cosiddetto « àlāmet el-bakara », segno della verginità, quando la camicia della sposa viene portata « in trionfo » in casa della madre.²⁶⁵ La « jenga » che in Bosnia entra nella camera degli sposi per cercare il segno della verginità, trova sotto il lenzuolo un dono per lei²⁶⁶ come se quell'inquisizione fosse meritoria. Altrettanto avviene nella Djevdjelija.²⁶⁷

Come ispettrice di verginità la jenga-svacha degli Slavi non offre garanzie di imparzialità. Se fosse in gioco l'onore personale della sposa e quello della famiglia in cui essa sta per entrare, l'inquisizione sulla sua virtù sarebbe meglio affidata a una parente dello sposo. Ma è la parte della sposa la più interessata a questa constatazione quando l'illibatezza è ricompensata, come nella Lužnica e nella Nišava dove il suocero la premia con due o tre dinari d'argento o un fiorino d'oro,²⁶⁸ o quando ne è punita la mancanza, come in Bulgaria dove il padre perde tutto o parte del prezzo ricevuto per la sposa quando questa si dimostri non illibata, oppure deve tacitare il genero col dono di un campo o di altri beni.²⁶⁹ Il prezzo pagato per la sposa, che viene diminuito o perduto in caso di mancata illibatezza, o aumentato con un premio particolare nel caso contrario, la sorte del corredo che la sposa rischia di perdere, sono fattori materiali che spiegano le escandescenze dei mariti di spose non illibate.

Il premio per la virtù della sposa è certo un segno del suo alto apprezzamento, ma anche della sua rarità. Come i Bulgari, anche gli Ostjaki, i Samoedi e i Lapponi retribuiscono la suocera per l'integrità della sposa ed esigono un risarcimento per la sua mancanza,²⁷⁰ ma

²⁶⁰ Lehner S., *Sitten und Rechte des Melanesierstammes der Bukavac*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935, p. 251.

²⁶¹ Tereščenko A., *op. cit.*, p. 533.

²⁶² Dobrovol'skij V. N., *Svadebnyj obrjad v Kalužskoj gubernii*, « Živst. », XII, 1902, p. 237.

²⁶³ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 133 s.

²⁶⁴ Izracov N., *Običnoe pravo « adat » Kirgizov Semirečenskoj oblasti*, EO, 3, 1897, p. 78.

²⁶⁵ Grandqvist H., *Marriage conditions in a palestiniān village*, II, « Comm. Soc. sc. Fennicae », VI, 8, 1935, pp. 127-129.

²⁶⁶ Lilek E., *Vermählungsbräuche*, WMaBH, VII, 1900, pp. 312, 325.

²⁶⁷ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, pp. 185-187.

²⁶⁸ Nikolić Vl. M., *op. cit.*, p. 231.

²⁶⁹ Piprek J., *op. cit.*, pp. 146, 148; Volkov Th., « L'Anthropologie », II, 1891, pp. 577, 586; Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 35.

²⁷⁰ König H., *Das Recht der Polarvölker*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 122.

se la suocera ostjaka taglia la pelle di renna sulla quale ha dormito la figlia intatta e ne disperde i pezzi in segno di gioia, è perché il caso è molto raro, come rileva il Voronov.²⁷¹ Queste manifestazioni hanno luogo soprattutto là dove le nubili non sono tenute a conservarsi pure prima del matrimonio. Difatti alla sposa ostjaka non illibata non vengono fatti rimproveri. Avviene anche alle isole Gilbert che la suocera ostenti trionfalmente la stuoia insanguinata della figlia²⁷² o che lo faccia il marito nelle Nuove Ebridi.²⁷³ Si onora la virtù, ma non se ne richiede l'osservanza.²⁷⁴

Nella Djevdjelija si conserva la camicia della sposa come rimedio contro « certe malattie » (neke bolesti), non si specifica quali.²⁷⁵ Gli Ucraini di Černigov fanno con la camicia insanguinata tre volte il giro del tavolo affinché il sangue verginale fomenti la moltiplicazione del bestiame.²⁷⁶ Il pregiudizio che la sposa non illibata porti sfortuna al bestiame è abbastanza diffuso. Sarà colpa sua se nel governatorato di Kaluga morirà un cavallo o un maiale,²⁷⁷ in Podolia è soprattutto la mucca che sarà esposta a pericoli, « osobenno ne budet voditsja chudoba ». ²⁷⁸ In certi distretti del governatorato di Mogilev la sposa dissoluta viene condotta nella stalla, nell'orto, nei campi, e nei prati dove si proclama con canti il suo difetto per prevenire morie e carestie.²⁷⁹ Dal bestiame, il timore del danno si propaga ai campi anche in Bulgaria dove si crede che la mancata illibatezza della sposa produca siccità.²⁸⁰ La famiglia dello sposo si ritiene frodata del vantaggio magico che il connubio dei nuovi sposi avrebbe recato alle fortune domestiche, e ne teme il danno. È soprattutto per il bestiame che si paventa sventura come si può vedere nell'Alta Pčinja²⁸¹ e nella stessa Polonia dove non solo la sposa, ma anche lo sposo devono astenersi nel giorno delle nozze da alimenti animali, anche dal latte, per non nuocere al bestiame.²⁸² Si tratta di un indizio abbastanza chiaro, anche se non del tutto sicuro, che un'usanza originariamente estranea al mondo slavo è provenuta da una cultura pastorale che collegava l'illibatezza femminile col prezzo della sposa (pagato in animali) e con l'allevamento.

Un altro indizio suggestivo della medesima provenienza può essere trovato nei deserti della Siria dove il giovane sposo beduino che entra nella tenda nuziale « secum habere debet in sacculo vel sub pulvinare pannum album sericum vel, si pauper est, linteum purum, quod sanguine conspersum ut argumentum virgininitatis conjugis suae mulieribus tradit ». ²⁸³ Questo lino del pastore beduino ricorda i « rušniki », gli asciugamani che i genitori in Russia ordinano alla figlia di portare all'ingresso degli « svati » giunti per chiedere la sua mano:

²⁷¹ Voronov A. G., *Juridičeskie obyčaji Ostjakov Zapadnoj Sibiri*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 5.

²⁷² Thurnwald R., *Heirat*; Ebert, *Reallex*, V, p. 259.

²⁷³ Suas J. B., *Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides*, « *Anthropos* », IX, 1914, p. 760.

²⁷⁴ Schmidt W., *UdG*, III, p. 134.

²⁷⁵ Tanović St., *op. cit.*, p. 186.

²⁷⁶ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 310.

²⁷⁷ Dobrovol'skij V. N., *Svadebnyj obrjad v Kalužskoj gub.*, « *Živst.* », XII, 1902, p. 235.

²⁷⁸ Dučinskij N., *Svadebnye obrjady v Ol'gopol'skom uезде, Podo'lskoj gub.*, « *Živst.* », VI, 1896, p. 521.

²⁷⁹ Brandt A. F., *Juridičeskie obyčaji krest'jan Mogilevskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 101.

²⁸⁰ Barbar L., *op. cit.*, *ZfvWR*, XXXII, 1915, pp. 34-35.

²⁸¹ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, *SeZb*, LXVIII, 1955, p. 22.

²⁸² Kosiński Wl., *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi*, PAU, Mater., VII, 1904, p. 25.

²⁸³ Anastase Marie de St. Elie, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui*, « *Anthropos* », III, 1908, p. 184.

Maty, moja maty, poradnice v chati,
porad mene, ščo ljudjam kazaty?
Čy mini chustočki davati,
čy ljudej otsylaty?

(Madre, madre mia, consigliera nella casa, / consigliami che cosa devo dire a questa gente? / Devo dar loro i fazzoletti, / o mandarla via?).²⁸⁴

Presso i Nayar del Malabar la consegna del fazzoletto indica l'accettazione delle nozze da parte della nubile.²⁸⁵ Nel governatorato di Poltava dopo la consegna del « rušnik » il fidanzato acquista il diritto di dormire con la fidanzata.²⁸⁶ Nell'antica Cina, al momento della partenza del corteo nuziale, la madre appendeva una salvietta alla cintura della figlia. Nella notte nuziale la accompagnatrice della sposa, la spogliava e le restituiva poi la salvietta che doveva servire a un atto di purificazione.²⁸⁷ Nei deserti della Siria è questo lino che sventolava all'indomani delle nozze come una bandiera davanti alla tenda nuziale: « In tribubus aliquibus ante "höfa" (tentorium nuptiale) lancea erigitur in cuius cusptide linteum de quo antea dictum est per complures dies pendet... Mos ille foedissimus inconcussus adhuc viget apud omnes orientales cuiuscumque religionis et regionis, apud incolas oppidorum eodem modo ac apud nomades ». ²⁸⁸ È il « vexillum castitatis » di tutto l'Islam. Sia padre Anastasio che la Grandqvist rinviano in proposito al Deuteronomio (22, 13-21). Gli sforzi del Volkov e del De Gubernatis per stabilire la diffusione del costume del controllo della verginità hanno condotto a constatarne la presenza nel litorale mediterraneo dell'Africa, in Sicilia e nella Grecia moderna.²⁸⁹ L'Olearius lo segnala in Persia.²⁹⁰

È indubbiamente questo vessillo che viene inalberato il giorno delle nozze sui tetti delle case nelle tre Russie. Non sappiamo la parte avuta da Bisanzio nell'introduzione in Russia di questa usanza, ma è certo che in Egitto e in Grecia le sono dedite anche popolazioni cristiane e che il controllo della verginità è indirettamente attestato in Russia fin dall'XI secolo.²⁹¹ La chiesa se ne valse per moralizzare i costumi infliggendo penitenze e umiliazioni alle inosservanti. Ancora nel secolo scorso all'indomani delle nozze il pope metteva in chiesa il fazzoletto in testa solo alle spose illibate, costringendo le altre a fare prima tre volte il giro della chiesa in ginocchio.²⁹²

Nelle regioni sud grandi-russe di emigrazione ucraina i fili delle usanze matrimoniali si intrecciano al punto che il Minch constatava a Saratov che i « chochly » (gli Ucraini immigrati nel XVIII secolo) avevano appreso dai Russi, grandi apprezzatori dell'illibatezza femminile, l'« osmotr bel'ja », l'esame della biancheria della sposa,²⁹³ mentre un certo N. I.

²⁸⁴ Bočianovskij V., *Piesni s. Pisok, Zitomirskago uezda*, « Zivst. », V, 1895, p. 221.

²⁸⁵ Haberlandt A., *Die Bevölkerung Südindiens*, Illustr. Völkerkunde, a cura di G. Buschan, II, p. 531.

²⁸⁶ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 200.

²⁸⁷ Granet M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chive*, « Che King », Paris, 1929, p. 125.

²⁸⁸ Anastase Marie de St. Elie, *op. cit.*, pp. 184-185.

²⁸⁹ De Gubernatis A., *Storia comparata dei costumi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano, 1869.

²⁹⁰ Olearius, *Relations du voyage*, I, p. 586.

²⁹¹ V. il « precetto ecclesiastico » del principe Jaroslav, Introduzione.

²⁹² Kistjakovskij A. F., *op. cit.*, pp. 167, 186.

²⁹³ Minch A. N., *Narodnye obyčai*, ZGO OE, XIX, vyp. II, 1890, p. 124.

Vtorov, citato dallo Jakuškin, rilevava nelle « Voronežskija gubern. Vedomosti » del 1886 che sono gli Ucraini che usano svergognare i genitori delle spose non illibate, mentre i Grandi-russi non fanno attenzione all'integrità delle spose poiché rare sono presso di loro le ragazze che arrivano intatte all'altare. Ma i Grandi-russi di Ol'sansk hanno introdotto, a imitazione degli Ucraini, l'uso di ingiuriare i genitori delle spose che hanno perduto la verginità.²⁹⁴

È in proposito molto significativo l'inciso di un passo di E. Solov'ev sui costumi della regione del Volga. Secondo il Solov'ev, « dove non esiste il costume della convivenza fuori del matrimonio, cosa che non si incontra dappertutto nel Povolž'e (čto vstrečetsja na Povolž'e ne povsemestno), la ragazza madre, la "rodiška", viene rimproverata e maltrattata ». ²⁹⁵ Non dappertutto quindi nel Povolž'e le ragazze partoriscono senza incorrere in rimproveri, ma non sono molte le località in cui li subiscono. Nei pressi di Vetluga, per esempio, i mariti non usano chiedere conto alle spose dei loro trascorsi prematrimoniali, ²⁹⁶ né fanno loro rimproveri a Suraž, presso Vitebsk. ²⁹⁷ Nella regione di Mezen' l'illibatezza non è oggetto di particolare apprezzamento, ²⁹⁸ né lo Smirnov vi trovò traccia di un controllo della verginità, ²⁹⁹ come non ne trovò il Pipek nell'ampia regione di Olonec. ³⁰⁰ Sarà difficile rinvenirlo, per esempio, nel Pošechon'e (Balov) o nel litorale del Mar Bianco e nella regione dell'Onega (Witort) e sarà vano cercarlo in quelle località della Slovacchia dove, secondo informazioni raccolte personalmente dal Niederle, il novanta per cento delle nubili perdono la verginità prima delle nozze. ³⁰¹ Gli Huculi non hanno l'idea di un tale controllo, né lo applicano i Polacchi della Małopolska occidentale e i Górali di Slesia. Nella regione danubiano-balcanica è usanza più ortodossa che cattolica, più orientale che occidentale. Il Montenegro ignora l'usanza ³⁰² e gli etnografi non la segnalano né in Dalmazia, né in Croazia, né in Slavonia, per non parlare della Slovenia. Nella stessa Bulgaria vi sono regioni in cui la condotta delle ragazze è del tutto libera e la verginità considerata una bagattella. ³⁰³

È curioso constatare come l'attestato di verginità continuasse a serpeggiare e a guadagnare terreno come una moda durante il secolo scorso tra le popolazioni finniche dell'est e del nord-est della Russia: i Ceremissi punivano le spose non illibate ³⁰⁴ e i Mordvini, che in passato accoglievano il parto della ragazza come una benedizione, cominciarono a richiedere la verginità, costume che il Majnov spiega, giustamente, con l'influsso russo. ³⁰⁵ Presso gli stessi Votjaki, campioni se ve ne furono mai di libertà femminile, l'esigenza della verginità si faceva di anno in anno più severa. ³⁰⁶

²⁹⁴ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 153.

²⁹⁵ Solov'ev E., *Prestuplenija i nakazanija po ponjatijam krest'jan, Povolž'ja*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 291.

²⁹⁶ Pospelov M. M., *Svadebnye obyčaji Vetlužskago kraja, Makarev'skago uezda*, « Nižgorodskij Sbornik », VI, 1887, p. 111.

²⁹⁷ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 125.

²⁹⁸ Stesso, *op. cit.*, I, p. VIII.

²⁹⁹ Smirnov A., *Očerki*, p. 18.

³⁰⁰ Pipek J., *op. cit.*, p. 13.

³⁰¹ Niederle L., *Slov. starožitnosti*, I, 1, p. 120, nota 2.

³⁰² Dučić St., *Život i običaji plemena Kuća*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 232.

³⁰³ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXI, 1914, p. 279; Volkov F., EO, XXVII, 4, 1895, p. 33.

³⁰⁴ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 369.

³⁰⁵ Majnov V., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, pp. 80-84, 117.

³⁰⁶ Pervuchin N., « Vjatskija gubern. Vedomosti », 1889, 71-79, v. EO, 3, 1889, p. 182.

È probabilmente da oriente che il costume è penetrato, non sappiamo quando, in Polonia, perché non è dall'Occidente che i Polacchi hanno potuto imitarlo. Il Brückner parla di uno « stwierdzenie panieństwa » come di un rito nuziale polacco.³⁰⁷ Vi allude vagamente il Bystron.³⁰⁸ Giudice della verginità della sposa sarebbe stato lo « starosta weselny ». ³⁰⁹ Il Kolberg descrive la scena in cui il « družba » danza agitando il lenzuolo nuziale, tra i segni di gioia degli invitati.³¹⁰ Ma in Polonia l'usanza non ha mai avuto, pare, la generalità e l'asprezza dell'Ucraina e della Bulgaria. Bisogna frugare nelle profondità dell'Africa per trovare esempi delle scene crudeli e oltraggiose ucraine e bulgare della deflorazione artificiale. In Ucraina e in Bulgaria il matrimonio costituiva per le spose un vero trauma. Non sarà facile trovare nel mondo nazione che, come la slava, conceda così grande libertà alle ragazze ed esiga da loro con pari ferocia la verginità. Su questo punto la cultura slava non è « integrata » ed è appunto perché essa non ha saputo respingere un'esigenza così aliena dai suoi costumi che conviene collocarne la penetrazione in età cristiana. L'esempio dei Finni orientali è parlante. L'antica tolleranza ha saputo tuttavia preservarsi in aree assai più vaste (sebbene meno popolose) di quelle invase dal nuovo costume.

Dopo un anno o più di noviziato (da uno a tre) durante i quali la ragazza non è né nubile né maritata, « né gallina né montone », come dicono i russi, essa sarà finalmente in grado di annunciare il suo stato di gravidanza. Da quel momento essa comincerà a contare nella famiglia del marito e, come moglie, sarà fedele, coraggiosa e prolifica.

Vi è un particolare del parto presso gli Slavi che non è mai stato preso nella dovuta considerazione, sebbene il suo significato sia più etnografico che culturale. La gestante slava partorisce in piedi, talora legata con le braccia a una trave o a una corda, in modo che il neonato cade da sé su della paglia stesa al suolo. Nelle Terre Nere per dire partorire, si dice « visit' na bruse », « pendere dalla trave »³¹¹ e di un bambino che cadendo si è strappato il cordone ombelicale, si dice « sam povilsja », si è partorito da sé.³¹² Per lo più in piedi si partorisce anche in Serbocroazia: « stojeći ». ³¹³ « Najobičnje stojeći », e il bambino che non viene raccolto con le mani, cade nella paglia, come in Russia.³¹⁴ Talora le donne partoriscono inginocchiate, ma raramente giacendo³¹⁵ e mai giacendo nella Russia del nord-ovest,³¹⁶ o solo le malate in Bosnia.³¹⁷ Si partorisce in piedi o in ginocchio in Bulgaria,³¹⁸ in piedi in Ucraina,³¹⁹ nel Pokucie,³²⁰ « stojac » nel Polesie.³²¹ Mancano notizie sui modi del parto dalla Slavia occidentale dove l'assistenza ostetrica ha forse modificato i costumi.

³⁰⁷ Brückner A., *Encyklopedia staropolska*, Warszawa, 1939, p. 854.

³⁰⁸ Bystron Jan St., *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 168.

³⁰⁹ Zawistowicz-Kintopfowa K., *Zawarcie małżeństwa*, PAU, Prace, X, 1929, pp. 40-41.

³¹⁰ Kolberg O., *Łeczyckie*, Kraków, 1889, p. 52.

³¹¹ Semenova Tjan-Sanska O. P., *op. cit.*, ZGO OE, XXIX, 1914, p. 9.

³¹² Gerasimov M. K., *Materialy po narodnoj medicine i akušerstvo v Čerepoveckom uezde, Novgorodskoj gub., « Živst. », VIII, 2, 1898, p. 179.*

³¹³ Klarić I., *Porod, ženidba, smrt, Kralje u Bosni*, ZbNž, XXVII, 1929, p. 166.

³¹⁴ Petrović P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 258.

³¹⁵ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 107.

³¹⁶ Gerasimov M. K., *op. loc. cit.*

³¹⁷ Klarić I., *op. loc. cit.*

³¹⁸ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 45.

³¹⁹ Kovalenko G., *K narodnoj medicine Malorossovo*, EO, XI, 4, 1891, p. 175.

³²⁰ Kolberg O., *Pokucie*, Kraków, III, 1888, p. 174.

³²¹ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w pow. mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, p. 480.

Talora la gestante russa, in piedi, si tiene a una cintura legata alla trave dei « polati ». ³²² Appesa all'« orsipun », trave trasversale alla quale si appendono le reti, partorisce anche la sposa careliana ³²³ e quella permiana, talora legata mani e piedi. ³²⁴ La legatura passa sotto le ascelle della gestante vogula che partorisce in piedi. ³²⁵ L'uso compare presso i Samoedi ³²⁶ ed è diffuso in gran parte della Siberia dove si crede che sia più difficile partorire giacendo o non lo si fa mai. ³²⁷ In piedi (stoja) o in ginocchio (polustoja), tenendosi a delle corde e talora appese sotto le ascelle, partoriscono anche numerose popolazioni della Siberia e dell'Asia centrale. ³²⁸ La babilonese sedia del parto, nota anche ai Romani e ancora in uso nell'Africa settentrionale, non avrebbe avuto nessuna probabilità di essere adottata dagli Slavi.

In un canto popolare mordvino la sorella dice al fratello: « Iz odnoj utrobu my s toboj vypali », « siamo caduti da un medesimo ventre ». ³²⁹ Talora in Russia la donna che assiste al parto raccoglie il neonato in un grande crivello. ³³⁰ Nell'isola di Veglia, appena nato, il bambino viene posto in un crivello, « na rešeto ». ³³¹ Non sappiamo se e come dalla Siberia e dall'Asia centrale il costume del parto in piedi si colleghi col sud-est asiatico, ma nell'Annam per dire mettere alla luce si dice: « lot lońg », lasciar cadere dal ventre, e il neonato viene posto in un crivello. ³³² Questo crivello non è, forse, che una culla provvisoria, perché la culla degli Slavi orientali è sempre un tessuto o un panierino sospeso con delle corde alle travi (v. fig. 85) e lo è per lo più anche presso gli Slavi meridionali e sempre, in passato, presso quelli occidentali. ³³³ A parte l'Asia centrale che conosce sia la culla ad amaca che quella a pattini, l'area della culla sospesa si estende dalla Slavia, ai Finni, alla Siberia e, attraverso la Cina, ai popoli del sud-est asiatico. ³³⁴

Ma non è il modo del parto, bensì il luogo in cui avviene che è caratteristico della cultura degli Slavi. Ancora oggi gli Slavi orientali che dispongono dell'antico edificio del bagno (Grandi-russi del nord e parte dei Belorussi e degli Ucraini settentrionali) fanno obbligo alla gestante di recarvisi a partorire. Il bagno è una piccola costruzione a Blockbau, talora seminterrata e sempre provvista di vestibolo e di un focolare sulle cui pietre arroventate si versano secchi d'acqua. Il vapore che si sviluppa produce una forte sudorazione, attivata a reazione da flagellazioni con scopette di betulla.

A causa dei suoi vantaggi igienici sul bagno ad immersione, il bagno a vapore parve

³²² Uspenskij D. I., *Rodiny i krestiny, uchod za roditel'niczej i novoroždennym*, EO, XXVII, 4, 1895, p. 73.

³²³ Leskov N., *Otčet o poezdke k Oloneckim Korelam letom 1893 g.*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 24.

³²⁴ Janovič Vs., *Permjaki*, « Živst. », XIII, 1903, p. 71.

³²⁵ Pavlovskij V., *Voguly, Kazan'*, 1906, p. 34.

³²⁶ Dolgich V. I., *Starinnye obyčaji Enceev, vzjazannye i roždением rebenka*, KSIE, XX, 1954, p. 36.

³²⁷ Makarenko A., *Materialy po narodnoj medicinie*, II, *Narodnoe akušerstvo*, « Živst. », VII, 1, 1897, pp. 11-13.

³²⁸ Ostrovskij P., *Etnografičeskie zametki o Tjurkach Minusinskago kraja*, « Živst. », V, 1895, p. 322; Belilovskij A. K., *Ob obyčajach i obrjadach pri rodach inorožskich ženščin v Sibiri i Srednej Azii*, « Živst. », IV, 1894, pp. 380-386; Pojarkov F., *Iz oblasti kirgizskich verovanij*, EO, 4, 1891, p. 92; Troščanskij V. F., *Ljubov' i brak u Jakutov*, « Živst. », XVIII, 2, 1909, p. 23.

³²⁹ Evsev'ev M., *Mordovskaja svad'ba*, rist. Moskva, 1959, p. 251.

³³⁰ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 293.

³³¹ Mraković Vl., *Život i običaji u Puntu, otok Krk*. ZbNž, XXXII, 1949, p. 135.

³³² Cadière L., *Anthropologie populaire annamite*, BE^FEO, XV, 1, 1915, pp. 47, 87.

³³³ Schneeweis E., *Grundriss*, p. 72; Fischer A., *Luđ polski*, Łwów, 1926, p. 44.

³³⁴ Pflug H., *Die Kinderwiege, ihre Form und ihre Ausbreitung*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XIX, 1923, pp. 185-222; Schier B., *Das deutsche Haus*, in: *Die deutsche Volkskunde*, a cura di A. Spamer, 2^a, Leipzig, 1934, I, pp. 511, 514, 516; Haberlandt M., *Die Bevölkerungen Chinas, Illustr. Völkerkunde*, a cura di G. Buschan, II, 645; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 555-556.

un ritrovato di culture più progredite della slava, e si immaginò che gli Slavi lo avessero appreso dalle civiltà antiche o dagli Sciti (Erodoto, 4, 73). Il Czekanowski mette il bagno degli Slavi a carico dell'influenza romana.³³⁵ Ma a parte il fatto che esso era noto ai Germani,³³⁶ il bagno a vapore in edifici particolari era praticato in età precolombiana da molti indigeni dell'America settentrionale dove era un rito di purificazione.³³⁷ Il substrato centroeuropeo dell'istituzione si fa sentire in Svizzera dove in cucina si ottiene il vapore per il bagno col procedimento slavo che era applicato in passato a Gottinga, Luneburg, Marienburg e nel IX secolo nel monastero di San Gallo.³³⁸ I piccoli bagni a vapore interrati presso i Pitti in Scozia, studiati da J. Pokorny, vengono fatti risalire a un substrato eschimoide, ricoperto da Iberi superficialmente celtizzati.³³⁹

Come i pellirosse ritenevano che bisognasse sudare e pregare per ottenere il favore degli Dei, così il bagno a vapore aveva significato religioso presso gli antichi Prussiani: « Aliqui omni die balneis utebantur ob reverentiam deorum suorum, aliqui balnea penitus detestabantur ». ³⁴⁰ Il valore religioso del bagno si conserva in parte ancora ai nostri giorni: il contadino setukese non entra nel bagno senza farsi il segno della croce,³⁴¹ quello belorusso prega l'acqua del bagno, la « vadzica », di lavarlo da ogni peccato e impurità.³⁴² Nel medioevo la chiesa era così cosciente della relazione del bagno con la religione pagana che gli Annali del Capitolo di Poznań elogiano Przemysł perché « balneo bene quatuor annos antea non fuit usus ». ³⁴³ Si deve ad antiche credenze religiose se nella Grande-Russia del nord i contadini, tra i più puliti d'Europa, ancora nel secolo scorso regolavano il calendario del bagno con la vita sessuale e la frequenza alla chiesa.

Non occorre dimostrare che il bagno è un'istituzione slava-comune. I geografi arabi lo attestano per la Boemia e la Polonia nel X secolo, antichi bagni furono ritrovati dagli archeologi a Gniezno e in Bulgaria, e la pratica del bagno a vapore non è ancora del tutto dimenticata in Serbia.³⁴⁴

Che la gestante sia costretta a recarsi a partorire nel bagno perché Balti, Slavi e Finni avevano abitazioni di ambiente unico, è la spiegazione razionale e infondata del Ränk e del Vilkuna. Vi erano nel secolo scorso abitazioni ad ambiente unico nel Palatinato che venivano abbandonate temporaneamente dagli uomini in occasione di parto, come si usa ancora oggi qua e là in Serbia e presso numerosi popoli di natura. Nella Kamčatka invece il parto era

³³⁵ Russo « banja », lat « balneum », v. Czekanowski Jan, *Wstęp do historii Słowian, perspektywy antropologiczne, etnograficzne, prehistoryczne i językoznawcze*, Lwów, 1927, v. Fischer A., « Lud », XXVI, 1927, p. 92.

³³⁶ Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, pp. 213-214; Hahn E., *Wirtschaftliches zur Prähistorie*, ZfE, XLIII, 1911, p. 835, nota 18.

³³⁷ Stewart J., *Etnographie of Owens Valley Point*, Miscellanea « Anthropos », XXIX, 1934, pp. 534-535, 827.

³³⁸ Maurizio A., *Histoire de l'alimentation végétale*, Paris, 1932, pp. 58-59.

³³⁹ Koppers W., *Eskimoisch-Mongolisches in der vorarischen Bevölkerung des Britischen Inselreichs*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 706 s.

³⁴⁰ Petri de Düsburg, *Chronicon Prussiae*, s.d. et l., Königsberg, 1679, p. 81.

³⁴¹ Looirts O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, Lund, II, 1, 1951, pp. 142-143.

³⁴² Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957, p. 73.

³⁴³ *Annales Capituli Posnaniensis*, MGH SS, XIX, Hannover, 1892, p. 456.

³⁴⁴ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 197; Niederle L., *Manuel*, II, p. 3; Trojanović S., « Archiv f. slav. Philologie », XXVII, 1902, pp. 261-263; Murko M., *Das Haus der Slovenen*, MaGW, XXXVI, 1906, p. 104.

pubblico e tutto il villaggio veniva ad assistervi,³⁴⁵ come era pubblico il parto della regina di Francia. Il sequestro della partoriente non è in relazione con la forma dell'abitazione, ma con una particolare concezione delle funzioni femminili. Per i Giljaki dell'isola di Sachalin il parto non deve mai avvenire nella jurta, ma anche d'inverno e coi più grandi freddi e le tempeste di neve, la partoriente deve trasferirsi in una capanna costruita in fretta, con assi e corteccia di abete, come un canile, detta « lan-raf », la cui ubicazione è indicata con precisione per impedire che gli uomini dirigano per errore i loro passi in quella direzione e siano colpiti dal « taremynd », o paralisi progressiva.³⁴⁶ In Giappone alla minaccia della dea Izanami di far perire mille mortali, il Dio Izanagi risponde: « E io farò erigere millecinquecento capanne del parto ». ³⁴⁷ La casa del parto è in Eurasia settentrionale un'istituzione dei Tungusi, degli Ujguri, degli Jenissejani, degli Ugri dell'Ob', dei Samojedi e dei Lapponi.³⁴⁸ Se presso i Samojedi il parto avviene in islitta anziché nel « sjamaj mjadiko » o tenda impura, la slitta è bruciata, le renne uccise e le loro carni date ai cani.³⁴⁹

Al di qua degli Urali conoscono la casa del parto o il parto in bagno i Votjaki, i Careliani e i Finni di Suomi, gli Estoni e i Letto-Litواني.³⁵⁰ In Russia il parto nel bagno è documentato nelle cronache fin dall'XI secolo e si conserva soprattutto nella Grande-Russia settentrionale. Nei piccoli villaggi belorussi del governatorato di Černigov esistono in tutto quattro o cinque bagni per ogni villaggio, ma i « sosedj », i vicini, vi si recano senza chiedere il permesso al proprietario.³⁵¹ La gestante deve recarsi in bagno da sola all'inizio delle doglie, avvertendo segretamente la madre o qualche altra donna anziana di famiglia che le verrà in aiuto se vi sarà bisogno. Se il parto avviene prima che essa raggiunga il luogo destinato, deve recarvisi al più presto col neonato e rimanervi per qualche tempo, per cinque o sei giorni o per un paio di settimane.³⁵² Questa prescrizione era osservata, secondo il Tereščenko, non solo dai contadini, ma anche dai mercanti, non era, cioè, una usanza solo rurale, ma anche urbana.³⁵³

Non molto diversamente dalla sposa grande-russa, la gestante serba presa dalle doglie cerca per il parto un luogo disabitato e si ritirerà nel sottosuolo della casa (podrum) o in

³⁴⁵ Belilovskij A. K., *Ob obyčajach i obrjadach*, « Živst. », IV, 1894, p. 337; Montandon G., *La civilisation Ainou et les cultures arctiques*, Paris, 1937, pp. 221, 228.

³⁴⁶ Pilsudski Br., *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin, Giljaken und Ainu*, « Anthropos », III, 1908, pp. 756, 757, 763.

³⁴⁷ Yasumaro, *Kojiki*, I; Pettazzoni R., *Mitologia giapponese*, Bologna, 1929, p. 43, nota 81.

³⁴⁸ Belilovskij A. K., *op. cit.*, pp. 378-379; Brailovskij S. N., *Tazy ili Udibe*, « Živst. », XI, 1, 1901, p. 374; Pavlovskij V., *Voguly, Kazan'*, 1906, p. 34; Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933, p. 412; Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, pp. 192-193; Sokolov Z., *Ob skougoriskie doščatye postrojki*, KSIE, XXXI, 1959, p. 65.

³⁴⁹ Efimenko A. Ju., *Juridičeskie obyčaji Loparej i Samoedov*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878, pp. 184-186; Semenov P. P., *Živopisnaja Rossija*, SPb, I, 1881, p. 87.

³⁵⁰ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 28; Kalevala, Runo XLVI, 351-352; Leskov N., *Pogrebalnye obrjady Koreljakov*, « Živst. », IV, 1894, p. 515; Viikuna A., *Das Verhalten der Finnen in « heiligen » (pyhä) Situationen*, FFC, 164, 1956, pp. 24-25; Šligina N. V., *Estonskoe krest'janskoe žilišče*, « Balt. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXXII, 1956, p. 62; Loooris O., *Grundzüge*, II, 1, pp. 389-392; Gozina G. I., *Žilišče i chozjajstvennye stroenija vostočnoj Litvy*, « Balt. etnogr. Sbornik », c.s., p. 109.

³⁵¹ Kosič M. N., *O postrojках belorusskago krest'jannina Černigovskij gubernii*, « Živst. », XV, 1906, p. 90.

³⁵² Zavojko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčaji Velikorossov Vladimirskoj gubernii*, EO, XXVII, 103-104, 1919, pp. 170-171; Pokrovskij F., *Obrazyčnyj govora Nižegorodskoj gubernii*, « Živst. », XX, 1, p. 41.

³⁵³ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, Moskva, 1848, III, pp. 41, 43.

una capanna di graticcio o in un tugurio (košara, koliba).³⁵⁴ In Montenegro il parto doveva aver luogo sempre, senza eccezione, fuori di casa,³⁵⁵ magari all'aperto.³⁵⁶

In Polonia la partorienti è segregata in un vano dell'abitazione dal quale le è fatto divieto di uscire. In certe località la proibizione concerne non solo il vano di casa, ma la casa stessa e il villaggio. Se la puerpera ne uscisse prima del tempo, danneggerebbe i seminati³⁵⁷ perché, avendo dato anima a una nuova creatura, la puerpera ne è temporaneamente priva e comunicherebbe questo suo stato ai seminati,³⁵⁸ giustificazione popolare e cristiana del suo stato di impurità.

L'edificio del bagno ha dunque presso i Balto-slavi e i Finni una funzione e un significato molto particolari. Che il bagno possa divenire in certe circostanze luogo di isolamento, è naturale. Gli Estoni dicono che « il bagno è il medico del contadino », ³⁵⁹ e nel governatorato di Tver' è un rifugio di persone malate.³⁶⁰ In Carelia si recano nel bagno non solo le partorienti, ma tutte le persone malate³⁶¹ e secondo lo Zelenin era nel bagno che anticamente si praticavano i salassi.³⁶² Non meraviglia che nel Polesie le donne vi si ritirino per le loro abluzioni,³⁶³ ma questo non basta a dimostrare che il bagno fosse luogo di reclusione per le catamenianti, come lo era per le gestanti, sebbene il Bystroń parli di una « izolacja kobiet w okresie miesiączki » e il Niederle gli presti fede. Non esistono testimonianze e prove dirette di un sequestro della mestrante né per i Finni di Suomi, né per gli Slavi, sebbene gli Slavi presentino alcuni indizi di aver imposto in passato tale sequestro o di essersi trovati sul punto di istituirlo.³⁶⁴ A parte il fatto che edificio del parto e edificio del mestruo sono presso molti popoli di natura il medesimo edificio, la vestizione della nubile alla comparsa del primo mestruo è preceduta molto spesso da una sua reclusione più o meno prolungata. È solo all'uscita dal sequestro che la nubile viene ornata di indumenti e gioielli.³⁶⁵ In Giappone era la festa della consegna alla nubile dello spillone, in Cina della « spilla da testa ». ³⁶⁶ Talora la proclamazione della nuova nubile è fatta pubblicamente con un'esibizione

³⁵⁴ Nikolić V. M., *Etnološka gradja*, SeZb, XVI, 1910, pp. 164-166; Pavlović Je., *Život i običaji u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 101; Tanović St., *Djevdjelija*, SeZb, XL, 1927, p. 104.

³⁵⁵ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931, pp. 118, 129; Führer v. L., *Skizzen aus Montenegro*, « Ztschr. f. österreich. Volkskunde », XXIII, 1910, p. 81.

³⁵⁶ Vialla de Sommière L. C., *Voyage historique et politique au Monténégro*, Paris, 1820, I, p. 100.

³⁵⁷ Bystroń Jan St., *Etnografija Polski*, Poznań, 1947, p. 161.

³⁵⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 558.

³⁵⁹ Šligina N. V., *op. loc. cit.*

³⁶⁰ Rhamm K. v., *Die altslawische Wohnung*, Braunschweig, 1910, pp. 317, nota 3, 318.

³⁶¹ Loorits O., *Grundzüge*, II, 1, p. 395.

³⁶² Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 255.

³⁶³ Bürgener A., *Pripet Polessie*, Peterm. Mitteil., 237, 1939.

³⁶⁴ Il costume della reclusione della nubile al primo mestruo, con l'obbligo di giacere per un periodo più o meno lungo in una capanna appositamente costruita o in un edificio permanente e collettivo destinato a tale scopo, è abbastanza diffuso in Africa (Loango, Zulù, Akamba, Baganda dell'altipiano del Tanganyka, lago Niassa, Zambesi, bacino del Congo e Liberia), in India, presso la maggior parte dei Dravida, nei Mari del Sud e nelle due Americhe. L'usanza è attestata presso circa un centinaio di popoli ed è caratteristica dell'Oceania e delle Americhe, meno diffusa in Polinesia che in Melanesia e molto più intensa nel substrato Papua (Schmidt W. und Koppers W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, pp. 273-275; Ploss und Bartels M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, I, pp. 254-302; Friederici G., *Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 453-454).

³⁶⁵ Coll van C., *Matrimonia indigenarum Surinamensium, Parinaribo, Surinam*, « Anthropos », II, 1907, p. 41.

³⁶⁶ Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 385.

della sua persona a tutto il villaggio, magari a bordo di un veicolo: «Egressus e stricta solitudine semper celebratur solemnibus modo... Filia, splendidissime ornata, ab 8. hora ad 9. usque, sedili gestatorio per totum pagum circumducebatur». ³⁶⁷ Non altrimenti in Belorussia la ragazza che entrava nell'età maritale veniva fatta salire in slitta e, come abbiamo veduto, condotta per tutto il villaggio al grido di: «è maturata! è maturata!». L'esibizione della catameniente ha una diffusione pressoché generale nell'ovest africano ³⁶⁸ ed è praticata nell'India meridionale, ³⁶⁹ come nel Siam, a Giava e in vaste regioni dell'America centrale e meridionale.

Frequente è anche la formazione in corteo delle nubili dopo la reclusione e la loro visita alle abitazioni del villaggio per ricevere doni. Così avveniva, per esempio, nella Nuova Guinea, ³⁷⁰ nel Togo ³⁷¹ e in altre regioni dell'Africa dove tutti i passanti dovevano cedere loro il passo, ³⁷² come avviene ancora ai nostri giorni in Slavonia, in Serbia orientale e in Bulgaria per le Ljelje, le Kraljice o Kralki o le Lazarke che passano in corteo per le vie ed entrano cantando nelle case, ornate dei loro migliori vestiti. ³⁷³

Alcuni dei tabù che circondano la mestruante slava sono certo di origine ecclesiastica, come il divieto fattole in Polonia di mettere piede in luogo consacrato perché se il suo passaggio lasciasse traccia in una chiesa, bisognerebbe riconsacrarla. ³⁷⁴ In Russia una donna in tale condizione non può cuocere pane per gli uomini, ³⁷⁵ in Polonia, se lo facesse, quel pane sarebbe nocivo alla salute dei familiari. ³⁷⁶ Sia in Russia che in Serbia deve evitare relazioni con familiari e anche con forestieri ³⁷⁷ o nascondersi ai familiari di sesso maschile. ³⁷⁸ Nel governatorato di Vilna doveva astenersi dal filare perché le si sarebbe imbrogliato il filo. ³⁷⁹ Ma quando il Nikolić ci informa che nella Lužnica e nella Nišava la donna che è nelle regole mensili non porta il «nakit», cioè il copricapo di monete (sebbene vi siano delle eccezioni, «no i tome ima izuzetaka», aggiunge l'etnografo) e che alla puerpera si fa obbligo di giacere per breve tempo su della paglia per «odležić babine», per passare il puerperio (motivazione confermata dal Pavlović per la Šumadija) e di pulirsi gli orecchi con un fuscello per udire (si dice) se il bambino piange, e quando l'etnografo aggiunge che questo viene fatto non per motivi di salute, ma in obbedienza a un costume, ³⁸⁰ è impossibile non pensare a una relazione tra la reclusione della puerpera e quella della catameniente poiché è la catameniente che

³⁶⁷ Coll van C., *op. loc. cit.*

³⁶⁸ Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, p. 108.

³⁶⁹ Dahmen F., *The Palians, a Hill Tribe of the Palnis Hill, South India*, «Anthropos», III, 1908, p. 27.

³⁷⁰ Schmidt W., *Die geheime Jünglingsweibe der Karesau-Insulaner, Deutsch-Neuguinea*, «Anthropos», II, 1907, p. 1056.

³⁷¹ Witte P. A., *Beiträge zur Ethnographie der Togo*, «Anthropos», XIV-XV, 1919-1920, p. 983.

³⁷² Ploss und Bartels M., *op. cit.*, I, pp. 475-476.

³⁷³ V. Parte Seconda, cap. VIII. L'usanza era diffusa anche in Russia dove quasi un secolo fa le ragazze di certi villaggi della destra della Luga andavano cantando il «Lazarja» di casa in casa (Vilfer de-Lil-Adam, *Derevnja Knjaznaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871, p. 277).

³⁷⁴ Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., XI, 1910, p. 288.

³⁷⁵ Redko A., *Nečistaja sila v sud'bach ženščiny-materi*, EO, I, 1899, pp. 122 e 123.

³⁷⁶ Dąbrowska St., *Wież Zabno*, «Wista», XVIII, 1904, p. 49.

³⁷⁷ Gerasimov M. K., *Materialy*, «Živst.», VIII, 2, 1898, p. 178; Djordjević T. R., *Gradja*, SeZb, IV, 1909, p. 122.

³⁷⁸ Milosavljević G. M., *op. cit.*, SeZb, XIX, 1919, p. 122.

³⁷⁹ Szukiewicz W., *Wierzenia i praktyki ludowe zebrane w gubernji wileńskiej*, «Wista», XVII, 1903, p. 432.

³⁸⁰ Nikolić Vl., *Etnološka gradja*, SeZb, XVI, 1910, pp. 117, 165; secondo il Pavlović, la «babinja» durava sette giorni, v. Pavlović Je. M., *Život i običaji*, SeZb, XXII, 1921, p. 101.

deve giacere su una stuoia o su della paglia per non avere contatti con la terra, al buio o in modo da non poter vedere il cielo e gli astri (probabilmente invece per non esserne veduta), con la proibizione di grattarsi e di toccarsi il corpo, usando a tale scopo solo stecchi e pettini.³⁸¹ Si crede che la catameniente sanguini perché ferita da una divinità astrale, originariamente dalla luna il cui ritmo regola le emorragie, o dal sole dove, per intervento di una mitologia solare, la luna cambia genere grammaticale e diviene femminile. Il mestruo può contaminare la terra, o forse più giustamente, in epoca più antica, gli effluvi manistici della terra potevano essere nocivi alla paziente (paglia distesa in bagno per il parto, in Serbia per il puerperio, e paglia al suolo nell'izba a Natale per la commemorazione dei morti). Un canto cambogiano dice: « Appena il sole l'avrà toccata, / una ragazza deve entrare nell'ombra. / Sei mesi almeno resterà chiusa / al riparo del sole e dello sguardo degli uomini ». ³⁸²

Reclusione della catameniente hanno i Tungusi,³⁸³ gli Ugri dell'Ob', i Voguli, e gli Ostjaki³⁸⁴ e i Lapponi i quali fanno offerte a certi spiriti « ne ventrem foeminarum terebrent seu perforent ». ³⁸⁵

Al di qua degli Urali esistono solo capanne di parto, ma non capanne di catamenio, che si trovano invece nel Caucaso.³⁸⁶ Ma ecco ora un canto nuziale mordvino nella traduzione russa di Evsev'ev:

Slava tebi, Gospodì,
ot tjurmy - dani otošel...
Tri dni, tri sutki, jalginen,
mat' syru zemlju ne stupal,
vysokago neba ne vidal,
krasnym solncem ne zdravljal

(Grazie a te, o Signore, / sono uscito dal carcere assegnatomi... / Tre giorni e tre notti, o amiche, / non ho calpestato la Madre umida terra, / non ho visto l'alto cielo, / non ho salutato il rosso sole). ³⁸⁷

La lingua mordvina non ha generi grammaticali e, poiché il canto parla di una condanna al carcere scontata e l'Evsev'ev sa che i canti carcerari (come quelli di reclutamento) sono maschili, egli ha tradotto al maschile il canto di una catameniente che esce dalla reclusione, o dal primo sequestro, per avviarsi alle nozze. Il canto prova l'esistenza del costume del sequestro presso i Mordvini, ma in un'epoca ormai dimenticata se l'Evsev'ev, che è un mordvino, ignora che il costume sia mai esistito, e con lui lo ignorano tutti gli studiosi di etnografia finnica da noi consultati (Majnov, Smirnov, Harva, Ränk, Vilkuña, ecc.).

³⁸¹ Schmidt W., UdG, II, pp. 768, 1073; Ploss und Bartels M., *op. cit.*, I, pp. 454-502; Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, p. 214 s.

³⁸² Porée G. et Maspero E., *Moeurs et coutumes des Khmers*, Paris, 1938, p. 208.

³⁸³ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933, p. 412.

³⁸⁴ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, III, FFC, 63, 1927, pp. 237-239; Viikuna A., *op. cit.*, p. 37.

³⁸⁵ Harva U., *op. cit.*, p. 417.

³⁸⁶ Inostrancev K. M., *Obyčai prikaspjiskago naselenija Persii v X-m veke*, « Živst. », XVIII, 2, 1909, p. 143; Ciszewski St., *Żeńska twarz*, PAU, Prace, IV, 1927, p. 2; Ploss und Bartels, *op. cit.*, I, p. 497.

³⁸⁷ Evsev'ev M., *Mordovskaja svad'ba*, rist., Moskva, 1959, p. 18.

Come i Mordvini hanno perduto e dimenticato il costume del sequestro, possono averlo perduto e dimenticato gli Slavi, e non mancano gli indizi di questa perdita.

L'iniziazione femminile slava non comportava nessuna mutilazione, nemmeno la perforazione del lobo auricolare. Gli orecchini non sono un gioiello slavo. È curioso invece che a Mosca nel XVII secolo si usasse annerire i denti alle spose³⁸⁸ e che tale usanza venisse praticata nel secolo scorso in Russia, a Belozersk e a Toropec, in diverse località della Bulgaria e qua e là in Jugoslavia.³⁸⁹ Nel suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, Radišev scende a Novgorod all'osteria di un mercante che in quel giorno ha dato moglie al figlio. La sposa è « bianca e rosa, coi denti neri come il carbone », zuby kak ugol'. Vi è la possibilità che questa singolare cosmesi si sia diffusa, come una moda, dai Tartari del Volga, insieme con le fogge di certi vestiti, ma non se ne sa nulla e non è chiaro come abbia potuto propagarsi agli Slavi meridionali. L'area slava di diffusione del costume è limitata e la mancanza di testimonianze antiche aggrava le difficoltà di una corretta interpretazione. Resta il fatto che l'annerimento dei denti come procedimento iniziatico femminile è caratteristico dell'Estremo Oriente e soprattutto dell'area indocinese e indonesiana. In Giappone fino al 1870 tutte le donne sposate si annerivano i denti.³⁹⁰ Nel Laos si annerivano i denti alla catameniente reclusa³⁹¹ e anche i Malesi non aspettavano le nozze per annerire i denti alle ragazze da marito.³⁹² Altrettanto facevano i Batachi di Sumatra e i Malgasci.³⁹³ In un viaggio in Siberia il Sommier vide delle vecchie ostjake mettersi del tabacco in polvere sotto il labbro superiore, coprendolo con un tappo di ovatta di salice, uso che tingeva di nero tutta la bocca.³⁹⁴ Nel Laos l'annerimento dei denti ha, tra l'altro, lo scopo di proteggerli dall'azione corrosiva della calce con la quale si mastica la cicca di noce di areca.³⁹⁵ L'effetto estetico dei denti neri dovrebbe trovarsi in qualche relazione col colore della cute ed essere caratteristico di popoli di carnagione scura. È veramente strano che una tale cosmesi abbia potuto essere adottata da una nazione europea e leucoderma come la slava, e più strano ancora che essa sia stata applicata, come in Giappone, Indocina, Sumatra e Madagascar, solo alle donne, e precisamente alle maritate.

Un sistema di segnalazioni convenute informa il villaggio dell'ingresso nella pubertà della nubile, della sua condizione di sposa designata o in prova, di moglie-madre e di donna anziana. In Šumadija si distingue la fanciulla dalla ragazza matura, dalla sposa senza prole, dalla giovane madre e dalla vecchia.³⁹⁶ Allo stesso modo i Voguli classificano le donne in quattro gruppi: 1) le incinte e le catamenianti, 2) le altre idonee a generare, 3) le ragazze, 4) le vecchie.³⁹⁷ Qua e là gli Slavi moltiplicano le distinzioni e segnalano, per esempio, la ragazza matura che non desidera essere richiesta in nozze finché non sarà sposata una sorella maggiore³⁹⁸ o quella che avendo compiuto i trent'anni essendo nubile, cuce al copricapo (kapa)

³⁸⁸ Collin's S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1929, p. 36.

³⁸⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 770-771.

³⁹⁰ Chamberlain B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931, p. 144.

³⁹¹ Reinach E. P., *Le Laos*, Paris, 1911, p. 209.

³⁹² Ploss und Bartels, *op. cit.*, I, pp. 454, 471; Foran W. R., *La vie en Malésie*, Paris, 1936, pp. 132-133.

³⁹³ Modigliani E., *Fra i Batachi indipendenti*, Roma, 1892, p. 50.

³⁹⁴ Sommier L., *Un'estate in Siberia*, Firenze, 1885, p. 424.

³⁹⁵ Reinach E. P., *op. cit.*, p. 164.

³⁹⁶ Pavlović Je. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 77.

³⁹⁷ Vilkuña A., *Das Verhalten der Finnen*, FFC, 164, 1956, p. 175.

³⁹⁸ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, IV, 1899, p. 61.

un fiocco colorato (*šarena kita*) per far sapere che non si considera più da marito,³⁹⁹ o la ragazza madre⁴⁰⁰ o la vedova.⁴⁰¹

Si diviene vecchia o « baba » quando si è maritata una figlia o maritato un figlio, o si sono raggiunti i sessant'anni. In realtà e in origine, quando si è oltrepassata la soglia dell'età atta a generare ed è cessato l'obbligo di segnalare il proprio stato periodico di impurità.⁴⁰²

Non esiste nulla di simile per l'uomo. Nulla muta nel suo costume e nel suo contegno con l'avanzare dell'età e il modificarsi del suo stato e delle sue funzioni, a parte la traccia della tonsura indoeuropea ancora ben conservata in Russia e soprattutto nella Slavia meridionale (russo « postrigi », serbo « šišanje », « strižba », ecc.) che aveva, però, lo scopo di mantenere in vita il bambino o di assicurarne la crescita (gli Slavi la praticano sempre prima del settimo anno) e non di segnare il suo passaggio a un'altra classe di età, come avviene con la vestizione della nubile. In Russia si applicava la tonsura anche alle bambine.

Riassumendo i dati certi e probabili raccolti fin qui, possiamo notare che la fanciulla che raggiunge la nubilità viene vestita in un modo particolare e festeggiata dai familiari e pubblicamente. Non mancano indizi di un suo precedente sequestro. Introdotta in tal modo nella nuova età, le nubili si raccolgono in società permanenti in case particolari di filatura e godono di pieni diritti sessuali prima delle nozze. Sebbene la verginità sia un'esigenza del patriarcato, la componente matriarcale ne ha esasperato presso gli Slavi il valore, per cui l'illibatezza diviene oggetto di pubblico controllo e di rumorose manifestazioni sia di onore che di oltraggio. La sposa cessa di essere tale se non diviene madre. Il parto avviene in luogo protetto da norme di isolamento. Con nomi o con vesti, si usa segnalare l'uscita della donna dall'età della fecondità.

Non si troverà un simile insieme di costumanze presso nessun popolo di Occidente, in nessuna epoca della sua storia, e anche presso i popoli anàcroni non è frequente che tanta attenzione sia concentrata intorno alla vita femminile. Non è esagerato affermare che il villaggio slavo è una ruota che gira intorno a un asse femminile. La fertilità dei campi, la regolarità delle stagioni e la protezione del bestiame sono affidate a riti di esecuzione femminile. Alla donna spetta anche, per lo più, la cura dei defunti. Anche se le donne cedono davanti all'uomo nell'esercizio della vita pubblica (per esempio, nelle assemblee), il loro passaggio come spose nella « sebra » maritale è l'eterna spola che ha intessuto per millenni il connettivo tribale della società. La donna si trova al centro di costumi e tradizioni che regolano la vita profonda del villaggio e che si conservano e tramandano per opera sua.

³⁹⁹ Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 30.

⁴⁰⁰ Golovackij Ja. F., *O narodnoj odežde*, ZGO OE, VII, 1877, pp. 531, 551; Saloni A., *Lud wiejski w okolicy Przeworska*, « Wisła », XI, 1897, p. 741; Cipriani L., *Viaggio presso gli Hutzuli*, « L'Universo », XV, 6, 1934, estratto.

⁴⁰¹ Radčenko Z., *Gomel'skija pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1880, p. II.

⁴⁰² Guagnini Alex., *Sarmatiae Europaeae descriptio*, Spira, 1581, p. 123; Wilkuna A., *op. cit.*, p. 180, nota 1; Schmidt W. UdG, III, p. 366.

Capitolo decimo

ASSOCIAZIONI FEMMINILI E MASCHILI

In Slavonia, quando avvengono in famiglia discussioni nelle quali intervengono le donne, un uomo dice all'altro: « Perché badi alle donne? Una viene dalla Sava, l'altra dal Danubio, e noi fratelli siamo tutti di questa casa! ». ¹

Non si potrebbe esprimere meglio la solidarietà degli uomini contro le donne in una grande-famiglia dove le nozze sono patrilocali.

In regime matrilocale dobbiamo immaginare la situazione inversa: tutte le donne sono indigene e gli uomini forestieri. Mentre le donne sono unite dal comune diritto matriarcale, gli uomini, che provengono da grandi-famiglie diverse, sono isolati. ²

Vi sono circostanze o ricorrenze in cui era tradizione che le donne manifestassero pubblicamente questa loro solidarietà escludendo gli uomini dalle loro riunioni e assoggettandoli talora a derisioni e sevizie. Nella regione sud-orientale del governatorato di Vjatka l'ultimo sabato di quaresima era detto « celovnik » (da « celovat' »), perché tutti avevano il diritto di baciare le spose che erano andate a marito nell'annata. ³ In quella medesima occasione invece, nel governatorato di Černigov, le donne legavano un ceppo alle gambe dei celibi e non li liberavano finché non pagavano loro da bere. ⁴ Nel villaggio mordvino di Večkaninovo (distr. di Bugoroslan, gov. di Samara), nella regione di Poznań e nei Kujawy questo tributo era imposto dalle maritate alle nuove spose dell'annata. ⁵ Nei Kujawy la nuova sposa doveva comperare la dignità di padrona di casa con offerte alle maritate più anziane il mercoledì delle Ceneri. ⁶ Nella Polonia centrale le maritate caricavano le nuove spose in una slitta e le trascinavano a mano in osteria per farsi pagare da loro un trattamento. ⁷ Poiché a Poznań questa festa femminile aveva luogo alle Ceneri, gli uomini che si imbattevano nel corteo delle donne venivano imbrattati di cenere. ⁸ In Volinia le donne si raccoglievano all'osteria il martedì grasso per

¹ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, III, 1898, p. 50.

² Schmidt W., *Ehe und Familie im vermännlichen Mutterrecht*, « Kultur und Sprache », Wien, 1952, p. 264.

³ Zelenin D., *Osobennosti v govore russkich krěst'jan jugovostočnoj časti Vjatskoj gubernii*, « Živst. », XI, 1901, pp. 94-95.

⁴ Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki i krylatye slova*, « Živst. », XV, 2, 1906, p. 167; Abramov I., *Černigovskie Malorossy, byt i pesni naselenija Gluchovskago uезда*, « Živst. » XIV, 1905, p. 547; Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii, ich byt i pesni*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 255; Knoop O., *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, « Wisła », IX, 1895, pp. 499-500.

⁵ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, p. 381 s.

⁶ Szyszkowski Wl., *Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w.*, « Lud », XX, 1914-1918, p. 173.

⁷ Lissowski W., *Obrzędy weselne w Szotajdach, w pow. kutnowskim*, « Wisła », VIII, 1894, p. 718.

⁸ Knoop O., *op. loc. cit.*

bere e cantare il primo giorno del digiuno di S. Pietro « affinché la mucca desse più latte ». ⁹

La relazione di questa festa con le bevande alcoliche si manifesta anche nelle località dove essa si svolge in forme innocenti: in tre villaggi del distretto di Maklakovo (Krasnojarsk) donne e ragazze vestite a festa si raccolgono nella izba del capo fabbriciere e siedono sulle panche ai lati del tavolo imbandito dell'angolo sacro. All'uscita della messa, le ragazze escono sulla strada e si fanno incontro agli uomini per invitarli a « comperare la loro birra », e lo fanno con tanta insistenza e seduzione che gli uomini rispondono con commenti allusivi « abbastanza trasparenti ». ¹⁰ È un resto della licenziosità dei mercati femminili (v. Parte prima, cap. I) di cui parlano, ad esempio, gli antichi annali cinesi. Anche nel governatorato di Vladimir e in Ucraina questa ricorrenza periodica ha una scadenza religiosa, in relazione con la commemorazione dei morti: in Ucraina il « babyn praznyk » o festa delle donne, viene celebrato il venerdì o il sabato della settimana « in albis », nella festa dei « provody » (accompagnamento dei morti). Vi prendono parte solo le maritate che, dopo avere portato in chiesa un uovo per ogni defunto della famiglia, si riuniscono in una « chata » particolare dove dicono di volersi divertire per le anime dei morti, « teper my pohulaimo za pomerszi duszi ». ¹¹ Nel governatorato di Vladimir le donne imbandiscono tavole all'aperto in occasione della Troica (altra commemorazione dei defunti), banchettando con canti e danze e talora ubriacandosi per cui la festa finisce spesso in risse e percosse. ¹² Nel citato villaggio mordvino di Veškandinovo la birra preparata per questa ricorrenza si chiamava « avan bora », birra delle vecchie donne, ciò che fa pensare a una commemorazione funebre perché i Mordvini danno l'attributo di « vecchi » ai defunti. ¹³ Sebbene manchino in proposito precisi rilievi etnografici, pare che presso i Finni orientali e gli Slavi la preparazione delle bevande alcoliche (birra e acquavite) fosse compito delle donne. In Belorussia, in Podolia e in Ucraina in quell'occasione le donne ubriache cantavano « canzoni oscene che ricordano il culto di Bacco e di Priapo ». ¹⁴ In Bulgaria le maritate portano doni alla levatrice del villaggio e si riuniscono in un banchetto nel quale non deve mancare l'acquavite. L'uomo che passa nelle loro vicinanze viene derubato del berretto e minacciato di essere gettato nel ruscello se non si riscatta con dei doni. ¹⁵ In Croazia, nei dintorni di Sunja, all'epoca delle mietiture, le donne impazziscono per le bevute della nuova acquavite. Le maritate si mettono a cantare canzoni di cui le ragazze si vergognano, provocano a voce gli uomini e minacciano di « togliere loro i calzonni » (gaće driješiti.) Il piccolo Nicola Begović, che si recava a scuola da solo, veniva messo in guardia contro di loro e ammonito a evitarle. ¹⁶ In Carinzia le raccogliatrici di lino catturavano il giovane che passava nella loro vicinanza, e tra l'altro, gli riempivano i calzonni con gli steli pungenti del lino. ¹⁷ L'atto minacciato dalle mietitrici croate di togliere i calzonni all'uomo viene messo a esecuzione dalle donne mordvine, setukesi e austriache. In Poznanja si lega-

⁹ Korobka N., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895.

¹⁰ Makerenko A., *Kanun po Simbirskim selenijam*, « Živst. », XVI, 1907, p. 186.

¹¹ Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 120.

¹² Zavojko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčaj Velikorossov Vladimirskoj gub.*, EO, CIII-CIV, 3-4, 1914, p. 154

¹³ Harva U., *op. loc. cit.*

¹⁴ Lopaciński H., « *Wiśła* », X, 1896, p. 893.

¹⁵ Zdansky R., *Die Feuertreter in Thrazien*, Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift, 1956, p. 562.

¹⁶ Begović N., *Život i običaj Srba-graničara*, Zagreb, 1887, pp. 212-213, per segnalazione di S. Kulišić.

¹⁷ Bleichsteiner R., *Masken- und Fastnachts-bräuche bei den Völkern des Kaukasus*, « Oesterr. Ztschr. f. Volkskunde », Kongressheft, 1952, p. 65.

vano corde di paglia all'uomo che veniva a vedere la mietitura e gli si chiedeva uno złoty di riscatto,¹⁸ e altrettanto facevano le donne serbe della Lusazia.¹⁹

In Croazia, in Estonia e in Poznanja questa licenza femminile si scatenava in occasione della mietitura, in Carinzia e nel Salisburghese durante il taglio del lino. Questa relazione con l'agricoltura femminile o con l'orticoltura si manifesta anche in Slavonia dove il mercoledì delle Ceneri, festa delle mogli e delle spose (žene i mlade) è chiamata « vrtiševa sreda », mercoledì degli orti,²⁰ e in Polonia dove, nei dintorni di Siedlec e di Luków, il banchetto delle vecchie donne alle Ceneri viene imbandito per la riuscita del lino e della canapa, « na urode lnu i konopi »,²¹ a Tarnobrzeg « perché la canapa cresca bene ». ²² Bisognava che un passante giungesse in vista delle raccogliatrici per subire da loro vessazioni, come se il diritto di maltrattarlo provenisse alle donne dall'occupazione alla quale erano dedite.

Avviene la medesima cosa nel Caucaso dove in cinque villaggi del Daghestan (Asti, Icari, Stubuk, Dzilebki, Urcachi e Urkarach) le donne che lavoravano i campi potevano permettersi di fermare il forestiero che passava nelle loro vicinanze, di disarmarlo, di costringerlo a danzare e a eseguire ogni loro capriccio. Dopo essersi divertite a sazietà, lo rilasciavano tra risate di scherno.²³ A quanto riferisce il Bleichsteiner, nel villaggio di Godoberi il malcapitato che si imbatteva nelle raccogliatrici di un certo muschio che serviva al riempimento dei materassi, non se la cavava così a buon mercato: veniva denudato e orticato ai genitali.²⁴

Anche nell'Annam le ragazze dedite alla coltivazione degli orti potevano abbandonare il lavoro e fermare un forestiero chiedendogli di cantare con loro. Se rifiutava, gli prendevano il cappello o il turbante e non glielo restituivano prima che avesse acconsentito alle loro richieste.²⁵

La più stretta analogia con le gesta delle donne daghestane, mordvine e setukesi si trova in un lontano arcipelago della Melanesia, nelle isole Trobriand, dove nei villaggi meridionali dell'isola di Valum e in quelli dell'isola minore di Vakuta le donne occupate nella sarchiatura degli orti hanno il privilegio di poter attaccare qualsiasi uomo forestiero che venga alla loro portata. « L'uomo diveniva trastullo delle donne che si abbandonavano su di lui a violenze sessuali, lo insudiciavano e lo maltrattavano in tutti i modi. Talora si toglievano le vesti e si avventavano sulla loro vittima come "tauva'n" (demoni), sevizandolo in modo da renderlo incapace di levarsi in piedi ». ²⁶

Il modo col quale le donne delle Trobriand abusano della virilità dell'uomo e lo scompisciano è identico a quello usato dalle donne setukesi di Estonia.²⁷

A Večkaninovo ognuna delle due fratriche femminili esercitava separatamente il diritto di manifestare con maltrattamenti la superiorità sugli uomini.

¹⁸ Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie*, Kraków, 1876, p. 382.

¹⁹ Schneewis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2, 1953, p. 159.

²⁰ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 145 e IV, 1902, p. 145; Filakovac I., *Godišnji običaji, Retkovici u Slavoniji*, ZbNž, XIX, 1914, p. 166.

²¹ Pleszczyński A., *Wochy i Kozjary*, « Wisła », VII, 1893, p. 732.

²² Mátyás K., *Zapust, Popielec, Wielkanoc, kilka zwyczajów ludu w Tarnobrzieskim*, « Lud », I, 1895, v. Karłowicz J., « Wisła », IX, 1895, p. 600.

²³ Šilling E. M., *Kubačinci i ich kultura*, Moskva, 1949, pp. 189-190.

²⁴ Bleichsteiner R., *op. cit.*, p. 65.

²⁵ Huyen van Nguen, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, Paris, 1934, p. 164.

²⁶ Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, pp. 264-269, 398.

²⁷ Loorits O., in: *Das sogenannte Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland*, « Comm. Archivii Traditionum popularium Estoniae », XIV, Tartu, 1940, pp. 14-16.

In Estonia tutte le donne del villaggio partecipavano a questi atti. La manifestazione era collettiva e non limitata a un gruppo particolare di donne associate a questo scopo. La coincidenza con una festività funebre femminile conferiva una giustificazione in qualche modo religiosa a questo diritto, come si può vedere anche dalle candele accese sui tavoli imbanditi. Decisiva per l'appartenenza del costume alle civiltà matriarcali è l'associazione di questi disordini con l'orticoltura: le donne austriache, croate, serbe, daghestane, annamiti e trobriandesi attaccavano gli uomini solo durante certi lavori campestri ai quali, evidentemente, erano dedite solo donne. Le loro gesta miravano a degradare l'uomo a strumento della fecondità femminile, deprezzamento che è un tratto tipico del matriarcato. Di più: queste Menadi dell'Europa orientale apparivano nel loro furore come « invase da odio contro gli uomini », secondo una testimonianza raccolta dal Loozits tra i Setukesi.

Lo scatenamento periodico di queste megere era pauroso. I loro atti, delittuosi e contro natura, apparivano incompatibili coi costumi di una società ordinata. Il Blechsteiner suppone che nel Caucaso il sorgere delle società segrete maschili sia in relazione col menadismo. Il fatto che le Menadi siano solo femminili e le maschere solo maschili è, certo, un indizio di contrapposizione. Anche se l'origine delle maschere (o per lo meno delle maschere più antiche) andasse ricercata in impulsi primari più profondi, è sicuro che le società segrete maschili hanno avuto tra i loro intenti anche quello di incutere timore e di tenere a freno le donne.

A differenza delle associazioni femminili che sono tutte aperte, pubbliche e obbligatorie, sia delle coniugate che delle nubili, quelle maschili sono presso gli Slavi chiuse e segrete.

La società maschile fa la sua comparsa dalla vigilia di Natale, all'Epifania, più raramente in altre festività (Pasqua, Ascensione, ecc.), talora anche durante le nozze e, anticamente, nei funerali. È chiamata « koljada » (pol. « kolęda ») dal latino « calendae » perché la sua funzione principale era quella di aprire l'anno nuovo. Chiameremo i suoi componenti con voce slavo-meridionale « koledari ». È formata da giovani celibi o da poco sposati. Le donne ne sono generalmente escluse. Gli associati scelgono un capo al quale sono tenuti ad obbedire per la durata della manifestazione, e si radunano segretamente a casa sua per apprendere le canzoni e le danze. In Bulgaria si esige che fossero integri di membra e figli legittimi. In Belorussia era considerato un onore farne parte.²⁸ Nessuno deve conoscere l'identità dei suoi membri che compaiono pubblicamente solo mascherati.²⁹

Il gruppo è composto di 5-12 uomini, talora di quaranta e più. Nella vigilia di Natale o nel giorno successivo la comitiva deve visitare tutte le case del villaggio, nessuna esclusa, prima dello spuntare dell'alba. La prescrizione notturna è rigorosa. Se le abitazioni sono troppo numerose per essere visitate nel corso della notte, la comitiva si divide in più gruppi oppure ogni quartiere forma una propria società.

Il loro arrivo è qua e là segnalato con tamburi o scariche di fucile ed è atteso nelle case dove si veglia fino alla loro venuta. Belorussi, Ucraini e Bulgari non danno inizio alle feste natalizie prima del loro passaggio.³⁰ Ancora al principio del nostro secolo la koljada si svolgeva in Polonia con semplicità, gravità e devozione.³¹

²⁸ Dovnar-Zapolskij M., *Zametki po belorusskoj etnografii*, « Živst. », III, 2, 1893, p. 283.

²⁹ In molte località della Croazia i koledari non sono più mascherati, come non lo sono in molte regioni della Russia. Ma è provato che lo erano in passato. Oppure uomini non mascherati accompagnano e conducono due o tre maschere in travestimenti di animali, di vecchi, ecc.

³⁰ Caraman P., *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów*, PAU, Prace, XIV, 1933, pp. 4-6, 14, 402; Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1939, p. 297 ss.

³¹ Flizak S., *Materiały etnograficzne z okolic Mszany Dziej*, PME, VII, 1948-1949, p. 392; l'antichità del costu-

Entrati nell'abitazione, i koledari cantano canzoni che propiziano abbondanza di raccolti e incremento del bestiame. Se presso gli Huculi si trovano a visitare una casa in cui nell'annata è avvenuto un decesso, essi attendono il segnale della padrona di casa (che infila una candela in un pane) per intonare il canto funebre che viene eseguito senza accompagnamento. I koledari danno notizia dell'arrivo della persona defunta nell'al di là, dell'accoglienza che essa vi ha ricevuto e delle cose di cui abbisogna.³²

Può darsi che l'annuncio che l'anima era giunta nel regno dei morti autorizzasse anticamente i familiari a porre termine al lutto, come avviene in un'analogia cerimonia sciamanica degli Altaici³³ o presso i Dogon del Sudan dove i morti cessano di essere pericolosi (il lutto è in relazione con questo pericolo) dopo la festa delle maschere, essendo trapassati nell'altro mondo.³⁴ In Nigeria si crede che le maschere indichino ai morti la via dell'al di là in modo che essi non abbiano a vendicarsi dei torti subiti dai viventi.³⁵

I koledari portano notizie dal regno dei morti come se ne provenissero ed è per loro mezzo che si inviano doni ai defunti. Essi sono dunque i rappresentanti dei morti che tornano ad ogni stagione alle loro case per portarvi la benedizione e la prosperità. Di qui il nome di « očice » (padri) che si dà loro in Bosnia,³⁶ di « starsi », vecchi o anziani, in Galizia,³⁷ di « starci » o « štarci » in Bulgaria,³⁸ di « didi » in Croazia nella Poglizza.³⁹ In Volinia si dà il nome di « did » (nonno o vecchio) a una maschera nuziale.⁴⁰ In Belorussia e in Ucraina i morti sono « dzjady » o « didi », e in Russia sono « roditeli » (genitori) qualunque sia l'età, anche infantile, del loro decesso. Solo gli Slavi in Europa danno il nome di vecchi e di padri nello stesso tempo ai morti e alle maschere.⁴¹

me è provata dall'Euchologium sinaiticum che commina l'anatema a chi va alla koljada (*Euchologium Sinaiticum*, ed. Nahtigal R., Ljubljana, « Ak. znan. i umetn., Filoz.-teolog.-hist. razred », Dela, II, 1941, 103 b, 3, p. 325), dal divieto delle rusalije bulgare del vescovo Demetrio Chomaziano del 1230 (Jireček C., *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, « Denkschr. d. Ak. d. Wiss. », Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 56, Abh. 2, Dritter Teil, 1914, p. 56), dal rinvenimento di maschere di cuoio del XIII secolo negli scavi di Novgorod (Izjumova S. A., *Kožennoe i sapožnoe remesla Novgoroda Velikago*, « Trudy Novgorod. ekspedicii », II, « Mater. i issledov. po archeologii SSSR. », LXV, 1959, p. 221) e dalle proibizioni dello Statuto sinodale di Cracovia del 1408 e di Poznań del 1420 (Szyszkowski Wł., *Pierwiaszek ludowy w poezyi polskiej XV i XVI w.*, « Lud », XX, 1914-1918, p. 164, note 1 e 3; Meyer C. H., *Fontes historiae religionis slavicae*, Berolini, 1931, pp. 66, 77).

³² Caraman P., *op. cit.*, pp. 144-145, 151, 153. Notiz'e sui defunti danno anche i « nestinari », danzatori del fuoco, in Bulgaria (Arnaudoff M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig, 1917, p. 55 ss.).

³³ Meuli K., *Scythica*, « Hermes », LXX, 2, 1935, p. 125.

³⁴ Baumann H., « Nyama », *der Rachemacht*, « Paideuma », IV, 1950, pp. 204-205.

³⁵ Himmelheber H., *Les masques africaines*, Paris, 1950, p. 81.

³⁶ Sadik Effendi, *Der Anzug der Čarojice in Jajce*, WMaBH, III, 197, p. 553.

³⁷ Schnaider J., *Lud peczenizynski*, « Lud », XIII, 1907, p. 22.

³⁸ Arnaudov M., *Očerki po bälgarskija folklor*, Sofija, 1934, p. 584.

³⁹ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNŽ, X, 1905, p. 58.

⁴⁰ Abramovič D., *Krest'janskaja Svađba v sele Kosmišče, Vladimir-Volynskago uezda*, « Živst. », VIII, 2, 1898, p. 386.

⁴¹ I Ceremissi chiamano festa dei vecchi uomini. la loro commemorazione dei defunti (Smirnov I. N., *Čeremisy, Kazan'*, 1889, p. 158). Per il medesimo appellativo presso i Mordvini v. stesso, *Mordovskij etnogr. Sbornik*, SPb, 1910, p. 133. I Kasonké del Senegal chiamano le maschere « don nama », gli antenati; gli Yoruba danno loro il nome di Egungun, cioè scheletri (Meuli K., *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, Bd. V, 1748-1750). Si chiama anche « egungun » la festa di tutti i morti. In quel giorno gli uomini mascherati visitano le capanne e riferiscono che i defunti della famiglia « sono arrivati nel regno dei morti e vi si trovano bene ». La notizia viene ricompensata con doni di cibarie e di alcoolici (Frobenius L., *Die Masken und Gebeimbünde Afrikas*, « Abhandl. d.k. Leopold-Carolinische Ak. der Naturforscher », LXXIV, 1, 1898, p. 94). Nel Basso Congo, fino allo Zambesi, le maschere sono « akisch », cioè morti, spiriti o antenati; alle isole Banks prendono il nome di « tamata », i morti; presso gli Hopi del Nuovo Messico « kacina », spiriti dei morti (Meuli K., *op. loc. cit.*). In Giappone il corteo dei mascherati è formato dai « ta-

In relazione coi morti sembrano le danze dei koledari huculi con passi all'indietro e l'obbligo fatto ai mascherati bulgari (rusalii) di non parlare nemmeno tra loro.⁴² In Serbia certe maschere si esprimono con gesti, senza parole, e non camminano del solito passo, ma girano e saltellano in modo ridicolo per mostrare di essere degli spiriti;⁴³ in Ucraina occidentale si travestono talora da « belochi », cioè come i morti, probabilmente con sudari, « okručajutsja belochami, t.e. pokojnikami ». ⁴⁴ Una semplice Morte, avvolta in un lenzuolo, con una falce di legno, accompagna spesso in Ucraina e in Russia il corteo dei mascherati.⁴⁵ Nel governatorato di Smolensk questa figurazione della morte, con occhi di carota e un ago in pugno, era paventata non solo per il suo aspetto, ma anche per le punture che infliggeva agli incauti che si lasciavano avvicinare.⁴⁶ Nel Tirolo e nel Salisburghese le maschere sono talora delle figure mute, vestite di bianco o con un fazzoletto bianco sul viso e orecchi e nasi dipinti in modo da imitare un cranio; si muovono come dei congelati (Gefroren), con moti rigidi e lenti « come i morti » (wie Tote). Si infarinano il viso « come spiriti » (wie Geister) e talora d'estate si legano sopra la testa dei teschi presi dagli ossari, si avvolgono interamente in mantelli neri e si nascondono nel grano per spaventare i passanti.⁴⁷

Il Moszyński descrive e illustra maschere bulgare con grandi occhiaie cerchiare di bianco, mandibole legate alle mascelle, nasi di vera pelle di capra, denti di chicchi di fagioli e parrucche di frange e di filacce di stoppa⁴⁸ (v. figg. 130-131). In tre maschere dei musei di Leida, di Amburgo e di Berlino, provenienti dall'ovest africano (Calabar) il Frobenius rileva i medesimi particolari (grandi occhiaie, mandibole costituite da un pezzo separato, inserzione di denti e nasi) che egli collega con la riesumazione dei crani e con l'uso africano e melanesiano di ripristinare le parti caduche e molli dei crani con resine e materie plastiche. Nel delta del Purari i crani vengono muniti di nasi e orecchie artificiali.⁴⁹ In Africa si usava danzare tenendo davanti al viso crani come maschere, costume che ricorre spesso anche in Nuova Britannia, Nuova Guinea e Nuova Zelanda, Timor, Minahassa e isole dello stretto di Torres.⁵⁰ Come in Bulgaria, anche a Gundachi, un villaggio della Georgia, esistono maschere con denti formati da chicchi di fagioli, dette « k'ič'eli », denti. L'uomo porta questa maschera appesa al petto e la mette davanti al viso quando entra nelle case,⁵¹ come si fa in Africa, in Melanesia e nei Mari del Sud con le maschere-cranio.⁵²

ma », anime, o dai « marebito », anime dei morti che danno notizie delle divinità, raccontano miti, benediscono le messi del nuovo anno e distribuiscono sementi benedette. Ci si chiude in casa per attenderli e li si accoglie « con rispetto » (Oka, *Marebito-Glaube*, Slawik A., *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, in: Koppers W., *Die Indogermanenfrage*, Salzburg-Leipzig, 1939, pp. 679, 680, 707).

⁴² Arnaudov M., *Očerki*, p. 578; stesso, *Bulgarische Festbräuche*, p. 31; Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 356.

⁴³ Trojanović S., *Psibofizičko izražavanje srpskog naroda poglavito bez reči*, SeZb, LII, 1935, p. 197.

⁴⁴ Vill'er de-Lil-Adam, *Derevnja Knjažnaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871, p. 273.

⁴⁵ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, III, p. 187; Gmelin M., *Voyage en Sibérie*, Paris, 1767, p. 44.

⁴⁶ Dobrovoľskij V. N., *Različienija v verovanijach i obyčajach Belorusov i Velikorusov Smolenskoj gub.*, « Živst. », XIII, 1903, p. 473.

⁴⁷ Burgstaller E., *Die bäuerlichen Burschenschaften in Oberösterreich*, « Actes du IV-me Congrès intern. des Sciences anthropol. et ethnologiques », T. III, Wien, 1956, pp. 104 e nota 7, 105, 110.

⁴⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, loc. cit., e didascalie figg. 232, 233, pp. 1002, 1005.

⁴⁹ Volhard E., *Il cannibalismo*, Torino, 1949, p. 243.

⁵⁰ Pinza G., *La conservazione delle teste umane e le idee e i costumi coi quali si connette*, « Memorie della Società geogr. ital. », VII, 2, 1898, p. 367.

⁵¹ Bleichsteiner R., *Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus*, « Oesterr. Ztschr. f. Volkskunde », Kongresshefte, 1952, p. 21.

⁵² Pinza G., *op. loc. cit.*

Fig. 130. Maschera bulgara
(da Moszyński).



130

Sia in Africa che in Polinesia (isole Salomone) e nell'America settentrionale si usa ricoprire i crani con parrucche di veri capelli del morto.⁵³ Il Frobenius vede un indizio della provenienza melanesiana delle maschere dell'ovest africano nelle perle infisse in talune di loro.⁵⁴ A Tonga queste perle sono i « manava », cioè le loro anime.⁵⁵ Vi sono maschere bulgare ornate di nicchi di chiocciola (v. fig. 130) o di fili di perle sulla fronte.⁵⁶

Questi avvicinamenti potrebbero essere casuali e arbitrari se il recupero dei crani, necessari per l'esecuzione di certe danze, non fosse un'usanza di seconda sepoltura praticata sia dai malaio-polinesiani che dagli Irochesi e dagli Slavi, soprattutto meridionali.

Questi morti sono benefici. Dove passano, portano benessere, salute e abbondanza. In Bulgaria il corteo delle maschere si forma per ottenere « salute e fertilità », e « abbondanza di raccolti nei campi e nelle vigne ». ⁵⁷ In Bosnia gli uomini si mascheravano alla vigilia dell'Ascensione « per ottenere una buona annata ». ⁵⁸ In Bulgaria e qua e là in Serbocroazia, in Slovenia e in passato anche in Grande-Russia le maschere arano e fingono di seminare. I

⁵³ Frobenius L., *op. cit.*, p. 257; Pinza G., *op. cit.*, p. 419; Macmillan Brown J., *Peoples and Problems of the Pacific*, London, 1927, pp. 31, 178.

⁵⁴ Frobenius L., *op. cit.*, p. 257.

⁵⁵ Ratzel F., *Volkerkunde*, Leipzig, 1890, II, p. 890.

⁵⁶ Moszyński K., *op. e fig. cit.*

⁵⁷ Arnaudov M., *Očerki*, p. 580.

⁵⁸ Šajnović I., *Čarojice, narodni običaji u Kolima, Bosna*, ZbNž, XI, 1906, pp. 142, 144.



Fig. 131. Maschere bulgare (da Moszyński).

131

« voločebniki » belorussi (girovaghi questuanti) procurano coi loro canti « piogge benefiche e buoni raccolti ». ⁵⁹ In Lettonia le maschere carnevalesche « attirano le benedizioni sui raccolti ». ⁶⁰ Presso i Ceremissi è il rappresentante del morto che, ritornando a casa dalla tomba, porta la prosperità e il successo. ⁶¹ A Tbilis, in Georgia, le danze delle maschere erano riti di fertilità. Presso gli Pšavi entrano nelle case pronunciando formule di benedizione: « Conceda il Signore abbondanza e benedizioni ». ⁶² Tra i koledari bulgari vi è una maschera apposita che è incaricata di impartire benedizioni e impararne le formule: il « blagoslovník ». ⁶³ La mimica dei mascherati giapponesi del lavoro dei campi, dall'aratura alla mietitura, avrà come effetto l'abbondanza. ⁶⁴ Nel Sudan il contatto con le maschere, specialmente con le maschere di

⁵⁹ Dobrovol'skij V. N., *Različienija v verovanijach i obyčajach Belorusov i Velikorusov Smolenskoj gubernii*, « Živst. », XIII, 1903, p. 473.

⁶⁰ Ligers Z., *Ethnographie lettone*, Bâle, 1954, p. 304.

⁶¹ Beke Ö., *Texte zur Religion der Osttscheremissen*, « Anthropos », XXIX, 1934, p. 395.

⁶² Bleichsteiner R., *op. cit.*, pp. 11, 12.

⁶³ Strausz A., *Die Bulgaren*, p. 354.

⁶⁴ Oka, Slavik A., *Marebito-Glaube*, p. 707.

animali, ingravida le donne e accresce il raccolto dei campi.⁶⁵ Nel Camerum la comparsa delle maschere porta il benessere generale, conferisce fecondità alle donne e assicura la riuscita delle seminagioni.⁶⁶

Una coppia umana, per lo più un vecchio e una vecchia (un « ded » e una « baba », originariamente forse la coppia degli zii materni), o due giovani sposi, o un anziano con una ragazza sono spesso protagonisti di pubbliche pantomime di vita coniugale. Nessuno si scandalizza dei loro atti, del resto simulati, anzi, gli sposi senza prole se ne compiacciono e ne traggono speranza. In Bulgaria la maschera del « kuker » si accompagna a una « baba ».⁶⁷ Questo « djed » e questa « baba » fanno parte del corteo dei mascherati anche in Serbocroazia⁶⁸ come il « did » e la « cura » (ragazza) in Bosnia,⁶⁹ il « did » e la « baba » della Poglizza.⁷⁰ In Bosnia la presenza del « djever » (letteralm. fratello dello sposo) e della « cura » sono indispensabili. Tra gli Ucraini della Carpazia il « djad » simula la copula con la « baba » e pretende di fare altrettanto con tutte le donne presenti nella izba.⁷¹ Nel Polesie può comparire solo il « dzjad »,⁷² in Russia, nel governatorato di Arcangelo, solo la « baba », una vecchia (starucha) a cavallo di un bastone,⁷³ ma in Belorussia « ded » e « baba » agiscono insieme,⁷⁴ come pure in Grande-Russia nella regione dei Laghi.⁷⁵ Nel Caucaso, in Georgia e presso gli Pšavi questo « ded » (« beri », « berol », vecchio, o « qaini », scìa) è munito di un phallus ligneo col quale finge di compiere atti con la ragazza e rincorre tutte le donne della casa.⁷⁶ Di phalli lignei, talora rivestiti di pelle di capra, sono munite anche certe maschere bulgare, presso Burgas.⁷⁷ A Kradišt i « kukeri » portano legate dietro alla cintura code di bue o di volpe, nitriscono come cavalli, traggono a forza le ragazze dalle case, le gettano a terra e mettono loro tra le gambe i phalli lignei.⁷⁸ Anche in Austria, nel medio Inn, vi sono maschere con una salsiccia che pende davanti ai calzoni e sposi che fingono la copula.⁷⁹ In Bulgaria, in Austria, in Georgia e nello Shantung l'atto degli sposi è seguito subito dal parto.

Per la Bulgaria si usa far risalire la presenza di membri artificiali a una locale influenza ellenica classica del seguito di Dioniso. In Russia gli Atti del Concilio di Vladimir del 1274 denunciavano maschere che « si esaltano, nitriscono come cavalli e commettono impudicizie », ⁸⁰ come i « kukeri » di Bulgaria, e ancora nel 1636 la « Lagnanza dei preti di Nižnij

⁶⁵ Baumann H., *Nyama*, p. 205.

⁶⁶ Malcolm M. L. W. G., *Notes on the ancestral cult ceremonies in the Eja Central Camerouns*, « Journ. of Anthropol. Inst. », LX, 1925, pp. 303-304, v. « Anthropos », *Miscellanea*, XXII, 1926, pp. 630-631.

⁶⁷ Strausz A., *op. cit.*, p. 381.

⁶⁸ Schneewis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 172.

⁶⁹ Sadik Effendi, *op. cit.*, WMaBH, III, 1897, p. 533.

⁷⁰ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, X, 1905, pp. 58-59.

⁷¹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 985.

⁷² Jeleńska E., *Wieś Komarowicze*, « Wisła », V, 1891, p. 511.

⁷³ Ivanickij N., *Soľvyčegodskij krest'janin, ego obstanovka, žizn' i dejatel'nost'*, « Živst. », VIII, 1, 1898, p. 69.

⁷⁴ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 987-988.

⁷⁵ Majnov V. P., *Kak i čem živet ruskij čelovek v Ozernoj oblasti*, in Semenov P. P., *Živopisnaja Rossija*, SPb, I, 1881, p. 549.

⁷⁶ Bleichsteiner R., *op. cit.*, pp. 10, 14, 16, 24-27.

⁷⁷ Arnaudov M., *Očerki*, p. 581.

⁷⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 993-994.

⁷⁹ Burgstaller E., *Die bauerlichen Burschenschaften*, p. 109.

⁸⁰ Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, I, Quelle, FFC, XLIII, 1922, p. 252.

Novgorod» al patriarca Ioasaf descriveva le medesime scene: « Si coprono il volto con maschere pelose e di bestie, e indossano particolari vestiti, e si mettono dietro code come veri diavoli, e mostrano le pudenda, dicendo ogni genere di cose sconce ».⁸¹

La maschera di un vecchio compare nei cortei del sud-ovest del Congo, un vecchio e una vecchia simulano il coito presso i Marutse,⁸² di phalli di paglia sono munite le maschere giapponesi.⁸³ Nelle isole Riu-kiu la coppia dei due vecchi, uomo e donna, è detta « an'gama », anime dei trapassati, e sono figure « amichevoli e non pericolose ».⁸⁴ Secondo Oka, la vecchia donna è l'antenata o la madre primordiale, e lo Slawik pensa alla Perchta delle Alpi austriache. Il regno dei morti dal quale giungono le maschere è detto in Giappone « hana no kuni », terra della madre primordiale.⁸⁵

Uno dei tratti originari, conservato nelle maschere slave e scomparso invece perfino nel Caucaso, è la loro funzione di spaventare e di punire le donne. Rari e sbiaditi sono i ricordi di questa funzione nelle Alpi austriache⁸⁶ e in Giappone.⁸⁷ In Bulgaria ragazze vengono sottoposte a una simulata violenza carnale. In Bosnia i Čarojice agiscono in modo da spaventare donne e ragazze⁸⁸ e in Istria molestano le ragazze che si danno alla fuga per non lasciarsi prendere.⁸⁹ In Polonia la maschera della capra si incarica di incutere terrore alle donne;⁹⁰ presso i Górali è quella del bisonte che getta il panico tra loro;⁹¹ nel Podhale il bisonte le fa urlare di spavento, al punto che bisogna spiegare loro trattarsi di un uomo travestito.⁹² Nella Polonia centrale i koledari entrano nelle case col proposito ben definito di spaventare le ragazze, « by straszyc dziewczęta ».⁹³ In altre località le percuotono con bastoni di paglia⁹⁴ e in Mazovia bastonano le serve se riescono a prenderle.⁹⁵ A Siemianice, in Poznanja, inseguono e percuotono le ragazze senza pietà.⁹⁶ Le donne fuggono davanti alle maschere anche nei villaggi cosacchi della lontana Transbajkalja.⁹⁷

I koledari introducono spesso nelle abitazioni degli animali, cioè delle maschere teriomorfe che danzano, si inchinano, ringraziano per i doni e vengono qualche volta uccise per risuscitare subito dopo. Gli animali più comunemente rappresentati sono la capra e il bisonte, ma sono frequenti anche l'orso, il cavallo e nella Slavia settentrionale la gru e la cicogna. Della capra che danza si dice in Polonia: « Gdzie koza chodzi. – tam żyto rodzi »

⁸¹ Mansikka V. J., *op. cit.*, p. 236.

⁸² Frobenius L., *op. cit.*, pp. 32-33, 40.

⁸³ Oka, Slawik A., *op. cit.*, p. 680.

⁸⁴ Stessi, *ibid.*

⁸⁵ Oka, Slawik A., *op. cit.*, pp. 760.

⁸⁶ In una sola località, v. Burgstaller E., *op. cit.*, p. 110.

⁸⁷ Oka, Slawik, *op. cit.*, p. 731.

⁸⁸ Kajmaković R., *Imljani, narodni običaji*, GZMS, XVII, 1962, p. 147.

⁸⁹ Mikać Ja., *Godišnji običaji, Brest u Istri*, ZbNž, XXIX, 1, 1933, p. 220.

⁹⁰ Sotnicki I., *Koza*, « Wisła », VIII, 1894, p. 268.

⁹¹ Ulanowska St., *Boże Narodzenie u Górali zwanych « zagórganami »*, « Wisła », II, 1888, pp. 107, 108.

⁹² Zborowski Ju., *Drobne notatki z Podhala*, « Lud », XXX, 1931, p. 195.

⁹³ Gajkowa O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VII, 1948-1949, pp. 65, 68.

⁹⁴ Szyszkowski Wl., *op. cit.*, p. 172.

⁹⁵ Töppen M., *Rzut oka na życie kościelne Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, p. 656.

⁹⁶ S. J., *Przyczynki do etnografii Wielkopolski*, PAU, Mater., VII, 1906, p. 30.

⁹⁷ Loginovskij K. D., *O byl'e Kazakov Vostočnago Zabajkał'ja*, « Živst. », XII, 1902, p. 187.

« dove passa la capra, – nasce il grano », ⁹⁸ e in Russia « Gde koza tupoju, – tam žito kupoju » « dove calpesta la capra, – il grano viene a biche ». ⁹⁹ Ma questa benefica capra doveva essere stata anticamente un cervo perché dice di temere l'arco e le frecce del « dziad ». ¹⁰⁰ Ed è infatti il cervo la maschera teriomorfa più diffusa dell'Eurasia, dalla Catalogna al Giappone. ¹⁰¹

La presenza di animali non domestici nel corteo delle maschere, come il cervo, l'orso, il bisonte, la gru, il lupo e la volpe, e le figurazioni rupestri di danze con maschere di cervo nelle grotte franco-cantabriche, dimostrano l'enorme antichità di certe rappresentazioni che in origine, dovevano venire inscenate da piccole comunità di cacciatori che si proponevano per loro mezzo il rinnovo e la cattura della selvaggina. Sembrerebbe che questi riti siano stati applicati più tardi anche agli animali domestici. Ma la più antica agricoltura di zappa deve avere propiziato abbondanza di raccolti con riti propri. La mescolanza delle culture ha portato un animale tra i più nocivi alle coltivazioni e distruttore di vegetali, come la capra, a simbolo dell'abbondanza dei migli o dei tritici. Questa capra infatti, muore e risuscita. Uccisa dal « ded » che ne piange la morte, risorge e sgambetta tra le risa degli astanti, si inchina e chiede doni. Nel Polesie la stessa vigilia di Natale viene chiamata « kutja svjatoگو kozlika », la pappa del santo capretto. ¹⁰² È una pantomima natalizia particolarmente diffusa in Polonia, Ucraina e Belorussia. Altrove, in Bulgaria, in Georgia e in Armenia non è la capra, ma la « baba », o la sposa, o il re che muoiono e risuscitano. È un'avventura che pare alludere all'alterna vicenda del ciclo vegetale, con la morte delle sementi e la loro moltiplicata rinascita nei raccolti. Per il Mannhardt e per altri che ancora oggi lo seguono, gli animali e i personaggi simbolici che subiscono questa trasformazione sono spiriti o demoni della vegetazione. In realtà, il concetto astratto della vegetazione può difficilmente venire personificato in un essere vivente che soffre morte e resurrezione. La rappresentazione che l'umanità si faceva del mondo in questa età primitiva era più rudimentale, più semplice e molto più materiale. Le maschere, osserva lo Jensen sono i morti e nello stesso tempo i Dema, cioè (nei Mari del Sud) gli Dei dei tempi primordiali che continuano a sopravvivere nelle piante utili e nel regno dei morti. I riti hanno lo scopo di conservare e di accrescere piante e animali per una più grande disponibilità di alimenti. ¹⁰³ Secondo il Bühler è del tutto chiaro che il livello culturale delle maschere e delle loro comitive segrete è quello di un'agricoltura con animali di allevamento e senza aratro. Le maschere hanno il compito di preservare l'ordine della natura e di restaurarlo, di prestare aiuto, difesa e purificazione. ¹⁰⁴

⁹⁸ Majewski E. i Stolyhowo K., *Koza w mowie, pojęciach i praktyce ludu polskiego*, « Wisła », XIX, 1, 1905, p. 58.

⁹⁹ Bezsonov P., *Beloruskija pesni*, Moskva, 1871, p. 78; Šejn P. V., *Beloruskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 732-733; Sokolov Ju., *Russkij folklor*, Moskva, 1938, p. 145; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 998-1005.

¹⁰⁰ Majewski i Stolyhovo, *op. loc. cit.*

¹⁰¹ Liungman W., *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*, II, FFC, 119, 1938, pp. 727, 729 e nota 95; Oka, Slawik, *Marebito-Glaube*, p. 680. Presso gli Yaunde del Camerun i mascherati usano una vera antilope, e una capra se non riescono a catturare per la circostanza un'antilope (Frobenius L., *op. cit.*).

¹⁰² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 998.

¹⁰³ Jensen A. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 141, 151-152.

¹⁰⁴ Bühler A., *Die Maske, Gestalt und Sinn, Führer durch das Museum für Völkerkunde, Sonderausstellung*, Basel, 1960, pp. 9-13.

In certe danze femminili ucraine (gajvki) la giovane amante o la sposa di un vecchio Kostrub (l'ispido, il cereale, v. il fantoccio di Kostroma) si rallegra della sua morte e nella danza fa l'atto di calpestarne la tomba:

Leži, leži jak koloda,
ja moloda jak jagoda,
ja moloda jak jagoda,
aj mene dlja tebe škoda.

Leži, leži, ščobis ne ostav
bo do mene enčij pristat,
noženkami zadeptala,
ručenkami zapleskala

(Giace, giace come un ceppo, / io sono giovane come una bacca di mirtillo (bis), / se fossi sua sarebbe peccato. / Giace, giace, non si levi, / che non venga a ricercarmi, / con i piedi ho calpestat, / con le mani ho applaudito).¹⁰⁵

Il Kostrub o il Kostroma, cioè il fantoccio che viene sepolto dalle donne in Russia con funerali giocosi, altro non è che il « diduch », l'ultimo o il primo covone della mietitura, conservato in Ucraina nell'angolo sacro, dal quale si ricavano le sementi per la nuova stagione.

Molte danze pestate avevano, forse, in origine, il significato festoso della morte del cereale, come il « pigiare » dei Salii¹⁰⁶ e il « ciał-scian » o pigiare la montagna per ottenere un'annata felice dei Miao Tsin del Kui-ceu;¹⁰⁷ o il « Tresterertanz » del Salisburghese,¹⁰⁸ o la danza femminile inglese del Barley-Breck, pestatura o trebbiatura dell'orzo: « Quando mio padre mi batteva, faceva così, — cantano le danzatrici in un'altra canzone inglese percuotendosi reciprocamente il dorso, — quando mio padre morì io risi così ». ¹⁰⁹ In Egitto battere e squartare Osiride equivaleva a battere il grano. La morte di Osiride era la trebbiatura.¹¹⁰ I Mossi del Sudan (Volta), nell'anniversario della morte vanno a percuotere la tomba del defunto con coreggiati, cioè con lo strumento della trebbiatura.¹¹¹ Per gli Uitoto della Columbia battere ritmicamente la terra con grossi bastoni ha lo scopo di risvegliare la vegetazione e di favorire i parti: ad ogni percossa le donne lanciano un grido di dolore.¹¹² Morire, partorire e rinascere sono concetti agrari sia della vita vegetale che animale, d'onde le scene di coito, di uccisione e di parto della koljada.

¹⁰⁵ Gnatjuk V., *Gajvki, materijali do ukrajinskoj etnologij*, Tovar. Sevčenko, XII, Lvov, 1909, pp. 42, 49.

¹⁰⁶ « Tripudium », v. Sachs C., *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933, pp. 12, 113, 116.

¹⁰⁷ Schotter A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou*, « Anthropos », VI, 1909, pp. 323, 344; v. anche Savina F. M., *Histoire des Miao*, Hong Kong, 1924, in: Hentze C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 45; Koppers W., *Die Frage des Mutterrechtes und des Totemismus im Alten China*, « Anthropos », XXV, 1930, p. 986.

¹⁰⁸ Wolfram E., *Lo studio delle danze popolari in Germania*, « Lares », X, 4-6, 1939, pp. 343, 352.

¹⁰⁹ Haddon A. C., *Lo studio dell'uomo*, Milano, s.d., pp. 263, 266. Per l'antichità del Barley-Brack v. George Chapman, *All fools*, Atto I, scena 2.

¹¹⁰ Liungam W., *op. cit.*, I, pp. 111, 125-128.

¹¹¹ Mangin E., *Les Mossi, essai sur les us et les coutumes du peuple Mossi au Sudan occidental*, « Anthropos », X-XI, 1915-1916, p. 375.

¹¹² Sachs C., *op. cit.*, pp. 61, 143.

Nel gioco complesso della koljada non mancano i riferimenti lunari, come gli animali cornuti (capra e bisonte) o la simbologia dei colori. Presso i Lemki di Jasło (presso Tarnów) compaiono due giovani della medesima statura che portano in fronte corna fresche di capra (vedi fig. 132). I due giovani corteggiano le ragazze della casa e fingono di venire a lite tra loro. Sono detti « kozy-braty », i fratelli della capra.¹¹³ Perché questi fratelli debbano essere due e assomigliarsi come due gemelli, chi sia la sorella capra e che cosa significhino le due corna che portano in fronte, è detto in un canto nuziale del Polesie orientale: « U mesaca dva rożki, a u molodoha dva bratki », « la luna ha due corna e lo sposo ha due fratelli ». ¹¹⁴ I fratelli della capra sono probabilmente una figurazione lunare. Infatti a Mohilev l'attore mascherato da capra indossa un giubbotto di pelle di capra di due colori, in modo da presentare un fianco bianco e uno nero.¹¹⁵ Il contrasto di questi due colori è tipico delle figurazioni lunari. In Nuova Irlanda, nella danza annuale dei morti del Lang-manu le figure bipartite di bianco e nero hanno tutte significato lunare.¹¹⁶ Il bianco è maschile e il nero femminile¹¹⁷ e i due colori sono quelli delle moieties matrimoniali.¹¹⁸ Nelle Nuove Ebridi si racconta che Avin, moglie di Tortali (il sole), commise adulterio con Ul, la luna, per cui mise al mondo due gemelli, uno bianco e l'altro nero.¹¹⁹ Presso i Kurnai dell'Australia l'eroe lunare Lun si dipinge il corpo di bianco e nero, ciò che rappresenta la fase lunare in cui il pianeta è per metà illuminato e per metà oscurato.¹²⁰ Nell'antica Grecia il lunare Hermes aveva la pelle maculata di bianco e nero.¹²¹ Bipartita di bianco e nero era in Nuova Irlanda la maschera Tubuan che figurava essere la madre dell'attore che la indossava. Quando la maschera compariva, si diceva: « I tar ra tubuan », « vive la donna morta », e quando l'attore deponiva la maschera, si diceva: « I tar nut ra tubuan », « la donna che viveva nel Tubuan è di nuovo morta ». ¹²² La capra bianco-nera di Mohilev, la « baba » o la sposa che muoiono e rinascono in Bulgaria, in Polonia, in Ucraina e in Belorussia sono nel tempo stesso divinità vegetali e antenate femminili assimilate alla luna.

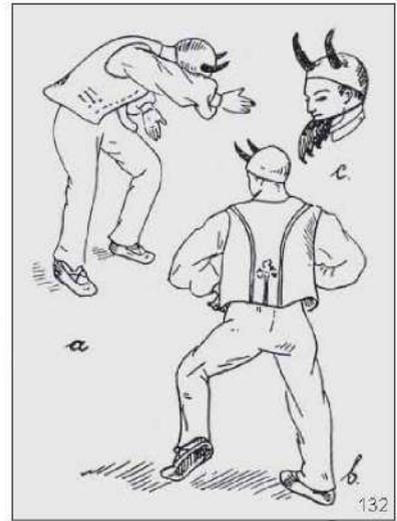


Fig. 132. I fratelli della capra (kozy-braty) a Jasło, presso Tarnów (da Moszyński).

¹¹³ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 985-986.

¹¹⁴ Moszyński K., *Polesie wschodnie*, Warszawa, 1928, p. 260; stesso, *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1392.

¹¹⁵ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 988. Il museo Etnografico di Lubiana conserva una maschera a doppio viso, uno rosso e uno nero. A Rowne, presso i Serbi di Lusazia, un uomo mascherato ne porta un altro in forma di fantoccio dietro le spalle. Si dice che il morto porta il vivo (ten medly żywego nosi, Schneewis E., *Feste u. Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2, 1953, p. 122).

¹¹⁶ Peekel G. P., *Lang-manu, die Schlussfeier eines Malagan-(Abnen) Festes auf Nord-Neumecklemburg*, « Schmidt, Festschrift », Wien, 1928, p. 547.

¹¹⁷ Stesso, *Das Zweigeschlechterwesen*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 1055, 1065.

¹¹⁸ Schmidt W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. », Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. LIII, 1910, p. 104.

¹¹⁹ Suas J. B., *Mythes et légendes des indigènes des Nouvelles Hébrides*, « Anthropos », VI, 1911, pp. 902-905.

¹²⁰ Hentze C., *op. cit.*, p. 15 e nota 34.

¹²¹ Siecke E., *Hermes, der Mondgott*, Leipzig, 1908, e assenso di W. Schmidt, in: « Anthropos », IV, 1909, p. 829.

¹²² Meier J., *Kritische Bemerkungen zu J. Winibui's Buch « Das Zweigeschlechterwesen »*, « Anthropos », XXV, 1930, pp. 130, 134.

Nei due fratelli della capra e nella capra bicolore si intravedono barlumi di un'antica partizione dicotomica della celebrazione della koljada. Questa partizione si introduce nel corteo delle maschere dividendone il gruppo in due metà contrapposte e rivali.

I koledari fanno il giro delle case, « per lo più solo di quelle del loro villaggio ». ¹²³ Gli « eškari » bulgari tra Vodena e Castoria formano più gruppi, ciascuno con la propria musica, e ogni gruppo visita il proprio quartiere, cominciando dalla casa che si trova all'estremità. ¹²⁴

L'antica tensione dei gruppi binari dei mascherati si manifesta talora in forme secondarie sotto l'aspetto di rivalità di campanile tra villaggio e villaggio. In Bosnia i « čarojice » di due villaggi limitrofi, ciascuno con una sola società di mascherati, finita la visita alle case del proprio villaggio, passano a visitare quelle del villaggio vicino. ¹²⁵ L'usanza di queste visite fu più volte vietata dalla gendarmeria per prevenire risse sanguinose dovute all'ubriachezza. ¹²⁶ In Istria se una comitiva di maschere che entra in un villaggio ne trova un'altra sul luogo, scoppiano risse. Un giovane non mascherato accompagna la comitiva col compito di dirimere le liti. Il capo del villaggio (seoski župan) vieta alle maschere l'ingresso nel villaggio se già vi si trovano altre maschere. ¹²⁷ A Przeworsk, in Polonia, è l'avidità del profitto della questua (chęć zysku) che, secondo il Saloni, induce i koledari a « lotte accanite ». ¹²⁸ Ma l'ubriachezza e l'avidità del profitto sono spiegazioni immaginate dai folkloristi. È un fatto che, finita la questua, i koledari non più mascherati banchettano coi doni ricevuti. L'ubriachezza è uno stato successivo a questo banchetto, ma non è mai da ubriachi che essi visitano le case, né il timore che altri mascherati visitino prima di loro il villaggio per ricevere doni può spiegare le « lotte accanite » dei dintorni di Przeworsk. Per quanto sappiamo da altre fonti, ogni comitiva di maschere visita un quartiere delimitato e prestabilito. Le contese che sorgono tra gruppo e gruppo non sono dovute a sconfinamenti, a eccessi o a rivalità tra maschere forestiere. L'urto si verifica anche (ed è il caso più frequente) tra gruppi mascherati del medesimo villaggio, in istato di sobrietà e senza motivi materiali di dissenso. In Ucraina è il pope che divide i koledari in comitive separate (tabory) per evitare litigi. ¹²⁹ Nei villaggi degli Albanesi della Bessarabia, emigrati da Dev, presso Varna, nel 1820, i giovani della « kolada » si dividevano abitualmente in due gruppi, « d'ü kole », che si accordavano sulla parte del villaggio da visitare. Cantata la prima « kolada » presso il presidente del « sovet » locale, i due gruppi si separavano e ognuno visitava le case del quartiere assegnato. ¹³⁰ Più gruppi di quindici cantori della koljada si formavano in ogni villaggio del governatorato di Jenissej. ¹³¹ In certe località della Polonia il parroco si adoperava che si formasse un solo gruppo di koledari, ma la gioventù non teneva conto di questa raccomandazione e i gruppi erano di solito più di uno, ciascuno formato di 5-8 giovani. ¹³² In Russia centrale, nel villaggio di Chlebovo, presso Il'insk (regione del Valdaj) gli scolari che a Natale vanno a cantare

¹²³ Gavazzi M., *Koleda*, Encikl. Jugoslavije, V, p. 291.

¹²⁴ Makedonskij D. V., *Periodisko spisanie na Bălgarskoto kniževno društvo v Srdec*, 1890, Kn. XXXVIII, v. EO, III, 4, 1891, p. 262.

¹²⁵ Kajmaković R., *Imljani, narodni običaji*, GZMS, XVII, 1962, p. 147.

¹²⁶ Šajnović I., *Čarojice, narodni običaji u Kolima, Bosna*, ZbNž, XI, 1906, pp. 142-144.

¹²⁷ Mikac Ju., *Godišnji običaji, Brest u Istri*, ZbNž, XXIX, 1, 1933, p. 220.

¹²⁸ Saloni A., *Lud wiejski w okolicy Przeworska*, « Wista », XII, 1898, p. 52.

¹²⁹ Caraman P., *op. cit.*, pp. 6, 14.

¹³⁰ Deržavin N. S., *Albancy-Arnauti na Priazov'e ukrainskoj SSR.*, « Sovetn. », 3, 1948, pp. 156-158.

¹³¹ Pejzen G., *Etnografičeskija očerki Minusinskago i Kamskogo okruga*, « Živst. », XIII, 1903, p. 322.

¹³² Flizak S., *Materiały etnograficzne z okolic Mszany Dolnej*, PME, VII, 1948-1949, pp. 384-385.

la koljada di casa in casa si costituiscono in più gruppi: i ragazzi di un « konec » del villaggio formano un gruppo, quelli dell'altro « konec » un altro gruppo, e quelli della « krasnaja sloboda » (quartiere fuori dell'allineamento) un terzo.¹³³ In Bosnia, tra la Bosna e la Spreca, i gruppi si dividono di comune accordo le parti del villaggio da visitare.¹³⁴ Anche nell'isola di Cherso ogni gruppo di koledari visita il villaggio separatamente, « svaka četa napose ». ¹³⁵ In Slovenia i mascherati della regione di Ptuj (detti « koranti ») formano di solito due gruppi, « dve skupini korantov ». ¹³⁶ Tra le due guerre mondiali l'ospedale psichiatrico di Cernăuți (Černovcy) raccoglieva in una decina di padiglioni dentro un parco cintato tutti i malati di mente della Bucovina, circa un migliaio. L'ospedale aveva una propria centrale elettrica, un proprio mattatoio, forno, officine, ecc. Molti medici e impiegati abitavano con le loro famiglie dentro il recinto. Gli infermieri e gli inservienti, tutti ucraini, si mascheravano a Natale per la koljada formandosi sempre in due gruppi. La comunità si comportava come un villaggio e riproduceva in condizioni quasi sperimentali la vicenda della koljada. Ma la formazione in due gruppi era di prammatica e non passava anno che i medici non dovessero intervenire per separare i gruppi accapigliati in risse furiose.

In Polonia, presso Kalisz, bastava che due comitive di maschere si incontrassero perché sorgessero delle « vere zuffe ». ¹³⁷ In Slovacchia un re muto a cavallo, accompagnato da una schiera di giovani, si ferma davanti a ogni casa e manda messi a ritirare i doni. Se due comitive di re si incontrano, « ne nasce una vera battaglia ». ¹³⁸ Sullo scorcio del secolo passato questi combattimenti tra i « rusalii » bulgari avvenivano di rado perché le comitive delle maschere cambiavano itinerario per evitare di incontrarsi e ogni gruppo era tenuto a notificare all'autorità il suo percorso. ¹³⁹ Gli « eškari » macedoni che casualmente si incontravano venivano alle mani e le risse potevano condurre a delle uccisioni che non venivano perseguite perché tutto ciò che accadeva in quei giorni non era considerato delitto. I caduti venivano sepolti sul luogo, senza benedizione religiosa. ¹⁴⁰ Se due comitive di « rusalii » si incontravano, la più debole doveva piantare a terra le stanghe di cui ogni mascherato era munito, e passare sotto quelle della più forte incrociate ad arco. Questa sottomissione era considerata vergognosa per cui si preferiva non cedere e venire a combattimenti. ¹⁴¹ Secondo l'Arnaudov l'urto delle due schiere prendeva aspetto di un diritto di precedenza: nessuna delle due parti voleva cedere il passo « dokato ne padne kräv' », finché non vi fosse effusione di sangue. ¹⁴² Ancora alla fine del secolo scorso si potevano vedere sui cigli delle strade mucchi di pietre con la scritta « R. grob. », rusalijiski grobišča, tombe di rusalii caduti e sepolti sul luogo del combattimento. ¹⁴³ In Bosnia esistono località che hanno preso il nome da

¹³³ Solov'ev K. N., *Rodnoe selo, byt, nruvy, obyčaj i pover'ja*, SPb, 1907, p. 159.

¹³⁴ Filipović M. S., *Ozrenjaci i Maglajci*, GZMS, VII-VIII, 1952, p. 366.

¹³⁵ Bortulin A., *Božić, običaji u Belom na otoku Cresu*, ZbNž, XI, 1906, p. 152.

¹³⁶ Kuret N., *Koranti na ptujskom polju*, « Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu », 1957, Zagreb, 1959, p. 65.

¹³⁷ Kolberg O., *Kaliskie*, Kraków, 1890, p. 86.

¹³⁸ Treimer K., *Gli Slavi occidentali*, in: Bernatzik H. A., *Die grosse Völkerkunde*, Frankfurt a.M., trad. ital. s.l., 1958, p. 192.

¹³⁹ Strausz A., *Die Bulgaren, ethnographische Studie*, Leipzig, 1898, pp. 357-358; Arnaudov M., *Očerki po bälgarskija folklor*, Sofija, 1934, p. 587.

¹⁴⁰ Arnaudoff M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig, 1917, p. 31.

¹⁴¹ Strausz A., *op. loc. cit.*

¹⁴² Arnaudov M., *Očerki*, pp. 578-579.

¹⁴³ Arnaudov M., *Očerki*, p. 579.

sepulture di koledari deceduti nelle medesime circostanze: Čarojcarsko Groblje.¹⁴⁴ I « koranti » di Ptuj portavano sotto i giubbotti di pelliccia moschetti e coltelli per cui il Kuret pensa che negli scontri avvenissero delle uccisioni. Il Matičetov ha raccolto a Breginj, presso le fonti del Natisone, tradizioni di lotte e uccisioni tra « pusti » (maschere) in Slovenia, come in Bulgaria e in Bosnia; i caduti venivano sepolti sul luogo che a Breginj prese il nome « pri pustičih », presso le maschere.¹⁴⁵ Gli antichi divieti della koljada in Bulgaria e Polonia furono certo ispirati all'opportunità di prevenire questi scontri mortali: gli Statuti sinodali di Cracovia e di Poznań parlano esplicitamente di « multa homicidia, furta et alia plura crimina » o di « furta, homicidia et plura mala » che venivano commessi di notte durante le « columbationes » o questue natalizie.¹⁴⁶

Per spiegare come dopo mille e più anni di cristianesimo in Bulgaria, Macedonia, Serbia orientale, Bosnia, forse in Slovenia e in passato in Polonia fosse lecito ingaggiare combattimenti e uccidere senza dover rispondere dei propri atti, bisogna risalire ad un'età in cui era permesso ciò che più tardi fu vietato. Ancora nel secolo scorso tali combattimenti erano tollerati in circostanze particolari di tempo e di persone: il combattimento doveva avvenire in certe festività, l'occasione dello scontro doveva presentarsi imprevista e non venire ricercata di proposito, i contendenti dovevano appartenere a gruppi diversi e non al medesimo gruppo e far parte di associazioni particolari, separate e segrete, legalmente costituite secondo la tradizione. Queste circostanze sono etnograficamente accertate. Ogni quartiere (storona, konec, pol, ecc.) aveva i propri mascherati che, sotto il travestimento di morti, portavano nelle case ordine, salute e benessere. La separazione esogamica delle « moieties » di cui le maschere erano emanazione, infondeva ai mascherati sentimenti di fiera, di orgoglio e di ostilità verso i mascherati dell'altra « moiety ». La tradizione tollerava che lo stato latente di tensione tra le « moieties » si manifestasse in quell'occasione con atti di sfida e di combattimento. Il Murdock ritiene che nelle pacifiche comunità agrarie tali ostilità rappresentino uno sfogo provvidenziale di antagonismi latenti e repressi.

Il villaggio di Kubači, nel Daghestan, a 58 km da Derbent, contava in tutto 2.500 abitanti ed era diviso in due quartieri, il quartiere Alto (bašala kuat) e il quartiere Basso (čašara kuat), in istato di tradizionale ostilità. I due quartieri avevano due società di giovani mascherati, dette « gulalà-aku-bukon », riunione dei giovani non sposati, che celebravano separatamente la loro festa tra aprile e la mietitura. Se la festa aveva luogo nei due quartieri nel medesimo tempo (non si prendevano accordi sulla data), tra le due società si manifestavano rivalità e inimicizie. « Un tempo gli Alti e i Bassi non si amavano tra loro, dicono i vecchi, e ancora oggi è così ».¹⁴⁷

I due quartieri di Kubaci non sono più esogamici, ma ogni quartiere ha all'interno particolari divisioni esogamiche e la festa delle maschere è oggi celebrata in un'unica ricorrenza

¹⁴⁴ Kajmaković R., *op. cit.*, p. 147.

¹⁴⁵ Lettera del dr. M. Matičetov del 14 luglio 1955.

¹⁴⁶ V. nota 31.

¹⁴⁷ Silling E. M., *Kubačinci i ich kultura*, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, VIII, 1949, pp. 149-169, 198. Kubači è endogamico. È vietato sposarsi fuori del villaggio, vietato ai forestieri di attraversarlo e agli abitanti di trasferirsi nell'altro quartiere. È frequente la matrilinearità della discendenza. In due società separate erano raggruppate anche le nubili, le coniugate e le matrone. La medesima partizione era osservata nei giochi infantili (Silling E. M., *op. cit.*, pp. 176, 188-189). Anticamente era praticata la seconda sepoltura (Miller Vs., *O nekotorych drevnych pogrebal'nykh obrjadach na Kavkaze*, EO, 1911, v. Bleichsteiner R., *Rosswelbe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker*, in: Koppers W., *Die Indogermanen-und Germanenfrage*, Leipzig, 1936, pp. 482-484).

per tutto il villaggio. Ma è probabile che la presenza di due società di celibi mascherati (come di due case di riunione per le nubili, le coniugate e le matrone) risalga alla partizione del villaggio in due quartieri. La tensione tra le maschere Alte e Basse è prodotta da una inimicizia tradizionale tra due metà locali e da un antagonismo condizionato da classi, come suppone il Bleichsteiner: « traditionelle Feindschaft zwischen zwei Ortshälften und klassenmässig bedingter Gegnerschaft ». ¹⁴⁸ Quando a Tbilis, in Georgia, il corteo del re o scia (qaini) di un quartiere si imbatteva con quello dell'altro quartiere, si svolgeva tra i due un aspro combattimento. ¹⁴⁹ Tali lotte non rappresentavano la commemorazione di un

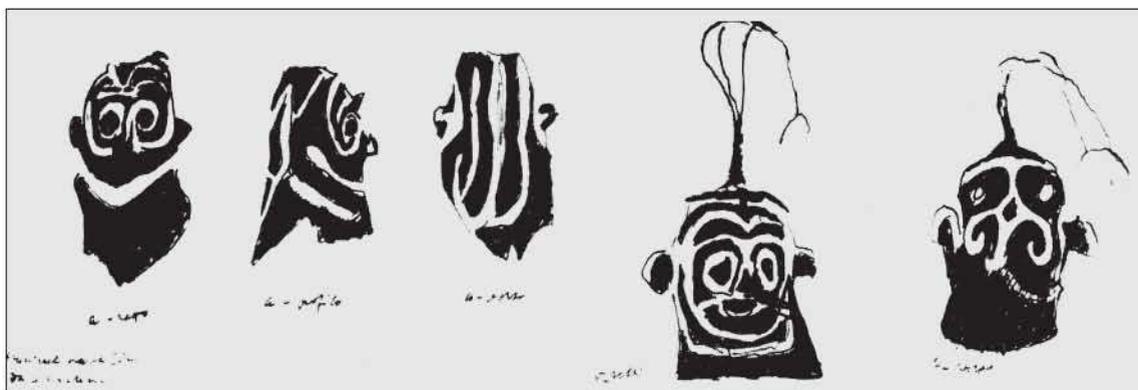


Fig. 133. Maschere di cuoio di Kubači, nel Daghestan (da Šilling).

133

avvenimento storico, ma erano prodotte dalla partizione in quartieri della città. A Gori lo scontro richiama la fertilità sui raccolti della parte vincitrice. Presso gli Svani le zuffe si verificavano tra i Lašč Alti e i Lašč Bassi. Anche tra gli Avari del Daghestan la metà di un villaggio o aul combatteva periodicamente contro l'altra. L'archeologo russo S. P. Tolstov trovò tracce palesi di queste partizioni binarie in numerose città dell'antica Choresm nell'Uzbekistan: « Le metà nemiche dell'abitato erano originariamente separate da una via, una piazza o un fiume, situazione ben nota presso numerosi popoli di natura ». ¹⁵⁰

I mascherati del Daghestan e della Georgia indossano giubbotti di montone col pelo all'esterno, maschere di cuoio con occhiaie cerchiata di bianco (v. fig. 133), campanelli ai polsi, cinture di erbe, si travestono da montoni, da capre e da maiali, sono armati di bastoni, eseguono danze, marciano in fila indiana e riscuotono tributi. Delle pantomime di vita coniugale, di parto, con finte uccisioni e resurrezioni si è già parlato. Oltre che di bastoni e di mazze, sono armati anche di spade e di fionde, ma in nessun luogo risulta che avvenissero uccisioni. Gli Slavi, specialmente meridionali, conservano fedelmente l'apparato esteriore dei travestimenti (occhiaie cerchiata, campanelli, cinture di paglia, stanghe, marcia in fila indiana, ecc.), ma presso di loro gli scontri sono ben più aspri. Se è necessario far

¹⁴⁸ Bleichsteiner R., *Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus*, « Oesterr. Ztschr. f. Volkskunde », Kongressheft, 1952, p. 48.

¹⁴⁹ Bleichsteiner R., *op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁰ Bleichsteiner R., *op. cit.*, pp. 11, 23, 24, 31, 67.

risalire la doppia comitiva delle loro maschere a una partizione binaria dell'abitato, analoga a quella della Georgia, del Daghestan e della Chozerm, bisogna concludere che il complesso slavo delle maschere si presenta più rustico e più autentico di quello del Caucaso e dell'Asia centrale.

È quasi sicuro che molte analogie dell'apparato esterno delle maschere tra il Caucaso e la Balcania o la Slavia risalgono a influssi del vicino oriente. Ma dove manca la struttura binaria delle « moieties » non vi sono lotte di maschere. Né il Sudan né il Giappone conoscono gare e risse tra uomini mascherati. Esiste invece un antagonismo delle « moieties » presso i Koita della Nuova Guinea e nell'isola di Flores;¹⁵¹ un'inimicizia che non può estinguersi mai, perché comandata da credenze religiose, tra le « moieties » dell'arcipelago di Solor;¹⁵² una rivalità tra le società maschili del gruppo Dakota dei Sioux e nel gioco della palla presso gli Irochesi;¹⁵³ tensione tra la classe Manan (est) e la classe Texata (ovest) degli Uro-Chipaya della Bolivia che si manifesta nelle grandi feste e può dare luogo a risse sanguinose reputate « necessarie ». ¹⁵⁴ In generale la divisione bipartita delle società maschili è collegata con i gruppi matrimoniali.¹⁵⁵ Le gare di corsa di uomini anche mascherati dei Timbira del Brasile e di tutti gli indios del gruppo Ge sono manifestazioni di strutture sociali duali e si collegano col culto dei morti e con riti di fecondità.¹⁵⁶

Per gli Slavi questa interpretazione delle lotte dei koledari è puntualmente confermata dal comportamento degli « svati » delle due parti (cognati o padrini di nozze) durante i matrimoni. In Lituania, ai tempi di Donalicius, ogni schiera di « svati » era formata da dodici uomini,¹⁵⁷ ma nell'Alta Pčinja sono 60-70 che giungono a cavallo alla casa della sposa nottetempo, al lume di fiaccole e in formazione militare.¹⁵⁸ Nel Montenegro possono essere centinaia e formare un piccolo esercito.¹⁵⁹

Gli « svati » sono armati di mazze, di scuri, di lance o di semplici bastoni, di pistole e di fucili. In Bulgaria e Belorussia solo di armi bianche. Come i koledari, al momento di partire dalla casa dello sposo per andare a prelevare la sposa, baciano l'icona e giurano di assistersi l'un l'altro, il fratello per il fratello, « za edinuju krov kapli », fino all'ultimo sangue;¹⁶⁰ giurano al « družko » di eseguire tutti i suoi ordini, di non offendere nessuno, di impe-

¹⁵¹ Koch K., *Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea*, ZfE, LXXI, 1939, p. 348.

¹⁵² Arndt P., *Demon und Padzi, die feindlichen Brüder der Solor-Archipel*, « Anthropos », XXXIII, 1938, pp. 10, 11, 25-28.

¹⁵³ Haeckel J., *Totemismus und Zweiklassen bei den Sioux-Indianern*, « Anthropos », XXXII, 1937, pp. 812, nota 555, e 831.

¹⁵⁴ Haeckel J., *Zweiklassensystem und Totemismus in Südamerika*, ZfE, LXX, 1938, p. 441.

¹⁵⁵ Haeckel J., *op. cit.*, p. 443.

¹⁵⁶ Hye-Kerdal K., *Wettkampfspiel und Dualorganisation bei den Timbira Brasiliens*, Die Wiener Schule der Völkerkunde, Wien, 1956, pp. 505, 508, 513, 525, 530.

¹⁵⁷ Tetzner F., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 183.

¹⁵⁸ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, pp. 78-79.

¹⁵⁹ Rovinskij N., *Černogorja v ee prošlom i nastojaščem*, SPb, 1901, II, 2, p. 269. Anche nell'India vedica si prescriveva che il corteo dello sposo fosse numeroso, formato di numero pari di uomini e comparisse in aspetto militare (Winternitz M., *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambīya-Grhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken, mit Vergleichung der Hochzeitsbräuche bei den übrigen idg.*, Völkern, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. », Wien, Phil.-Hist. Klasse, Bd. XL, 1892, pp. 21, 27, 32). Ma nonostante questa parata, non si ha notizia di sfide o di risse nelle nozze arie. Tutto si svolgeva in modo semplice e pacifico. In Europa centrale il costume degli « svati » armati si estende fino all'Elba (Westnitsch M. R., *Die Blutrache bei den Südslaven*, ZfvWR, VIII, 1889, p. 476).

¹⁶⁰ Smirnov A., *Očerki semejnych otnošenii po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, p. 154; Vladimirkij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, p. 408.

dire che accada qualche cosa di male, esprimendo l'augurio di tornare in buona salute.¹⁶¹

Il loro modo di partire non è molto diverso dal congedo che prendono da casa i rusalli bulgari che promettono obbedienza al capo e abbracciano i familiari come se partissero per la guerra e non dovessero ritornarne più.¹⁶²

In Ucraina e nei Beskidy il corteo dello sposo si ferma davanti alla porta chiusa della casa della sposa, difesa da un gruppo di giovani armati di bastoni.¹⁶³ Nell'Alta Pčinja fanno cinque tentativi di entrarvi e non vengono ammessi prima di aver superato certe prove di destrezza.¹⁶⁴ Si tratta di una « lotta »¹⁶⁵ o di un « piccolo scontro ».¹⁶⁶ In Belorussia la porta barricata viene abbattuta e allora le « svaški » della sposa urlano come streghe e megere, lanciano insulti e maledizioni al corteo dello sposo.¹⁶⁷ Si fa una valorosa opposizione, si difende disperatamente la sposa, si grida, si gesticola, si lanciano epiteti atroci. La « svaška » se la prende soprattutto col « družko » dello sposo al quale toglie il berretto e la cintura, cosa che non possono fare le ragazze.¹⁶⁸ I canti incitano il fratello della sposa a colpire e a massacrare, ma a non cedere la sorella: « Siči, rubaj, — sestru ne davaj! », « taglia, abbatti, — non dare la sorella ».¹⁶⁹ In Polonia, a Tuchola, le due parti si svergognano reciprocamente, talora con parole oscene. Si viene alle mani. Gli uomini dello sposo cercano di sopraffare la parte avversaria e il « družba » protegge lo sposo con la bandiera formata di due grembiuli.¹⁷⁰ Si dice che lo sposo è gobbo e zoppo,¹⁷¹ in Belorussia lo si accusa di essere piccolo, deforme, timido, vedovo, vestito di sacco; i suoi « svati » sono poveri, avari, vestiti di robe imprestate; la casa del suocero è senza tetto, ecc.¹⁷²

La maggior parte di questi insulti e di queste risse sono « finte ».¹⁷³ Una donna che aveva chiamato assassini gli « svati » si compiace più tardi con loro che non se ne siano offesi. « Čego osužat' ? — rispondono. — Tak zavedeno » « Perché biasimare? È la tradizione ».¹⁷⁴ Si accusa la sposa di avere avuto rapporti con lo sposo, ma è un « dedovskij obyčaj », una vecchia usanza.¹⁷⁵ La scherma di bastoni degli « svati » dei Serbi di Lusazia è simulata.¹⁷⁶ Ma dalle parole si passa agli atti e si finisce per percuotersi e insanguinarsi davvero.¹⁷⁷

¹⁶¹ Gotovaja Dar'ja, *Derevnja Verjatkina, svatan'e*, « Živst. », XIV, 1905, p. 112.

¹⁶² Arnaudov M., *Očerki*, p. 578.

¹⁶³ Zelenin D., *Russische ostslav. Volkskunde*; Berlin, 1927, pp. 308-309; Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1929, p. 102; Piprek J., *Slavische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, p. 82.

¹⁶⁴ Filipović i Tomić, *op. cit.*, pp. 87-89.

¹⁶⁵ « bor'ba », Pogodin A., *Očerki litovskich svadebnych oracij*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 93.

¹⁶⁶ « nebofšoe sraženie », Sumcov N. F., *O svadebnych obrjadach, preimuščestvenno russkich*, Char'kov, 1881,

p. 134.

¹⁶⁷ Nikoľskij N. M., *Proischozdenie i istorija Belorusskoj svadebnoj obrjadnosti*, Minsk, 1957, pp. 70-71.

¹⁶⁸ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, Č. II, ZGO OE, XXIII, 1894, p. 92.

¹⁶⁹ Sumcov N. F., *op. cit.*, pp. 15, 17.

¹⁷⁰ Biegeleisen H., *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*, « Wiśta », VII, 1893, pp. 393, 494.

¹⁷¹ Dekowski J. P., *Zwyczaje weselne w pow. opoczyńskim*, PME, VII, 1948-1949, pp. 210, 269.

¹⁷² Dobrovol'skij V. N., *op. cit.*, pp. 113-119, 122, 123, 128, 147, 187, 188, 201, 209, 505.

¹⁷³ « pritvorne », Syrnec I. N., *Raspredelenie naselenija Srednago i Nižnjago Povolž'ja*, in: Semenov P. P., *Rossija*, T. VI, SPb, 1901, p. 177.

¹⁷⁴ Solov'ev K. N., *Rodnoe Selo*, SPb, 1907, p. 124.

¹⁷⁵ Uspenskij M., *Maripčelskaja krest'janskaja svad'ba*, « Živst. », VIII, 1, 1898, p. 81.

¹⁷⁶ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, II, 1841, p. 242; Piprek J., *op. cit.*, p. 85.

¹⁷⁷ Mátyás K., *Epizod z wesela w Sandeckim*, « Wiśta », VII, 1893, p. 304. Nella Gruža il « vojvoda » dello sposo demolisce il tetto dello sposo finché la sposa non gli regala una camicia. Ma non cessa nemmeno dopo avere ricevuto il dono. Lo sposo gli ordina di scendere e lo minaccia con la pistola. Il minacciato obbedisce ma il colpo parte inav-

Le ingiurie e le derisioni continuano durante il banchetto. Le repliche si fanno sempre più vive e ne seguono querele giudiziarie e condanne a giornate di arresti.¹⁷⁸ A distanza di anni i polacchi si vantano delle percosse date e ricevute alle nozze e mostrano con orgoglio le cicatrici nelle teste, nei visi, nelle mani e nelle gambe azzoppate.¹⁷⁹ La tradizione di queste risse è così diffusa che il nome del matrimonio, « svad'ba », è divenuto in Russia per corruzione popolare « svar'ba », lite.¹⁸⁰

Quando il corteo parte dalla casa dello sposo, il « družko » domanda: « Dobbiamo dare strada a quelli che incontriamo? » e lo sposo di solito risponde: « Non dare strada! » e allora il corteo « non dà nemmeno la metà della strada ».¹⁸¹ La domanda è divenuta rituale e viene fatta cantando: « Kak prikazete postupit', – V storonu echat' – Ili polu dorogu davat'? » « Come ordinate, – andare da parte – o cedere metà della strada? ». Si risponde: « Se il matrimonio incontra un altro matrimonio, dare metà della strada, altrimenti mostrare il dorso ».¹⁸²

Presso i Permiani si sa che bisogna cedere il passo al corteo degli sposi e anche inchinarsi, come fanno, del resto, gli sposi che si inchinano a tutti quelli che incontrano.¹⁸³ In Russia due nuovi sposi che si incontrano, scendono dai carri e si baciano.¹⁸⁴ Due cortei nuziali russi devono salutarsi e di solito passa per primo quello che è condotto dal capo più anziano. Marciano di grande carriera. Arrestarsi sarebbe di cattivo presagio.¹⁸⁵ Gli immigrati ucraini di Saratov gridano a distanza: « Dajte dorogu! », « date strada ».¹⁸⁶ Il corteo stesso non dà strada a nessuno.¹⁸⁷ Anche i convogli dei carriaggi devono cedergli il passo,¹⁸⁸ anche, eventualmente, la carrozza dello starosta del villaggio perché si dice che lo starosta è starosta per tutta la vita, e lo starosta di nozze lo è solo per quel giorno.¹⁸⁹ Se il corteo non ottenesse che gli si cedesse il passo, il matrimonio sarebbe infelice.¹⁹⁰ In Serbia le spose dei due cortei temono il malocchio e si coprono il viso.¹⁹¹ Timori, invidie e rivalità si trasportano così dalle due parti di un medesimo matrimonio a un altro matrimonio. Ne nascono contese sui doveri di cedere il passo e si arriva spesso a liti sanguinose.¹⁹²

In Bosnia i due cortei non si scansano e sovente si viene alle mani.¹⁹³ Combattimenti per questi motivi avvenivano anche in Erzegovina, nella Katunska Nahija in Montenegro. L'usanza pareva sul punto di andare perduta ai tempi del Bogišić,¹⁹⁴ ma il Mićović la ricordava ancora nel

vertitamente e il ferito muore dopo ventiquattro ore (Petровić P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, pp. 282-283).

¹⁷⁸ Mátyás K., *Wesele stalowskie*, « Wisła », IX, 1895, p. 247.

¹⁷⁹ Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 432.

¹⁸⁰ Vasmer M., *ReW*.

¹⁸¹ Ivanickij N., *So'vyčegodskij krest'janin, ego obstanovka žizn' i dejatel'nost'*, « Živst. », VIII, 1, 1898, p. 59.

¹⁸² Ordin N. G., *Svad'ba v pogorodnych volostijach So'vyčegodskago uezda*, « Živst. », VI, 1, 1896.

¹⁸³ Janovič Vs., *Permjaki*, « Živst. », XIII, 1903, p. 76.

¹⁸⁴ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, p. 581.

¹⁸⁵ Mahler E., *Die russischen, dörflichen Hochzeitsbräuche*, Berlin, 1960, p. 88.

¹⁸⁶ Tereščenko A., *op. cit.*, II, pp. 576-577.

¹⁸⁷ Edemskij M., *Svad'ba v Košeng'e Totemskago uezda*, « Živst. », XIX, 2, 1910, p. 126.

¹⁸⁸ Kozyrev N., *Svadebnye obrjady i obyčai v Ostrowskom uezde*, « Živst. », XXI, 1, 1912, p. 89.

¹⁸⁹ Siewiński A., *Opis wesela w Liskach*, « Lud », X, 1904, p. 70.

¹⁹⁰ Kolberg O., *Kaliskie*, Kraków, 1890, p. 175.

¹⁹¹ Petrovič P. Ž., *Svadebni običaji, beogradsko Podunavlje*, ZbNž, XXVIII, 1, 1931, pp. 104-105.

¹⁹² Kolberg O., *Lubelskie*, I, Kraków, 1884, p. 201.

¹⁹³ Piprek J., *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁴ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, p. 249; Rovinskij N., *Černogorja*, II, 2, 1901, p. 269.

1952.¹⁹⁵ Sappiamo come fosse sul contrasto di cedere il passo che i koledari venivano alle mani in Bulgaria. Come esistono « rusalijski grobišča », tombe di rusalii caduti in combattimento, così esistono in Serbia gli « svatovska groblja », le tombe di « svati » caduti in analoghe circostanze. Tombe del genere sono note a nord-est di Sinj, in Bosnia, in Erzegovina,¹⁹⁶ nella Katsunška Nahija in Montenegro, nella Stara Crna Gora, a Trebinje, nell'Alta Morava e in Macedonia. Il popolo dà di queste tombe spiegazioni diverse: si dice che gli « svati » sono morti di freddo o sono stati uccisi dai Turchi, ma per lo più (najviše) si racconta che sono periti combattendo perché non volevano cedere il passo a un altro corteo. Gli uccisi venivano sepolti sul luogo, come i koledari.¹⁹⁷

I rusalii bulgari dovevano marciare in fila indiana e impedire a tutti di rompere la loro catena, eccetto ai malati che lo facevano per guarire.¹⁹⁸ Anche gli « svati » marciano in fila indiana e non sono mancati etnografi che hanno spiegato questa usanza con gli stretti sentieri di montagna che devono percorrere.¹⁹⁹ Ma in Polonia marciano in fila indiana tenendosi per la cintura,²⁰⁰ vanno in fila in Volinia,²⁰¹ si tengono per mano a catena in Podolia,²⁰² formano la fila tenendosi a una lunga tela in Belorussia,²⁰³ si tengono per mano in Grande-Russia²⁰⁴ dove « edut gusem k neveste », vanno a passo d'oca (uno dietro l'altro) dalla sposa,²⁰⁵ « idą gęsiego », vanno ad oca come si dice in Polonia, pestando i piedi e volgendosi l'uno all'altro.²⁰⁶

Nel Zagorje croato chi osasse passare tra gli sposi rischierebbe la vita.²⁰⁷ Poiché questa formazione è solo degli svati e dei koledari, e solo nell'atto di eseguire un rito, bisogna che essa esprima la relazione che lega in qualche modo tra loro gli esecutori appartenenti a un medesimo gruppo. Presso i paleoasiatici Giljaki camminano uno dietro l'altro i giovani « navx » che appartengono a un medesimo clan matrimoniale.²⁰⁸

¹⁹⁵ Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 194.

¹⁹⁶ Banović St., *Mašta prema istini u našem narodnim pjesmama*, ZbNž, XXVI, 1928, p. 221.

¹⁹⁷ Djordjević R. T., *Naš narodni život*, Beograd, II, 1930, pp. 106-116.

¹⁹⁸ « samo bolni... za da ozdravejam », Arnaudov E., *Očerki*, p. 578.

¹⁹⁹ « Jer su potovi bili samo postopice », ZbNž, XXIX, 1934, p. 166; Schneeweis E., *Grundriss des Volksgläubens u. Volksbräuche der Serbokroaten*, Celje, 1935, pp. 91-92.

²⁰⁰ Sarna Wl., *Obrzędy weselne w Gaszewy, pow. Króścieńskim*, « Lud », II, 1896, p. 250.

²⁰¹ Kolberg O., *Wotyń*, Kraków, 1907, p. 43.

²⁰² Dučinskij N., *Svadebnye obrjady v Olgopol'skem uezde, Podol'skoj gubernii*, « Živst. », VI, 1896, pp. 509, 515.

²⁰³ Nikol'skij N. M., *Proischozhenie i istorija*, pp. 81, 82, 165.

²⁰⁴ Tereščenko A., *Byt russk. naroda*, II, p. 226.

²⁰⁵ Bogolepov K. I., *Svadebnye obyčaji krest'jan Kurgomirskago Pravlenija*, « Živst. », IX, 3, 1899, p. 387.

²⁰⁶ Barwiński Wl., *Wesele ludu wiejskiego w Sieradzkiem*, « Wisła », XIII, 1899, p. 537.

²⁰⁷ Jedvaj Jo., *Gatanja i čaranje u hrvat. Zagorju*, ZbNž, XXVII, 1929, p. 162.

²⁰⁸ Sternberg L., *The social Organisation of the Gilyak*, ms. della Bibl. dell'American Museum of Natural History, New York, N. 57-1-57, 331, in: Lévi-Strauss Ch., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, p. 370 e nota 5. In Lusazia e in Slesia gli accompagnatori dei funerali devono camminare in fila serrata, senza lasciare lacune tra loro (Schneeweis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2^a, 1953, p. 67). Koledari, svati e assistenti ai servizi funebri appartengono alla medesima categoria di congiunti o di cognati. Il costume degli « svati » armati e delle loro risse è diffuso tra gli Estoni, i Finni e i Mordvini (Schröder L. v., *Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderen finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indg. Völker*, Berlin, 1888, pp. 229, 235-236, 238, 243, 245, 253-255; Majnov V., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, 1, 1885, pp. 47, 57 e 62; Gasparini E., *Finni e Slavi*, « Annali dell'Istituto univ. Orientale di Napoli », Sez. Slava, I, 1958, pp. 87-88), tra i turcomani Nochurli (Vasil'eva G. P., *Turkemeny-Nochurli*, « Sredneaziatskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXI, 1954, p. 195), tra gli Osmani (Gordlevskij V., *Osmanskaja svad'ba*, EO, XXVI, 103-104, 1914, pp. 34-35, 41, 47, 55-56), i Mongoli (Vjatkina K. V., *Mongoly Mongol'skoj Nar. Respubliki*, « Vostočno-slav. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LX, 1960, p. 218), i Jakuti (Sieroszewski W., *Jakutskaja svad'ba*, « Živst. », IV, 1896, p. 366), i Dairi, i Goldy, i Giljaki, i Coreani e gli Ainu (Jonov Ju. V., *Korejskaja derevnja v konce XIX - načale XX v.*, « Vostočno-aziatskij etnogr. Sbor. », c.s., p. 148).

Se si tiene conto di questi elementi, apparirà chiaro che le armi degli « svati » non sono approntate per il ratto della sposa, ma per uno scontro rituale con l'altro gruppo matrimoniale. Le ingiurie, le risse e l'eventuale spargimento di sangue è prescritto dalla tradizione, come lo « Scheinkampf » dei Kayan e i Kenyah del Borneo, o quello meno innocente dell'arcipelago delle Pentecoste dove lo sposo era tenuto a risarcire il ferito del suo corteo. Le parti si scambiano percosse tra i Khond del Bengala.²⁰⁹ Le medesime scene si ripetono presso i Muasa di Chota Nagpur, i Munda di Lohardage e i Bhil dell'India centrale.²¹⁰ Nell'isola di Nias si cantano insulti agli invitati dello sposo non diversi da quelli slavi:

Gridate anche « hu »,
miserabile covata di lupi,
non fate tanto fracasso,
voi, poveri di beni di cuore.²¹¹

I doni presentati ai koledari non sono facoltativi, ma dovuti. Si tratta o si trattava in passato di un vero tributo che i mascherati levavano sulla popolazione. Chi ricusa viene derubato, se occorre anche con la violenza. L'usanza è così comune e diffusa sia nella Slavia che nelle Alpi austriache da non abbisognare di documentazione.

Come i koledari, anche gli « svati » rubano, in Polonia e in Russia per lo più galline,²¹² ma anche utensili e cibarie per portare fortuna (si dice) ai nuovi sposi.²¹³ In Bulgaria acconsentono a restituire la refurtiva contro riscatto.²¹⁴

Dato fondo alle provviste in casa della sposa, gli « svati » si danno a questuare per le case del villaggio. In Russia raccolgono a questo modo centinaia di uova.²¹⁵ Talora per farlo si travestono da zingari e si presentano chiedendo lardo e segala,²¹⁶ ma tal'altra percorrono il villaggio mascherati da « did » e da « midvid », da vecchio e da orso, cioè nelle figure del corteo dei koledari.²¹⁷ Come in Russia, gli « svati » usano travestirsi anche in Bosnia.²¹⁸

Mascherandosi per questuare, gli « svati » ci introducono tra le quinte del travestimento dei koledari. Per loro mezzo veniamo a conoscere l'identità dei travisati: le maschere slave rappresentano i morti del gruppo matrimoniale. Un'usanza sociale, impregnata di manismo e di magia agraria, porta così una conferma all'ipotesi della struttura binaria del « pleme » slavo.

²⁰⁹ Kohler J., *Ueber Gewohnheitsrechte*, ZfvWR, IX, 1891, p. 325.

²¹⁰ Koppers W., *Die Bhil in Zentralindien*, Wien, 1948, p. 133.

²¹¹ Modigliani E., *Un'estate a Nias*, Milano, 1890, p. 549.

²¹² Siewiński A., *op. cit.*, p. 74.

²¹³ Volter P., *Pamjatnaja kniga Kovenskoj gubernii 1888-1895*, « Wista », XI, 1897, p. 171.

²¹⁴ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXI, 1914, pp. 244, 269.

²¹⁵ Solov'ev K. N., *Rodnoe selo*, pp. 135-137.

²¹⁶ Abramov I., *Černigovskie Malorossi, byt i pesni naselenija Gluchovskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 533.

²¹⁷ Abramovič D., *Krest'janskaja svađba v sele Kosnišče, Vladimir-Volynskago uezda*, « Živst. », VIII, 2, 1898,

p. 386.

²¹⁸ Filipović M. S., *Ozrenjaci i Maglajci*, p. 370.

Capitolo undicesimo

LA VITA PUBBLICA

Secondo il Vukosavljević, le tribù dinariche erano piccole, e non risulta che abbiano mai intrapreso guerre per ingrandire il loro territorio o per assoggettare altre tribù.¹ Poiché la tribù slava era formata originariamente da un numero limitato di « sebyr » (di regola due), legate tra loro da vincoli matrimoniali, non poteva essere molto popolosa. Le proporzioni rilevate dal Vukosavljević non devono essere molto lontane da quelle originarie.

In Serbia la nuova unità amministrativa che sorge nel medioevo, la « župa », era « piccola », e anche « molto piccola ». In Polonia, nel X secolo, il centro fortificato di Poznań, il più notevole della Wielkopolska, occupava in tutto meno di un terzo di ettaro di superficie e poteva contare circa 600 abitanti.² Ancora al principio del nostro secolo minuscoli villaggi di 100-400 abitanti sorgevano alla distanza di 8-10 chilometri l'uno dall'altro.³ Il termine « župa » per indicare il territorio tribale è slavo-comune. La « župa » serba veniva denominata per lo più dal nome di un fiume ed era spesso divisa in due parti dal corso del fiume stesso.⁴ Nomi di centri abitati identici al nome del corso d'acqua che li attraversa o formati su di esso si contano a migliaia in Russia. L'esempio più illustre è quello di Mosca (Moskva). I toponimi con « ručej » (ruscello, come Zaručev, Černyj ručej, ecc.) sono 301, con « ključ » (sorgente o corrente) 494, ecc. In Polonia sono decine i toponimi con « krynica » (sorgente), più di 50 quelli con « potok » in Jugoslavia, ricchezza che non si spiega solo con la necessità primaria dell'acqua per una popolazione sedentaria, come vorrebbe il Nikonov, perché questa necessità è universale e l'idrotoponimia in queste proporzioni solo slava.⁵ L'identità dell'idronimo con quello del territorio concorda, in qualche modo, con le notizie di Maurizio Strategico, secondo il quale gli Slavi « avevano dimora nei boschi, presso fiumi, laghi e stagni inaccessibili: ἐν ὕλαις δὲ καὶ ποταμοῖς καὶ τέλμασι καὶ λίμναις δυσβάτοις οἰκοῦντα ».⁶ Il villaggio stesso prendeva spesso nome da quello del clan (sebra) più influente e più antico insediato nel luogo, e con tale toponimo si intendeva il bratstvo e non il territorio da esso occupato, per cui il toponimo si spostava e emigrava con l'emigrare del bratstvo. È solo recentemente che

¹ Vukosavljević Sr. V., *Organizacija dinarskih plemena*, « Etnografski Institut », 7, Beograd, 1957, pp. 2-3, 110.

² Hensel W., *Poznań w początku wczesnegośredniowiecza*, « Inst. hist. Kultury materialnej », Sprawozdania, V, 1959, pp. 60-62.

³ Kriechbaum E., *Das polnische Bauernhaus im Kreise Cholm*, « Ztschr. f. oester. Volkskunde », XXIII, 1917, p. 50.

⁴ Jireček C., *Geschichte der Serbien*, Gotha, 1914, p. 115; stesso, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien », Bd. LVI, 1914, p. 3. Esistono antichi atti di donazione in cui la « župa » viene chiamata semplicemente « reka », fiume (Novaković St., *Selo*, rist. Beograd, 1943, p. 90).

⁵ Nikonov V. A., *Ručej - Ključ - Kolodez' - Krinica - Rodnik*, « Mater. i issled. po ruskoj dialektologii », II, Moskva, 1961.

⁶ Maurizio Strategico, XI, 5, testo in: Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, I, 1, Praha, 1912, p. 28.

tali nomi sono passati a indicare le località come tali.⁷ Anche in Russia, nell'Oltre Onega, i nuovi villaggi ripetono i nomi degli antichi.⁸ In Lettonia fattorie che si trovano oggi a notevole distanza dal centro abitato dal quale si sono separate, continuano a considerarsi parte del villaggio di origine.⁹

Le antiche « župe » serbe non confinavano direttamente tra loro, ma erano separate da boschi e monti disabitati (brdo pusto), senza linee precise di frontiera.¹⁰ Tali spazi erano chiamati disabitati o deserti.¹¹ L'art. 210 del Codice di Dušan faceva obbligo di montare la guardia nel « brdo pusto » contro i banditi.¹² Nel XVI secolo, nel territorio di Novgorod, erano i terreni coltivati che, praticamente, segnavano i confini tra villaggio e villaggio.¹³ Nella medesima epoca ostacoli naturali separavano i villaggi nell'Oltre Onega.¹⁴ In sostanza, i territori dei singoli villaggi non erano contigui ed evitavano i confini a contatto. Ogni villaggio si trovava al centro di una vasta area di terreni da sfruttare che venivano coltivati ed abbandonati con l'alternanza del « perelog », fino ad esaurimento. Una comunità di coltivatori abbisognava di uno spazio di 7-10 chilometri di raggio per sostentarsi durante una generazione nel medesimo luogo.

Non esisteva, naturalmente, una rete stradale che collegasse i villaggi tra loro, ma solo strade e piste tra l'abitato e i campi. Vi erano, cioè, vie di accesso, ma non di transito. La civiltà slava, come le analoghe civiltà di altri continenti, è prevenuta contro le strade per le quali si crede possano giungere nemici, epidemie e spiriti cattivi. Perfino le piste naturali lungo le rade delle foreste sono temute. Il mondo slavo era un « impervius orbis », δὲσβατος, come lasciò scritto Maurizio Strategico.¹⁵ Anziché modificare il paesaggio per favorire il traffico, si utilizzavano gli ostacoli naturali per impedirlo. I villaggi chiudevano la porta davanti al forestiero. Nella Visočka Nahija gli Halinovići di Zimca vietavano ai forestieri di transitare per il loro villaggio.¹⁶ I crociati avevano fatto esperienza di questo divieto nel XIII secolo: « ... in utraque videlicet Tracia non permittunt habitatores introire vel excoli regionem ». ¹⁷ Fino al XVIII secolo la Serbia ebbe in tutto due sole grandi strade e la mancanza di comunicazioni paralizzò i progressi del paese fino alla seconda metà del XIX secolo.¹⁸

Molti dei punti abitati della Slavia orientale e occidentale non hanno bisogno di essere ricostruiti archeologicamente. Essi hanno conservato fino ai nostri giorni l'aspetto particolare

⁷ Cvijić Jo., *La péninsule balkanique*, Paris, 1918, p. 323.

⁸ Vitov M. V., *Poselenija Zaonež'ja v XVI-XVII vv.*, KSIMK, XIX, 1953, p. 81.

⁹ Terent'eva L. N. i Krastynja A. K., *Krest'janske poselenija i žilišče v Neretskom i Akuistskom rajonach Latvjskoj SSR*, Mater. antropol.-etnogr. ekspedicii, « Trudy Inst. Etn. », NS, XXII, 1954, p. 91.

¹⁰ Jireček C., *op. loc. cit.*

¹¹ « Pusti », Novaković St., *op. cit.*, p. 45.

¹² Novaković St., *op. cit.*, p. 57.

¹³ Kulischer J., *Russische Wirtschaftsgeschichte*, Jena, 1925, p. 165.

¹⁴ Vitov M. V., *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ Della difficoltà di penetrare in Lituania, sia d'estate che d'inverno, ha lasciato scritto nel XVI secolo Enea Silvio Piccolomini: « Ad Lituanos aestivo tempore difficilis transitus est, palustribus aquis cuncta ferme obsidentibus, hiems praebet aditum astrictis gelu lacunis. Mercatores super glaciem ac nivem iter faciunt, plurimum dierum cibaria in vehiculo ferentes, nulla certa via: meatus (sicut in mari) siderum cursus ostendit » (*Pii II Pon. M. Asiae Europaeque elegantissima descriptio*, s.l., 1531, p. 366).

¹⁶ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, ScZb, XLVIII, 1928, p. 465.

¹⁷ *Guillelmi Tyrensis archiepiscopi historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, Migne, CCI, IV, p. 254 e p. 255.

¹⁸ Sicharev M. S., *Sel'skaja obščina u Serbov v XIX-načale XX v.*, « Slav. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXII, 1960, pp. 122, 137.



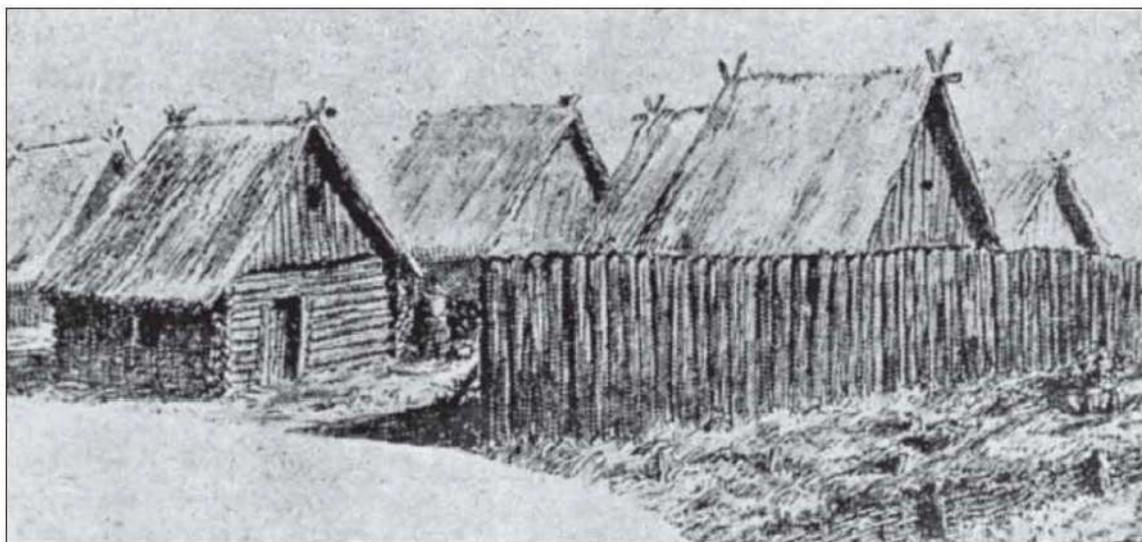
134

Fig. 134. Palancato di tipo arcaico (častokol) nel territorio di Vladimir (da « Russkoe derevianoe zодčestvo »).

che avevano in età antica e pagana: chiusi dentro la loro palizzata, circondati da fossati e da siepi di spino, mostravano solo gli alti culmini di paglia delle loro capanne. La fig. 134 rappresenta una staccionata di tipo arcaico (častokol) nel territorio di Vladimir; le figg. 135 e 136 mettono a confronto una ricostruzione archeologica del fortilizio protostorico di Gniezno, col villaggio di Batu Dulang, nell'isola di Sumbava, in Indonesia.

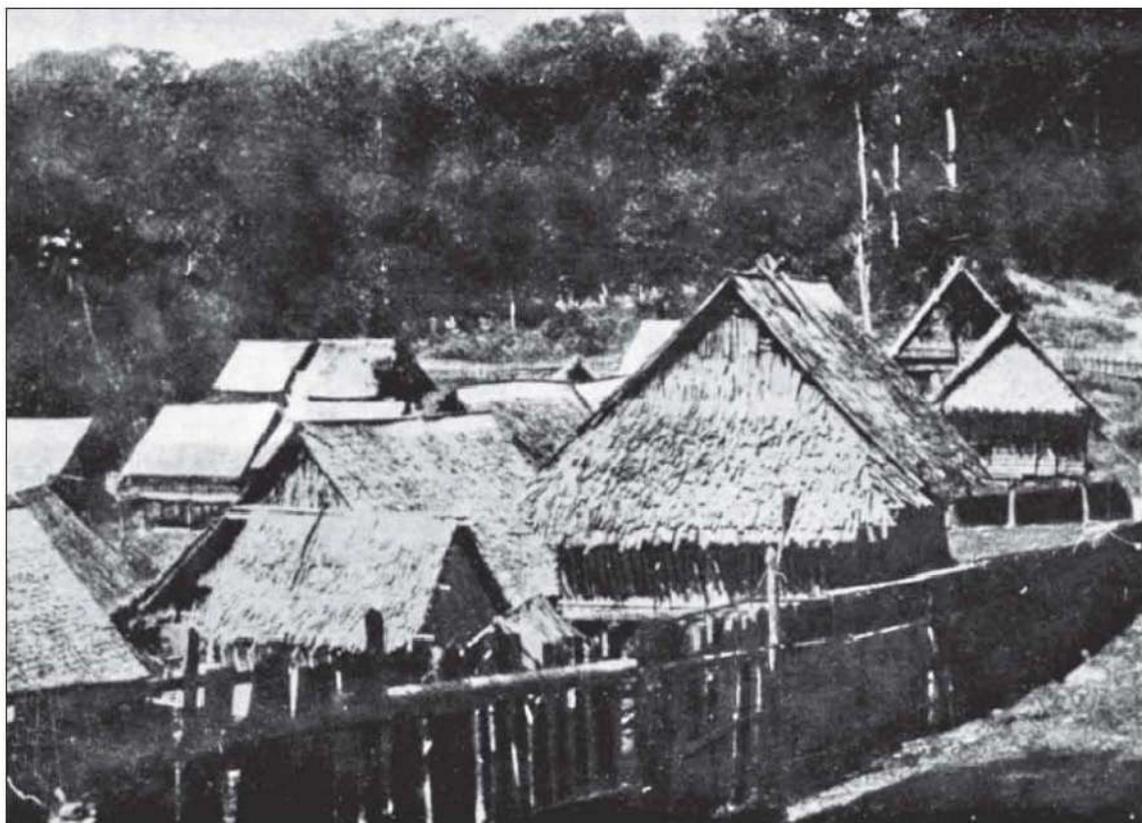
Questo rustico apparato militare non è certo indizio di vita pacifica. I rapporti tra villaggio e villaggio (tra pleme e pleme) non erano amichevoli. Non erano discordie politiche o ambizioni territoriali che li tenevano su un piede di guerra, ma vendette per ratti di donne, rappresaglie e faide gentilizie. Queste inimicizie, che potevano durare generazioni, non facevano che poche vittime. I prigionieri erano ammessi come servi nelle famiglie, talora nostrificati o restituiti volentieri contro riscatto.

Per quanto modeste, le difese di staccionate e di siepi attestano l'indipendenza e la sovranità del pleme-villaggio. In età slava-comune dobbiamo immaginare una società frammentata in centinaia e centinaia di piccole tribù, ciascuna chiusa dentro il proprio recinto e aliena da contatti esterni e da traffici.



135

Fig. 135. Ricostruzione archeologica del fortilizio protostorico di Gniezno (da Hensel).



136

Fig. 136. Villaggio di Batu Dulang, nell'isola di Sumbava, in Indonesia (da Bouterwek).

Questa situazione degli Slavi non è affatto eccezionale, ma anzi normale in nazioni organizzate a « moieties », senza clan. Nell'America del nord tutti gli Indiani delle Pianure (eccetto i Blackfoot) erano privi di clan e nelle regioni della Costa, dalla California allo stretto di Bering, le tribù senza clan erano accentrate in singoli villaggi che costituivano il perno della vita sociale e formavano un aggregato molto vicino al clan, sebbene il principio di coesione continuasse a risiedere nelle « moieties » e non nel villaggio.¹⁹ È una struttura vicina a quella che gli etnologi americani chiamano del clan-barrio,²⁰ degli Araucani e dell'Amazonia occidentale, talora con un solo clan per ogni singolo villaggio.²¹

È nell'antica condizione degli Slavi di un pulviscolo di staterelli rurali che vivevano le società gentilizie a civiltà agraria e sedi stabili (o semistabili) di gran parte della terra. Nel XVI secolo gli Spagnoli trovarono nelle Filippine staterelli-villaggio di non più di 100 abitanti.²² Di minuscole entità sovrane del medesimo genere erano disseminate le isole Palau e la Nuova Guinea.²³ Prima dell'occupazione francese ogni piccolo villaggio della Thailandia formava uno stato indipendente.²⁴ Piccoli stati erano i villaggi dei Lolo della Cina sud-occidentale.²⁵ A Sumatra ogni villaggio dei Batachi era una fortezza²⁶ e il Modigliani trovò a Nias villaggi addirittura senza porte nei quali si penetrava salendo per lunghe scale a pioli. La stessa minuscola costituzione villereccia aveva l'isola di Yap e tutto l'arcipelago delle Caroline²⁷ e della medesima indipendenza godevano i villaggi di certe isole adiacenti alla Nuova Guinea.²⁸

Lo spirito di conservazione col quale gli Slavi hanno preservato i caratteri del loro abitato è così forte che ancora nel secolo scorso i villaggi slavi destavano negli osservatori quell'impressione di piccolo stato che gli etnologi trovavano in altri continenti. In Sassonia i villaggi dei Serbi di Lusazia si distinguevano dai villaggi tedeschi anche dall'aspetto esterno: i tedeschi abitavano in fattorie separate da orti e campi. Le case dei Serbi lusaziani invece erano costruite il più vicino possibile tra loro. « Si ama lavorare, seminare e mietere in società – rilevava lo Schmalzer – coi propri vicini e conoscenti... Le abitazioni, la palizzata e il fossato fanno l'impressione di un campo trincerato ». A paragone dell'ordine e del silenzio che regna in un villaggio tedesco, quello lusaziano « ronza come un'arnia, tutti conducono una vita intrecciata con quella degli altri ». Eppure « tutto scorre come su delle rotaie e ciascuno bada ai fatti propri o tutt'al più stuzzica coloro che non appartengono alla loro repubblica ». Ogni villaggio, infatti, è un piccolo stato, « jedes Dorf ist ein kleiner Staat ».²⁹

Certi villaggi russi di settari del governatorato di Orenburg avevano la medesima struttura

¹⁹ Olson R. L., *Clan and Moieties in Native America*, « Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnology », XXXIII, 1933, pp. 361, 364-365, 367.

²⁰ Murdock G. P., *Social Structure*, New York, 7, 1961, p. 74.

²¹ Olson R. L., *op. cit.*, pp. 383, 386; Birket Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 309; Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft*, IV, Berlin, 1935, p. 17.

²² Ratzel Fr., *Völkerkunde*, Leipzig, II, 1890, pp. 440-441.

²³ Frazer J. G., *Atys*, Paris, 1934, p. 208; Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft*, IV, Berlin, 1935, p. 47.

²⁴ Bourlet A., *Les Thay*, « Anthropos », II, 1907, p. 617.

²⁵ Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 113.

²⁶ Junghuhn F., *Die Battaländer auf Sumatra*, II, Berlin, 1847, p. 23.

²⁷ Müller W., *Die Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910*, T. II, Bd. 2, v. Thurnwald R., ZfvWR, LX, 1923, pp. 429-430; stesso, *Gesellschaftsleben der Naturvölker*, in: Adam L. und Trimborn N., *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1957, p. 187.

²⁸ Erdweg M. J., *Die Bewohner der Insel Tumbleo, Berlinhafen, Deutsche Neu-Guinea*, MaGW, XXXII, 1902, pp. 376-377.

²⁹ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, II, 1843, p. 217.

e facevano sull'Ujmovič-Ponomarev la medesima impressione: « Zdešnye sela, každoe v otdeľnosti, izobražajet soboju malen'koe izolirovannoe gosudarstvo », « ogni villaggio di qui, ciascuno per proprio conto, forma un piccolo stato isolato ». ³⁰ « I nostri villaggi erano, in qualche modo, un mondo a sé », scriveva settant'anni fa il Novakovič dei villaggi della Serbia. ³¹ Nel Polesie, dopo la prima guerra mondiale, l'aviazione permise di scoprire villaggi che non erano segnati nelle carte e di cui tutti ignoravano l'esistenza. Gli abitanti non sapevano che vi era stata una grande guerra e che lo zar aveva cessato di regnare sulla Russia. ³² Nei Balcani, all'epoca dell'impero ottomano, certi villaggi erano visitati solo dagli agenti del fisco che riscuotevano il tributo dal capo del villaggio, collettore dell'imposta. Per il resto, a meno di guerre, rivolte e ricorsi all'autorità centrale, erano abbandonati a se stessi. In Russia l'esiguità delle forze di polizia e le grandi distanze lasciavano i villaggi alla mercé di furti, saccheggi e incendi dolosi. ³³ Il villaggio doveva provvedere da sé alla propria sicurezza. Otto o dieci uomini, dai trenta ai quarant'anni, si costituivano in corte giudiziaria e, considerandosi infallibili, pronunciavano sentenze penali, talora di morte, su semplici sospetti, e le eseguivano. ³⁴ Uomini venivano uccisi perché si imbattevano nottetempo nel corteo delle donne che tracciavano con l'aratro un solco di protezione intorno al villaggio contro le epidemie. ³⁵ Si credeva che per far cessare il colera fosse necessario seppellire vivo un uomo. Talora questi seppellimenti avvenivano col consenso di tutti, a sorteggio. ³⁶ Si bruciavano le piante dei piedi ai ladri di cavalli per costringerli a palesare i nomi dei complici, o si tagliava loro una mano e li si lasciava andare. ³⁷ Particolarmente crudele era il modo di inquisire sui sospetti di stregoneria. Chi moriva sotto le percosse e i tormenti veniva sepolto di nascosto. ³⁸ Pubblicazioni ufficiali elencavano non meno di quattordici generi di delitti compiuti per superstizione, dai giudizi di Dio contro le streghe alla profanazione delle tombe. ³⁹ Abbandonati a se stessi, gli esecutori di queste sentenze ricorrevano alle mutilazioni, agli scalpi e alle eviscerazioni che anticamente venivano compiute sui prigionieri di guerra. Era raro che gli autori di questi supplizi venissero puniti. Il più delle volte le autorità non ne venivano nemmeno a conoscenza, o troppo tardi per scoprire i colpevoli. L'omertà generale impediva la raccolta delle testimonianze. All'epoca del servaggio l'aspetto di questi remoti villaggi e la vita che vi si conduceva destavano nell'animo delle classi illuminate della Russia un senso di raccapriccio e di pietà. Eppure, nella loro barbarie, essi conservavano, meglio degli archivi e delle cronache, il cuore della antichità slava. ⁴⁰

In Bosnia il capo del villaggio non aveva diritto di punizione sugli abitanti, ⁴¹ ma in passato

³⁰ Ujmovič-Ponomarev P., *Zemledel'českoe bratstvo kak obyčno-pravovoj institut sektantov*, « Severnyj Vestnik », 9, 1886, p. 7.

³¹ Novakovič St., *op. cit.*, pp. 48-49.

³² Sauzey J. M., *La Pologne par l'image*, Paris, 1932, p. 45.

³³ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. I, Jaroslavl, 1875, p. XXIX.

³⁴ Solov'ev E., *Prestuplenija i nakazanija po ponijatijam krest'jan Povolž'ja*, ZGO OE, XVIII, 2, 1900, p. 281.

³⁵ Bronevskij G. P., *Opachivanie derevni vo vremja epidemii*, EO, XXXIV, 1897, 3, p. 187; Balov A., *Ponedel'ničanie*, « Živst. », XI, 1, 1901, p. 175.

³⁶ Jakuškin E., *op. cit.*, I, p. XXXV, nota 4; EO, 2, 1891, p. 197 e 4, p. 170.

³⁷ EO, 3, 1889, p. 182.

³⁸ Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskogo byta Samarskogo uezda*, EO, XXIV, 1, 1895, p. 31.

³⁹ « Žurnal Ministerstva Justicii », 1897, 1-2, v. EO, XXXII, 1897, pp. 208-209.

⁴⁰ A giustificazione della barbarie dei contadini russi è giusto ricordare che non sono molto lontani i tempi in cui l'inchiesta giudiziaria usava procedimenti altrettanto inumani anche in Europa occidentale dove i giudici « infallibili » non erano dei contadini incolti.

⁴¹ Pavkovič N. F., *Društvene i običajno pravne ustanove*, GZMS NS, XVII, 1962, p. 119.

aveva funzioni giudiziarie e poteva condannare anche alle verghe.⁴² Nella Serbia meridionale sotto il dominio turco, i tribunali di villaggio infliggevano ammende e frustate, pronunziavano sentenze di morte e le mettevano ad esecuzione, per delitti di tradimento o per atti pregiudizievole agli interessi comuni o contrari alla morale.⁴³

Lo Schmalzer rilevava che nei villaggi dei Serbi di Lusazia era « generale l'osservanza delle forme esterne e l'obbedienza alla legge e all'ordine, nonostante tutto lo spirito di contraddizione, la mobilità e la vivacità dei Vendi ». ⁴⁴ La sua descrizione è molto vicina a quella che il Lietard faceva dei villaggi dei Lolo del Yün-nam, con la differenza che i Lolo non obbedivano a leggi statali e esterne, come i Vendi a quelle del regno di Sassonia o di Prussia, ma a norme proprie e non costrittive, come gli stessi Slavi in età più antica. « Il loro villaggio – scrive il Lietard, – è una personalità animata di vita propria e in cui tutti gli elementi restano solidali. Là le tradizioni tengono luogo di legge. In mancanza di un capo, è l'opinione pubblica la grande dirigente... Quando le si va contro, si è puniti secondo la gravità della colpa, e se qualcuno vuole sottrarsi, bisogna che abbandoni il villaggio ». ⁴⁵

Ogni contadino slavo non si trovava bene che nel proprio villaggio. La città era per lui qualche cosa di infernale: « Pan Bóg stworzył wieś, a człowiek miasto », dice il proverbio polacco: il Signore Iddio ha creato il villaggio e l'uomo la città. ⁴⁶ La città è una « sovokupnost' nebratskich sostojanij », secondo la definizione del Fëderov, un cumulo di condizioni non fraterne. ⁴⁷ Il contadino non parlava mai della sua casa o della sua famiglia, ma sempre della sua contrada, cioè della sua « storona » o del suo « kutok ». Questa è l'unica vera comunità alla quale egli sente di appartenere. « My tutejšie », « My zdešnie », « noi siamo di qui », rispondevano i contadini dei dintorni di Grodno all'etnografo che voleva sapere se essi erano russi o polacchi. ⁴⁸ Se nel Polesie si insisteva per farsi dire da loro che lingua parlassero, rispondevano che « parlavano, semplicemente » (po prostu), e si dichiaravano persuasi che tutti i contadini del mondo parlassero « po prostu » come loro. ⁴⁹ In Volinia rifiutavano di dichiarare la loro nazionalità. Poiché per loro russo significava grande-russo ed essi grandi-russi non erano, rispondevano di essere contadini: « My mužiki ». ⁵⁰ Risposte del genere venivano date, del resto, anche da contadini grandi-russi del governatorato di Nižnij Novgorod: « My zdešny », « noi siamo di qui », ⁵¹ o da polacchi che, considerandosi più cattolici che polacchi, chiamavano « polacchi » quelli che un tempo governavano il paese. ⁵² Nella Galizia occidentale autentici contadini polacchi consideravano la Polonia come una nazione straniera: « To jakiś naród zagraniczny ». ⁵³

⁴² Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, pp. 136-137.

⁴³ Filipović M. S., *Le village en Serbie méridionale*, « Proceedings of the XIV-th Intern. Congress of Sociology », Serie B, vol. II, Bucaresti, 1940, p. 43.

⁴⁴ Schmalzer J. E., *op. cit.*, II, p. 217.

⁴⁵ Lietard P., *Au Yun-nam, les Lolo p'o*, in: Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, pp. 113, 115.

⁴⁶ Piątkowska I., *Z życia ludu wiejskiego w ziemie kaliskiej*, « Wisła », III, 1889, p. 773.

⁴⁷ Fedorov N. F., *Filozofija obščego dela*, II, p. 455, cit. da Filippov B., in: « Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver », Firenze, 1964, p. 238.

⁴⁸ Bogdanovič A. F., *Perežitki drevnago mirosozercanija u Belorusov*, Grodno, 1895, v. « Živst. », V, 1895, p. 477; « Wisła », XI, 1897, p. 580; Witort Jan, *Przežitki starożytnego światopoglądu u Białorusinów*, « Lud », II, 1896, p. 210.

⁴⁹ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w pow. mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, p. 488.

⁵⁰ Korobka N., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895, p. 30.

⁵¹ Pokrovskij F., *Obrazcy narodnago govora Nižegorodskoj gubernii*, « Živst. », XX, I, 1911, p. 48.

⁵² Nakoneczny J., *Pojęcia prawne ludu*, « Wisła », XVIII, 1904, p. 359.

⁵³ Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Prace, XI, 1910, p. 117.

Non è l'attaccamento al luogo nativo che può dettare queste risposte, e nemmeno quello a una singola famiglia, ma al villaggio come insieme parentale, al « pleme », dove i rapporti umani sono tutti intrecciati e corrono sempre tra consanguinei e affini, a raggio breve, quasi familiare. Si arriva a considerare forestieri dei vicini che pronunciano certe parole con una differenza di intonazione percepita solo da persone del luogo, o a non sposare ragazze che portano un costume diverso da quello indossato dalle ragazze del proprio villaggio. Il pleme-villaggio si regge di forza propria, per coesione intrinseca. È certamente errato ritenere, come fa il Vukosavljević, che le tribù dinariche fossero l'unione territoriale di più fratrie (bratstva, sebry), senza legami di sangue tra loro.⁵⁴ Sappiamo che le nozze, vietate dentro il bratstvo (sebra), dovevano avvenire dentro la tribù (pleme). In questo modo i diversi bratstva di una tribù si trovavano in una condizione di perpetua alleanza matrimoniale e consideravano il vincolo di affinità col bratstvo delle madri, delle mogli e delle sorelle maritate altrettanto forte quanto il legame agnatizio o di sangue. Ancora alla fine del secolo scorso in Montenegro i matrimoni tra famiglie venivano negoziati in vista di un appoggio politico nelle assemblee e di un'assistenza nei delitti di sangue. Si diceva che bisognava scegliere non la sposa, ma la casata con la quale imparentarsi. L'alleanza matrimoniale tra due bratstva portava per sua natura a un rinnovamento del vincolo cognatizio con matrimoni successivi, anche dove (come in Erzegovina) la tribù non esisteva più e sussisteva solo il bratstvo. Se presso gli Slavi orientali e occidentali l'allentamento dei legami del bratstvo o rod tolse presto ai matrimoni l'antico valore di alleanza, non per questo si cessò di preferirli, giustificando questa antica preferenza con pretesti patrimoniali e di affetto.⁵⁵ La situazione degli Slavi meridionali e di certi gruppi ucraini della Carpazia permette ancora di scorgere nei matrimoni l'antica funzione di connettivo del pleme.

A paragone della forza di questo legame, la territorialità non aveva vera permanenza e durata perché il territorio poteva mutare di frequente e il pleme rimanere il medesimo. Questo nesso cognatizio che legava i bratstva in tribù era, in qualche modo, sostitutivo dello stato di cui rese superflua e tardiva l'istituzione. Quando alla domanda dell'etnografo i contadini rispondevano: noi siamo di qui! — la risposta era del tutto esauriente, sebbene l'etnografo avesse difficoltà ad intenderla.⁵⁶ Nel 1672 il De Camillis credeva di poter giudicare che il costume albanese di essere senza capi fosse « del tutto contrario al comune delle nazioni del mondo ». ⁵⁷ Ma questa è invece la condizione normale della società gentilizia. « L'idea del principato non potrebbe prendere sviluppo, né la tribù la comprenderebbe, essendo tutti i suoi componenti consanguinei e riuniti in fratellanza ». ⁵⁸ I Kući del Montenegro non riconoscevano alcuna autorità statale. La tribù, il bratstvo e, in generale, la parentela servivano loro di difesa. Ogni pleme era separato e aveva interessi contrastanti con quelli di altri

⁵⁴ Vukosavljević Sr. V., *op. cit.*, p. 110.

⁵⁵ Ancora nel secolo scorso in Russia i rod uniti in matrimonio formavano « un'alleanza difensiva » (Smirnov A., *Očerki semejnyh otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskv, 1878, p. 190).

⁵⁶ Struttura gentilizia e organizzazione statale non possono essere simultanee. Il Turkestan ne offre un esempio. Il Turkestan non fu mai uno stato. Era il rod che ne adempiva le funzioni (Vasileva G. P., *Turkmeni Nochurli*, « Sredneaziatskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXI, 1954, p. 176). I Turcomani del litorale del Caspio conoscono solo stirpi e gentes. Non esistono presso di loro persone con privilegi personali, capi o khan. Ogni « aul » vive per proprio conto senza capi (Galkin M. N., *Etnografičeskie materialy po Srednej Azii i Orenburskomu kraju*, ZGO OE, I, 1867, p. 30). Nelle medesime condizioni sono vissuti per secoli i Finni orientali, gli Ugri e gli Uralici.

⁵⁷ Valentini G., *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, 1956, p. 22, nota 11.

⁵⁸ Baldacci G., *L'Albania*, Roma, 1929, p. 162

« plemena ». Il legame più forte era quello del sangue.⁵⁹ Considerando la natura di questo organismo presso i popoli cosiddetti di natura (anacroni), il Mazzarella osservava che « la coesione della gens supera la forza di coesione di ogni altra istituzione politica ». ⁶⁰

I capi erano superflui. Ve n'erano di fatto, se così si può chiamarli, non di diritto. La tribù dei Bratonožići non li eleggeva; acquistavano e esercitavano autorità in forza del prestigio individuale. ⁶¹ Così era anche nella piccola nobiltà polacca al principio del nostro secolo: il capo del villaggio non aveva funzioni speciali e non portava un nome particolare. « La szlachta infatti non riconosceva ufficialmente l'egemonia di nessuno sopra di sé ». ⁶²

Dieci e più secoli prima le cose non stavano diversamente presso gli Obotriti: « Sclavia enim nec regem habuit... usuali quidem locutione causa dignitatis vel reverentie "knese" quemlibet vocare consueverit, hoc est dominus ». Questo « knez » (dal got. « kunnigs », re, principe) era solo un appellativo di rispetto che si dava a qualsiasi persona influente (cuilibet) alla quale però non si intendeva con questo riconoscere nessuna particolare autorità. ⁶³

Secondo Procopio, Slavi e Anti « non erano comandati da un solo uomo » (οὐκ ἄρχονται πρὸς ἄνδρὸς ἑνός), ma « vivevano da tempi antichi in democrazia » (ἐν δημοκρατίᾳ ἐκ παλαιοῦ βιοτεύουσι). ⁶⁴ « Anarchici e discordi » chiama Slavi e Anti Maurizio Strategico (ἀναρχα δὲ καὶ μισάλληλα ὄντα), « nessuno tra loro è disposto a cedere all'altro » (καὶ μηδὲνὸς τῷ ἑτέρῳ παραχωρεῖν βουλομένου). ⁶⁵ Lo pseudo Cesario di Nazianzo li definisce « indipendenti e senza capi », αὐτόνομοι ἀνηγεμόνευτοι. ⁶⁶ « Non hanno re e non obbediscono a un solo uomo », riferiva di loro Ibrāhīm ibn-Ja'kūb. ⁶⁷ « Nullum inter se dominum pati volunt », lasciò scritto Adamo da Brema. ⁶⁸ « Dominus specialiter non presidet ullus », ribadiva Thietmar dei Liutici. ⁶⁹

Capi venivano eletti (riconosciuti e proclamati) in caso di guerra e per la durata dello stato di guerra: « At barbari (Sclavi), ne bellum absque duce committerent, capite opus esse cernentes, creato sibi rege... ». ⁷⁰ Si combatteva allora anche federandosi tra tribù e tribù, pur

⁵⁹ Erdeljanović Jo., *Kući pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907.

⁶⁰ Mazzarella G., *Studi di etnologia giuridica*, Catania, 1909, III, p. 221.

⁶¹ Erdeljanović Jo., *Bratonižići pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VI, 1, 1909, p. 517.

⁶² « Szlachta bowiem nie uznawała oficjalnie niczyej hegemoniji nad sobą », Sadkowski O., *Szlachta drobna w powiatach płońskim i plockim*, « Wista », XVII, 1903, p. 677.

⁶³ *Vita altera Kanuti ducis*, *Lectio*, V, MGH SS, XXIX, Hannover, 1892, p. 14. In Serbia e in Croazia si dava ancora al principio del nostro secolo il titolo di « knez » al capo del villaggio, elettivo e revocabile. Questo onorifico attributo è simile a quello antico indiano e indoeuropeo di « raja » (lat. rex) col quale in lingua franca assamese veniva pomposamente chiamato il capo del villaggio di Apa-Tani, nell'Alto Assam, che non fu in grado di farsi obbedire dagli abitanti e di procurare un alloggio temporaneo a Fürer-Haimendorf, con grave disagio del viaggiatore (Fürer-Haimendorf Chr., *Glückliche Barbaren*, Wiesbaden, 1956, pp. 49, 65, 71, 85). Osservando assiduamente la vita degli Irochesi, padre Lafitau si era accorto nel XVIII secolo della precaria autorità dei capi: « Il ne semble pas qu'ils (les chefs) ayent aucune voye de coaction pour se faire obéir en cas de résistance » (Lafitau P., *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, 1724, I, p. 473). Presso i Tiv della Nigeria i capi non detenevano poteri esecutivi e non potevano prendere decisioni in proprio. I Birmani erano una società di eguali (Mead M., *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Unesco, 1959, pp. 34, 116). In generale, il capo è obbedito quando i suoi ordini sono conformi alle tradizioni. Egli presiede le adunanze, ma non le comanda, nemmeno dove il feudalismo (indù o cinese) tende a trasformarlo in un funzionario del potere centrale.

⁶⁴ Procopio, *Guerra dei Goti*, Roma, 1896, III, 14, p. 292 ss.

⁶⁵ Maurikios, XI, 5, testo in: Niederle L., *op. cit.*, I, 1, pp. 29, 30.

⁶⁶ Migne, PG, XXXVIII, 986, Dialogas, 110, in: Niederle L., *Peiskers Neue Gründungen der slavischen Altertumskunde*, « Arch. f. slav. Philol. », XXI, 4, 1910, p. 579.

⁶⁷ Niederle L., *Peiskers Gründungen*, c.s. p. 585 e *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, 1926, II, p. 180.

⁶⁸ Adamus Bremensis, *Descriptio insularum aquilonis*, XVIII, 225, Migne CXLVI, 16, p. 634.

⁶⁹ Thietmar, *Chronicon*, MGH SS, III, Hannover, 1839, VI, 18, p. 812.

⁷⁰ *Ex Saxonis gestis Danorum*, MGH SS, XXIX, Hannover, 1892, III, p. 47.

tenendosi le milizie di bratstvo o di pleme separate (Montenegro). Trascorso lo stato di emergenza, si ritornava all'abituale anarchia.⁷¹ Non importa qui stabilire la data in cui l'imposizione di tributi o di decime, la richiesta di ostaggi e il vassallaggio investirono i singoli capi slavi di poteri esecutivi, dapprima temporanei e poi duraturi, fino all'instaurazione di principati. Essenziale è che « ab antiquo » (ἐκ παλαιῶν come dice Procopio) questi capi non esistessero che a titolo onorifico. I testi di storici bizantini, di viaggiatori arabi e di cronisti tedeschi sull'« anarchia » degli Slavi vanno dal VI all'XI secolo, e sono concordi e lapidari.

In origine, dunque, e in condizioni normali, il potere esecutivo era esercitato dalle assemblee. Non si intraprendeva nulla senza il consenso di tutti. Le assemblee di grande-famiglia, di vicinato (sjabry) e di tribù (pleme-villaggio) deliberavano con una votazione di tutti i presenti. Quelle dei sjabry o di vicinato si riunirono sempre più raramente e solo per regolare la partizione o l'assegnazione delle terre. Esistevano ancora tra i settari del governatorato di Orenburg.⁷² In Serbia furono abolite dallo zar Dušan: « sebrova sobora da ne budet ». ⁷³ I sjabry conservarono per tradizione l'obbligo dell'aiuto reciproco e delle festività religiose comuni e qua e là si trasformarono in confraternite religiose. Per il resto, salvo riunioni preparatorie, i loro poteri e diritti erano rappresentati e garantiti pubblicamente nelle assemblee di pleme. Le assemblee invece di grande-famiglia e di pleme dibattevano questioni concrete e si conservarono fino ai nostri giorni.

Non abbiamo notizia sui modi e le circostanze del voto. Il più delle volte non era necessario ricorrervi poiché il parere dei partecipanti si manifestava nel corso della discussione e in assemblee relativamente piccole il conteggio degli oppositori poteva essere fatto a occhio. La proposta che non sollevava contrasti si considerava approvata senza votazione.

La maggior parte delle riunioni aveva dunque carattere pacifico e consultivo. Il ricorso al voto aveva luogo quando era evidente che una proposta importante non raccoglieva il consenso generale. Così in certe regioni della Serbia il capo-famiglia che si ritirava dal suo ufficio per limiti di età, designava il suo successore. Si procedeva a votazione solo se la designazione non era approvata da tutti i familiari.⁷⁴ All'elezione del capo-famiglia si ricorreva anche tra gli Ucraini della Slovacchia orientale quando il candidato alla successione non era il membro più anziano della famiglia. In tal caso la scelta del nuovo capo doveva avvenire col consenso di tutti.⁷⁵

Il consenso generale per l'elezione del capo-famiglia era richiesta anche in Russia, nel governatorato di Kazan'.⁷⁶ Questa « antica usanza » dell'unanimità dei membri del consiglio di famiglia era particolarmente bene conservata in Bulgaria: se un solo membro si opponeva, la deliberazione non era valida.⁷⁷ Il Bogišić registra la regola dell'unanimità a Ljeskovac e

⁷¹ Villaggi e tribù si alleavano in formazioni temporanee di difesa in tutte le civiltà villerecce. La federazione dei Lolo coalizzò a un dato momento 72 tribù contro i cinesi. Famosa rimase nella storia la Lega degli Irochesi che si alleò validamente con un invasore contro l'altro. In Eurasia i clan degli Ostjaki del Vasjugan, e anche dei Samojedi, ebbero « sovrani », anche stranieri, e diedero non poco filo da torcere alle truppe russe, come, del resto, i Mordvini. Unioni del genere si condensavano e si disperdevano come nubi nel cielo.

⁷² Ujmovič-Ponomarev, *op. cit.*

⁷³ Šicharev M. S., *op. cit.*, pp. 121, 132.

⁷⁴ Bogišić B., *Pravni običaji u Slovena*, Zagreb, 1867, p. 32, nota 1.

⁷⁵ Nahodil O., *Die Ueberreste der Grossfamilie bei den Ukrainern in der Ostslowakei*, Sonderab. aus « Ztschr. f. Slawistik », III, 1, 1958, p. 93.

⁷⁶ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija u krest'jan*, SPb, 1888, p. 31, nota 1.

⁷⁷ Grabowski Br., *Zadruga u Słowian południowych i w Czechach*, « Wiśta », III, 1889, p. 41.

a Konavli, e quella della maggioranza in tre località.⁷⁸ A maggioranza veniva eletto il capo-famiglia anche nell'Omolje.⁷⁹ In Russia, nei governatorati di Mosca e di Vladimir vi era unanimità nella maggior parte dei casi e maggioranza se non si riusciva a raggiungere l'unanimità.⁸⁰ Secondo il Kadlec le deliberazioni del consiglio della grande-famiglia slava erano prese « generalmente all'unanimità » e in certi casi l'unanimità era richiesta.⁸¹

Uno di questi casi era l'espulsione dalla comunità familiare di uno dei suoi membri. A Imljani, in Bosnia, un padre capo-famiglia non poteva procedere a tale espulsione senza il consenso di tutti gli uomini.⁸² Quando invece in Belorussia un figlio chiedeva di essere separato dalla famiglia, il padre non poteva opporsi se tutti erano d'accordo, « raz vse soglasny ». ⁸³ In questo frangente l'unanimità dei familiari soverchiava il volere paterno.

Gli eventi che richiedevano l'unanimità dei consensi riguardavano soprattutto le variazioni patrimoniali. Le espulsioni e le separazioni rientravano in questa categoria. Nelle grandi-famiglie (poco numerose) del governatorato di Novgorod e nella Visočka Nahija per poter vendere o acquistare terreni era necessario il consenso di tutti i membri della famiglia, « soglasie vseh členov sem'i », o l'approvazione di tutti gli zadrugari adulti, « s odobrenjem svih odraslih zadrugara ». ⁸⁴ Nelle antiche Gramoty di Pskov e di Novgorod sono innumerevoli gli atti di donazione e i legati a favore di chiese e conventi che portano la clausola dell'esplicita approvazione di tutti i familiari, figli compresi. In Slavonia l'opposizione del singolo era sufficiente a impedire una vendita di terra: « ako ma jeden necé, ne vridi ništa », se uno solo non vuole, non se ne fa nulla.⁸⁵ In Bulgaria chiunque poteva opporsi a una vendita di terre, anche le donne, e perfino le ragazze, sebbene di solito le ragazze non facessero parte del consiglio: « Nepokretnine se teško prodaju, jer se mogu oprijeti same žene », ⁸⁶ circostanza particolarmente significativa perché dimostra l'esistenza di un antico diritto femminile alla proprietà dei terreni.

Presso i dissidenti dei dintorni sud-orientali di Orenburg e di parte del governatorato di Samara (« durmanovcy »), tutte le deliberazioni del consiglio di famiglia erano prese all'unanimità (dela rešajutsja po edinoglasnomu zaključeniju). L'uguaglianza di tutti i membri dell'assemblea, comprese le donne, era considerata « necessaria e assoluta ». ⁸⁷

Un altro frangente in cui era richiesto il consenso di tutti i membri di diritto del consiglio di famiglia era quello dello scioglimento della stessa comunità familiare. In Lituania, ai confini della Curlandia, dove fino alla fine del secolo scorso sopravvivevano ancora grandi-famiglie, la dissoluzione della famiglia e la partizione dei beni poteva aver luogo « tylko za

⁷⁸ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, pp. 78, 79.

⁷⁹ Milosavljević G. M., *Srpski nar. običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 280.

⁸⁰ Srag I., *Krest'janske sudy Vladimirskoj i Moskovskoj gubernii*, « Jurid. Vestnik », 1877, 3-10, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. II, Jaroslavl', 1896, p. 45.

⁸¹ Kadlec K., *Rodinný nedíl čili zádruba v právu slovanském*, Praha, 1898, p. 26.

⁸² Pavković N. F., *Društvene i običajno-pravne ustanove*, GZMS NS, XVII, 1962, p. 136.

⁸³ Dvornar-Zapol'skij M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii*, EO, XXXII, 1, 1897, p. 100.

⁸⁴ D. I., *Zametki v krest'janskoj sem'e Novgorodskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 261; Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nahiji*, SeZb, XXVII, 1949, p. 86.

⁸⁵ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, IV, 1899, p. 63.

⁸⁶ Bogišić B., *Zbornik*, p. 396.

⁸⁷ Ujmovič-Ponomarev P., *op. cit.*, p. 10.

zgodą wszystkich pełnoletnich mężczyzn», « solo col consenso di tutti gli uomini adulti ». ⁸⁸ Preoccupato del danno che recava all'economia nazionale la frequenza delle dissoluzioni delle unità familiari dopo l'abolizione del servaggio, il Priloženie del Senato russo del 1878 (N. 3345, art. 51, n. 7) riconobbe la validità di questa consuetudine popolare e ne impose l'osservanza: se un solo membro della comunità familiare si opponeva allo scioglimento, il « prigovor » non poteva andare in vigore. ⁸⁹ La regola era codificata nella legislazione statale anche in Croazia. ⁹⁰

Un altro caso in cui si richiedeva l'unanimità dei consensi in Montenegro, in Serbia, in Croazia e in Bulgaria, era quello dell'ammissione di un estraneo al godimento di qualche diritto nel villaggio. Nella Poglizza il pascolo del « selo » non poteva essere concesso in uso a forestieri senza il consenso di tutto il villaggio: « ... valja da bude upitano sve selo. Koje ako pristane, dobro, ako ne, ništa ». ⁹¹ A maggior ragione tale unanimità era necessaria quando si trattava di ammettere addirittura un forestiero alla comunità del villaggio, e la regola era osservata con particolare rigore dove era meglio conservata l'organizzazione tribale. ⁹² In Bulgaria i deliberati dell'assemblea erano notificati con una formula che diceva: Annuncio che tutta la nostra comunità, unanimemente, grandi e piccoli... ⁹³ In certe comunità del governatorato di Rjazan' per la partizione delle terre si richiedeva una forte maggioranza e, possibilmente, l'unanimità. Raggiunta l'unanimità, tutti si inginocchiavano e pregavano. ⁹⁴ Quando in Bulgaria si pronunciava la maledizione (anafema) sull'autore di un delitto, conosciuto o no, tutti dovevano pronunciarla perché si credeva che sarebbe ricaduta su colui che non la pronunciava. ⁹⁵

Secondo il Vladimirskij-Budanov, il proverbio russo: « Na odnom več, da ne odni reči » (la riunione è una sola, ma i pareri molti) esprime l'esigenza dell'unanimità: « trebovanie edinoglasija ». ⁹⁶ In certe comunità dei governatorati di Tula e di Simbirsk che procedevano a un'assegnazione e redistribuzione periodica dei terreni coltivabili alle singole famiglie, l'unanimità era necessaria (neobchodimaja) nella partizione delle terre. ⁹⁷

Nel Tatra chiunque poteva indire la riunione della comunità (gromada). Chi lo faceva senza fondato motivo, perdeva per sempre il diritto di convocarla. La seduta aveva luogo prima di mezzanotte. L'attore dell'iniziativa esponeva la questione e tutti prendevano la parola, a cominciare dai più giovani. Alla fine si proponeva una deliberazione che veniva formulata in poche parole, « e allora nessuno più si opponeva ad essa », ... i nikt przeciwko niej nie stoi. ⁹⁸ Tra

⁸⁸ Witort Jan, *Litewska wspólnota rodzinna*, « Wisła », IX, 1, 1895, p. 6; stesso, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, 1897, p. 196.

⁸⁹ N., *Popytka perechoda ot učastkovago zemlevladienija k obščinnomu*, « Russkaja Mysl », 1898, 2, in: Jakuškin E., *op. cit.*, T. IV, p. 304.

⁹⁰ Kadlec K., *op. cit.*, p. 20, nota 2.

⁹¹ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 309.

⁹² Sicharev M. S., *op. cit.*, p. 103.

⁹³ Nel testo russo del Markov: « Izveščajem čto vsja obščina naša edinodušno, malje i velikie... » (Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « Slav. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXII, 1960, p. 53).

⁹⁴ Zlatovratskij N. N., *Pustynskaja obščina Rjazanskoj gub.*, « Sbornik dlja izučenija sel'skoj pozemel'noj obščiny », SPb, 1880, 1, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, III, p. 200.

⁹⁵ Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « Slav. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXII, 1960, p. 77.

⁹⁶ Vladimirskij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, p. 95.

⁹⁷ Borisov V. M., *Torchovskaja obščina Tul'skoj gub.*, in: Jakuškin E., *op. cit.*, T. III, p. 255; Krasovskij V. E., *Undorovskaja obščina Simbirskoj gub.*, *ibid.*, p. 258.

⁹⁸ Jastrzębowski Szcz., *Poszukiwania*, « Wisła », V, 1891, p. 428.

Tarnów e Rzeszów, nelle votazioni su questioni importanti della « gromada » e di altre assemblee popolari, « non bastava la maggioranza, ma era indispensabile l'unanimità ». ⁹⁹ Nell'assemblea di villaggio (zbor) della Leskovačka Morava può accadere che su cento capi-famiglia presenti, due o tre siano contrari a una certa deliberazione, anche se non la criticano apertamente. In questo caso l'assemblea si scioglie (zbor se tada razbije) senza avere deliberato nulla. È raro che l'opposizione di questi due o tre resti isolata e che l'assemblea non ne tenga conto. ¹⁰⁰

Ai consigli di famiglia partecipavano sovente anche le donne. Poiché il lavoro dei campi non poteva venire eseguito senza il loro concorso, « le donne hanno accesso a voto nel consiglio di famiglia per quanto concerne il lavoro dei campi ». ¹⁰¹ Delle diciassette risposte ottenute dal Bogišić al suo questionario sulla partecipazione delle donne ai consigli di famiglia, otto sono positive, quattro incerte e tre negative. Le incerte specificano che le donne sono ammesse alle assemblee, ma non di diritto, o di diritto solo le padrone di casa, o anche le altre, ma solo con voto consultivo. ¹⁰² In Russia, nelle comunità di villaggio, le vedove assegnatarie di terre o tutrici di orfani assegnatari, e le mogli di mariti assenti, non potevano essere escluse dalle assemblee del « mir », né si poteva negare loro il diritto di prendere la parola e di essere ascoltate. ¹⁰³ In Serbocroazia la presenza e l'influenza delle donne sulle assemblee è attestata dal Pavlović e dal Karanović. ¹⁰⁴ In certe località della Bosnia le donne anziane partecipano ai consigli di famiglia ed esprimono il loro avviso che viene adottato se si dimostra buono. ¹⁰⁵ L'esclusione delle donne dalle assemblee, dove esiste, deve essere considerato recente perché anticamente in Serbia e in Russia la donna era in questo diritto interamente equiparata agli uomini. ¹⁰⁶ Le grandi-famiglie zyrjana e georgiana, che presentano le maggiori analogie con quella slava, ammettono di diritto le donne alle sedute del consiglio. ¹⁰⁷

Dagli esempi citati si può vedere come la norma della unanimità, facile a osservarsi nelle piccole comunità familiari, regolava le votazioni anche delle assemblee più ampie di tutta la comunità, e questo fin da epoca antica, a giudicare dallo Statuto della Poglizza del XV secolo. I « Policani » infatti deliberavano « svi edin'o » (23a, 19, p. 37), cioè « una », « adunati »; ¹⁰⁸ « kupno i dogoverno » (30, 25, p. 42) o « svi edin'no i skladno » (55a, 91, p. 62), cioè « concorditer, unanimiter » (Jagić; in Pavich: übereinstimmend, einhellig); « svi skupa i jednoglasno », tutti insieme e all'unanimità (Statuto, Dodatak, p. 130). Queste locu-

⁹⁹ « Przy głosowaniu na obradach gromadzkich i zebraniach ludowych... nie wystarczała większość głosów, niezbędna była jednogodność » (Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., T. XI, 1910, p. 118.

¹⁰⁰ Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1950, p. 176.

¹⁰¹ Bogišić B., *Zbornik*, p. 76.

¹⁰² Bogišić B., *Zbornik*, pp. 50, 51, 74-76.

¹⁰³ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. II, p. 145, T. IV, pp. 115, 250-251, 256, 300, 350, 413-415, 515, ecc., T. IV, pp. 77, 95, 180.

¹⁰⁴ Pavlović Ju., *Kolubara i Podgorina*, SeZb, IV, 1907, pp. 503-506; stesso, *Antropogeografija Valjavske*, SeZb, XVIII, 1912, p. 632; Karanović M., *Pounje u Bosanskoj krajini*, SeZb, XXXV, 1925, p. 390.

¹⁰⁵ Pavković N. F., *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁶ Jireček C., *La civilisation serbe au Moyen âge*, Paris, 1920, p. 84; Vladimirskij-Budanov M. F., *op. cit.*, p. 367; Pokrovskij M. N., *Russkaja istorija*, Moskva, S.D. T.I., p. 53; Kosven M. O., *Matriarchat*, Moskva, 1948, pp. 76 e 77.

¹⁰⁷ Boľšakov A. M., *Obščina u Zyrjan*, « Živst. », XV, 1906, pp. 26-27; Abazadze N. L., EO, III, 1889, pp. 13-28; Charadze R. L., *Problema gruzinskoj semejnoj obščiny v literature XIX v.*, « Sovetn. », 1954, 1, pp. 132-142.

¹⁰⁸ Testo di Fr. Jagić, *Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, Pars I, vol. IV, *Statuta lingua croatica conscripta*, Zagreb, 1890; testo tedesco dello Statuto della Poglizza in: Pavich A., Matić T. i Rešetar M., *Statut der Poljica*, WMaBH, XII, 1912, pp. 324-403.

zioni ricorrono diciassette volte nello Statuto e negli altri atti della Poglizza.¹⁰⁹ In certe deliberazioni lo Statuto presenta la circostanza dell'unanimità con parole solenni che adombrano (pare) la mortificazione di coloro che per il bene comune avevano rinunciato ad opporsi al volere dei più: « concordi (unanimità) e uniti hanno deciso... per la concordia e la pace e la fraternità e l'unità, come era stato finora... (« skladno i edin'no učiniše... da priaše na sklad u na mir i bractvo i edinstvo » art. 88, 118, in Jagić, p. 93). Da una deliberazione del 6 agosto 1576 in cui « skladno i edinno » si stabilisce di vietare la formazione nella Poglizza di leghe e partiti (lige ali parte) per evitare scandali, turbamenti e discordie (msterbe smetu razvrhu) si intravede che ormai sullo scorcio del XVI secolo l'antica unanimità diveniva di difficile conseguimento senza accordi preparatori fuori delle assemblee.

L'unico articolo dello Statuto della Poglizza che parla di una maggioranza (veći dio) è il 96 (Jagić, p. 99), ma anche in quella circostanza la deliberazione viene presa « opčeno », communiter, cioè all'unanimità.¹¹⁰ Questo può solo significare che la minoranza non solo ha desistito, ma ha votato con la maggioranza. Il confluire della minoranza nella maggioranza è un procedimento che può essere ricostruito e documentato. Nei suoi studi preparatori per il *Taras Bulba*, Gogol' lo ha incontrato e lo ha introdotto nel romanzo: quando nel III capitolo i cosacchi depongono il capo-convoglio Dovbič, si formano tre fazioni: una per Borodovjy, una per Kidrjaga e la terza per Šil. Prevale la fazione di Kidrjaga. Due cosacchi afferrano Kidrjaga per le braccia e lo trascinano davanti all'assemblea: « — E allora, signori — dissero a gran voce a tutti i compagni i due che lo avevano condotto — siete d'accordo che questo cosacco sia il nostro capo? — Tutti d'accordo! — gridò la folla, e il grido risuonò a lungo sul campo ». Il dibattito deve essere durato fino a che le due altre fazioni si furono adeguate alla terza.

Quando in un'assemblea bulgara si verificava un'opposizione, tutti cercavano di persuadere l'oppositore ad arrendersi e lo pregavano di desistere. Se si ostinava, si chiamavano donne, bambini e parenti in aiuto. Era raro che l'oppositore resistesse a una tale pressione.¹¹¹ Il ricorso a questi mezzi dimostra quanto necessario fosse giudicato il consenso di tutti. In Bosnia, a Popovo Polje, « era raro che la minoranza rimanesse irremovibile e ostinata nella sua posizione », si può dire mai. Anche contro il suo volere, essa si sottometteva e accettava di decidere con la maggioranza (i pristala kako većina odluči). Era vergogna non prestare ascolto alla gente, « sramota je bilo ne poslušati ljude ». ¹¹² In Albania « chi non accede al parere della maggioranza si inimica la comunità ». ¹¹³

Il Grekov traduce le espressioni croate dello Statuto della Poglizza, indicative dell'unanimità, correttamente col russo « sovokupno », « soglasno », « edinodušno », ma pensa che si tratti « solo di una formula » (eto tol'ko formula) per significare l'accettazione di una certa decisione obbligatoriamente per tutti, « cosa tra le più ordinarie e diffuse presso tutte le nazioni dove si sono conservate tali assemblee ». Il Grekov immagina, cioè, che nella Poglizza, come nelle assemblee dell'Europa occidentale, la minoranza fosse tenuta a riconoscere valida la deliberazione che aveva ottenuto la maggioranza dei suffragi, e che questo e non

¹⁰⁹ Nello Statuto di Castua: « zato svi skupno jesu po balotacione odlučili », tutti insieme per votazione decisero (*Statut kastavski*, v. fr. Rački, *Monumenta*, IV, 1647-1652, pp. 202-203).

¹¹⁰ A giudicare dall'art. 25: « svi opčeno zaedno » e dall'art. 58: « ...i dogovorili se opčeno zaedno ».

¹¹¹ Grabowski Br., *op. cit.*, p. 41.

¹¹² Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 139.

¹¹³ Valentini G., *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, 1956, pp. 22 nota 11, e 30.

altro significhino certe caratteristiche espressioni dello Statuto.¹¹⁴ Ma non è affatto così. Quelle espressioni non sono « formule », ma termini pieni di concreto significato giuridico: bisognava che la deliberazione venisse presa all'unanimità, e il dibattito non cessava fino a che ogni opposizione non fosse stata ridotta al silenzio e indotta a votare coi più. La norma era inderogabile. Solo a questa condizione la deliberazione diveniva esecutiva. Lo Statuto registra solo le deliberazioni prese in queste condizioni, e non parla, naturalmente, delle sedute che venivano tolte senza che si fosse giunti ad un accordo. Ma questi casi non dovevano essere rari poiché vi erano opposizioni su materie di principio (e ne abbiamo già visto dei casi nelle vendite di terre o nell'ammissione alla comunità di membri estranei) in cui si riconosceva a chiunque il diritto di dissentire senza essere disapprovato e dover subire pressioni. Nelle società gentilizie, del resto, il giudizio non è che un arbitrato. Le parti restano libere di non accettare la sentenza. Nelle tribù cosiddette dinariche il diritto di opposizione era considerato inviolabile quando l'assemblea di tribù discuteva di affari penali, per esempio, di vendetta del sangue. La vendetta era un affare del bratstvo (sebra) e non della tribù (pleme). Il più delle volte l'assemblea di tribù (skupština) si scioglieva senza avere deliberato nulla. Se la skupština avesse deciso contro i voleri del bratstvo, non sarebbe stata obbedita, e il capo del pleme (starosta), che non disponeva di poteri esecutivi, doveva attendere un'altra occasione per tentare di ottenere il consenso generale. Poteva accadere che il mancato adeguamento della minoranza portasse alla lunga turbamento e danno alla comunità e che, infine, il conflitto si risolvesse secondo il volere della maggioranza, ma questo non avveniva e non poteva avvenire nell'assemblea, dove solo l'unanimità avrebbe reso esecutive le deliberazioni, ma fuori di essa, e con mezzi di sopraffazione e di violenza. La famiglia, la parentela (porodica) o il bratstvo riottoso veniva bandito dalla tribù, le sue case incendiate e il suo bestiame abbattuto e mangiato. Il Njegoš nella sua opera « Car Šćepan Mali » riferisce come in tali circostanze fu scannato il bestiame dei vladiki Sava e Vasili.¹¹⁵ È il cosiddetto « zapljenjivanje », cioè il saccheggio per punizione.¹¹⁶

L'esigenza dell'unanimità e i mezzi di pressione o di coercizione per raggiungerla sono molto antichi perché il saccheggio punitivo era in uso fin dal X secolo presso gli Slavi occidentali del Baltico. Il Thietmar racconta dei Liutici: « Hiis autem qui communiter Liutici vocantur, dominus specialiter non presidet ullus. Unanimi consilio ad placitum suimet necessaria discucientes in rebus efficiendis omnes concordant. Si quis vero ex comprovincialibus in placito hiis contradicit, fustibus verberatur, et si forinsecus palam resistit, aut omnia incendio ac depredatione perdit, aut in eorum presentia per qualitate sua pecuniae persolvit quantitatem debitae ».¹¹⁷

Anche presso i Liutici il capo era privo di poteri esecutivi e vigeva la regola dell'unanimità che il Thietmar definisce con le medesime espressioni dello Statuto della Poglizza (Unanimi consilio... omnes concordant). I membri stessi dell'assemblea riducevano alla ragione l'oppositore con percosse. Per quanto estorto, il consenso così ottenuto serviva a raggiungere l'unanimità, la quale obbligava anche colui che vi era stato coatto. Una pubblica opposizione fuori dell'assemblea (si palam resistit) era punita, come in Montenegro, con

¹¹⁴ Grekov B. D., *Polica, opyt izučenija obščestvennyh otnošenii v Police v XV-XVII vv.*, Moskva, 1951, pp. 119, 146, 151-152, 216, 218, 276, 292.

¹¹⁵ Vukosavljević Sr. V., *op. cit.*, pp. 53, 54, 110.

¹¹⁶ Sicharev M. S., *op. cit.*, p. 179.

¹¹⁷ Thietmar, *Chronicon*, MGH SS, III, Hannover, 1839, VI, 18, p. 812.

incendi e saccheggi. La medesima punizione di incendio dei beni e, inoltre, di esilio, era inflitta a chi mancava a certi doveri di ospitalità, ma anche in questo caso la sua irrogazione ed esecuzione richiedeva il consenso di tutti: « Si quis vero, quod rarissimum est, peregrinum hospitio removisse deprehensus fuerit, huius domum et facultates incendio consumere licitum est, atque in id omnium vota pariter conspirant, illum inglorium, illum vilem et ab omnibus exsiliandum dicentes, qui hospiti panem negare non timuisse ». ¹¹⁸

Secondo Ibn Rusta, prima di Vladimiro, i principi slavi erano giudici, non legislatori. Il diritto non era scritto, ma solo consuetudinario. ¹¹⁹ Il diritto pubblico non è, presso gli Slavi, che un aspetto collettivo del diritto privato: il soggetto non può essere soverchiato, o soverchiato di fatto, non di diritto. ¹²⁰ Per i Lettoni di Curlandia ogni legge è arbitraria, sebbene la osservino. Accolgono con giubilo chi torna dalla prigione. ¹²¹

I procedimenti deliberati dalle assemblee erano tuttavia subiti senza sentimenti di rivolta, e non vi era ricorso contro di essi. I villaggi serbi, per esempio, non riconoscevano nessuna autorità esterna e non tolleravano da parte dello stato inframmettenze, imposizioni o ingiustizie, e piuttosto che subirle, non solo contadini, ma preti e proprietari si davano al brigantaggio. ¹²²

Per l'esistenza ordinata della società non occorreva gendarmeria. La vita scorreva sulle guide di antichissime tradizioni. La voce slava-comune « zakon » per dire « legge », è in relazione con « kon », col russo « načat' », cominciare e « iskon », da tempi immemorabili. In bulgaro « zakon » significa nel tempo stesso legge, consuetudine e religione. Ma per essere seguito e obbedito, il capo (dove esisteva) non doveva chiedere o comandare nulla che fosse estraneo alla tradizione stessa. I suoi compiti erano di regolare i conti col pascià, vigilare sui campi e sui confini e prendersi cura delle vedove e degli orfani bisognosi di aiuto. ¹²³ In tutti questi casi, il capo doveva seguire il « kánon », come si dice nei dintorni di Ohrida e di Debar, e « kánon » (canone) non significa solo costume, ma anche « accordo generale in questioni di giustizia e di morale ». ¹²⁴ La scelta di questo termine ecumenico per indicare l'accordo della comunità sui principi della convivenza definisce la validità universale e l'invariabilità dei precetti (canoni conciliari) e nello stesso tempo il consenso di tutti (unanimità) sulla loro convenienza. ¹²⁵

Questi valori avvicinano il significato serbo di « canone » a quello russo di « mir ».

Di « mir » il Dal' dà in russo i seguenti significati: otsutstvie ssory, vraždy, nesoglasija, vojny (assenza di litigio, di inimicizia, di disaccordo, di guerra), lad (accordo), soglasie (concordia), edinodušie (unanimità), prijazn' (affezione), družba (amicizia), dobroželatel'stvo (benevolenza), tišina (calma), pokoj (pace), spokojstvie (tranquillità).

Una seconda serie di significati si raggruppa intorno a « mir » come mondo: vseselennaja

¹¹⁸ *Helmoldi chronica Slavorum*, MGH SS, XXI, Hannover, 1896, I, 82, p. 75.

¹¹⁹ Kadlec K., « Archiv f. slav. Philologie », XXXVI, 1915, p. 289.

¹²⁰ Hilckman A., *Feliks Koneczny und die Wissenschaft von den Kulturen*, Jahrbuch für das Bistum Mainz, « Festschr. A. Stöhr », 1950, p. 213.

¹²¹ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 166.

¹²² Janković D., *Les baïduks en Serbie*, « Proceedings of the XIV-th Intern. Congress of Sociology », Serie B, Vol. II, Bucaresti, 1940, pp. 86, 88.

¹²³ Mićović Lj., *op. cit.*, pp. 136-137.

¹²⁴ Filipović M. S., *Le village en Serbie méridionale*, p. 44.

¹²⁵ « United by reciprocal relationships and bound by a common culture, the member of a community form a "ingroup" characterized by internal peace, law, order, and cooperative effort » (Murdock G. P., *Social Structure*, p. 83).

(ecumene), naša zemlja (la nostra terra), zemnyj šar (la sfera terrestre), svet (mondo), vse ljudi (tutti gli uomini), rod človečeskij (il genere umano), občina (comunità), občestvo krest'jan (comunità contadina), schodka (riunione).

Ciò che colpisce nei significati di « mir » è il concetto civile di pace. Il « mir » non è la cessazione di uno stato di belligeranza, ma la conciliazione di un disaccordo che riguarda la condizione interna di una comunità, non le sue relazioni con un'altra comunità. Inoltre l'accordo deve verificarsi in seno a una riunione o a un'assemblea (sinonimie con « obščina » e « schodka ») e raccogliere l'approvazione di tutti. Questi requisiti sono necessari.¹²⁶

Non si commette errore se si ritiene che alla base del concetto di « mir » (o di « kánon ») in Serbia si trovi quello di unanimità (soglasie, edinodušie) la quale non può verificarsi che in seno a un'assemblea: vi è « mir » quando vi è accordo di tutta la comunità su dei fondamenti di costume e di diritto. La necessità di un tale accordo proviene dalla particolare condizione in cui vive una società senza capi. Di qui lo sviluppo del secondo gruppo di significati di « mir » come universalità. Questo « junctim » tra pace e comunità, e la condizione che la pace ottenga l'approvazione di tutti, sono infatti i valori che la parola « mir » ha solo nello slavo e non in altre lingue indoeuropee. Si deve inoltre rilevare che il duplice significato di « mir » come pace e come mondo non è solo russo, ma anche ceco, polacco e serbo, sebbene il Vuk dichiara di avere udito « mir » come mondo solo presso i Paštrovići, e solo da preti e monaci.¹²⁷

Un proverbio russo del Dal' dice: « Mir ne sud'ja byli b svatov'ja (otstojat) », cioè « l'assemblea non ti condannerà se gli "svati" ti assisteranno » (la parentesi esplicativa è dello stesso Dal'). L'intervento degli « svati » (cognati, affini) impedirà all'assemblea di esercitare sull'oppositore la pressione necessaria per raggiungere l'unanimità, e con ciò la validità della deliberazione di condanna. Di qualcuno che non è in grado di farsi valere, si dice in Polonia: « Nie ma miru u ludzi », non ha « mir » presso la gente, e per « mir » i lessicologi intendono qui diritto di cittadinanza, autorità, onore.¹²⁸ Ma si tratta di un traslato perché « mir » non ha in nessuna lingua slava valore di cittadinanza o di onore, e non può averlo etimologicamente. D'altra parte la « cittadinanza » è una condizione obiettiva e non dipendente dalla considerazione altrui (u ludzi). Nella locuzione polacca « mir » significa di nuovo « gente ». Si dice di qualcuno che non ha « mir » per dire che non ha gente che lo assiste, non ha alleati nelle assemblee, cioè, non ha seguito, « ni brata ni swata », né fratello, né cognato, come dice un altro proverbio polacco. Di questo tale il sanscrito direbbe che è « mitra-bandhuhina », cioè « destitute of friends or relations ». ¹²⁹ Al « mir » slavo corrisponde l'antico lituano « mieras », pace, e l'antico indiano « mitrás », amico. « Mir » come comunità contadina è solo russo, e vi è stato certo uno sviluppo di significati dall'indoeuropeo allo slavo, ma non nel russo da « mir » pace a « mir » comunità, come ritiene il Vasmer (ReW) perché « mir » non avrebbe mai potuto significare nello stesso tempo pace e mondo (o « gente ») in antico bulgaro (e di qui in serbo, secondo Vuk), in ucraino, in russo, in ceco e (probabilmente) in polacco se a « mir » non fosse stato inerente fin dall'epoca slava-comune il significato di « comunità » e di « unanimità ». L'inerenza in « mir » dei significati di

¹²⁶ « Vsem mirom, vse vmeste, soobšča », con tutto il « mir », tutti insieme, in comune, originariamente « vsej obščinoj », con tutta la comunità (*Slovar' Ak. Nauk*).

¹²⁷ Vuk, *Lex.*; stesso, *Srpske nar. pripovijetke*, Beč, 1870, I, 79, in: Iveković i Broz, *Rječnik*.

¹²⁸ « Prawo obywatelstwa », « powaga », in: Brückner, *Slow. etym.*, « Ehre », in: Trautmann R., *Balt.-slav. Wörterbuch*.

¹²⁹ Monnier W., *Sanskrit-english Dict.*

« pace » e di « totalità » è tipica di una società paritaria e, nell'ambito indoeuropeo, è solo slava. Non si tratta di un trapasso di significati umanitari o cristiani. Il concetto è ancora pagano, come rileva il Brückner. « Mir » significa in russo « tutta la gente » o « l'intero genere umano » allo stesso modo in cui i Bantu, i Mari (Ceremissi), i Komi della Kama, gli Zuñi, i Déné, i Kiowa dell'America settentrionale, ecc., chiamano se stessi con questi nomi che significano « uomini », considerando non uomini coloro che non appartengono alla loro comunità o nazione. Il significato si estende fino a comprendere l'intero gruppo, ma non di più. Il passaggio da « mir » comunità a « mir » mondo è restrittivo e rispecchia l'esclusivismo del gruppo locale.

Poiché il « mir » delibera all'unanimità, il singolo, l'individuo (l'oppositore) è conteggiato nell'unanimità. La deliberazione del « mir » diviene inappellabile: « Mir nesudim », il mir non può essere giudicato o condannato, dice una locuzione del Dal'. Oppure: « V miru vinovatago net », « nel "mir" non vi sono colpevoli ». È la comunità come tale che si pronuncia, non i membri che la compongono. La comunità è infallibile. « Mir sudit odin Bog », « solo Dio può giudicare il "mir" ». Il « mir » è l'ultima istanza terrena, è la giustizia assoluta come può essere realizzata su questa terra.

Avviene così che il contadino slavo che non concepisce e non tollera di essere sottoposto ad un altro uomo e in cuor suo non riconosce il potere dello stato, sacrifica senza sforzo la sua indipendenza al volere del « mir ». « V miru i smert' krasna », « nel "mir" anche la morte è bella ».

La sottomissione convinta ai deliberati del « mir » è una piega dell'animo che richiede un'assuefazione di millenni. Non vi è dubbio che la società degli antichi Slavi era una società paritaria. È chiaro, infatti, che una norma di unanimità non può regolare le votazioni di un consiglio di famiglia che là dove esiste una totale uguaglianza di diritto tra tutti i suoi membri. Il veto individuale contro le deliberazioni di una assemblea di tribù richiede a sua volta una parità di diritto e di fatto di tutti i suoi componenti, senza differenza di sesso, di censo e di ceti. Non esiste né una « patria potestas » nella famiglia, né una preminenza dei capi nella tribù. I diritti di tutti sono livellati.

Una tale eguaglianza è facilmente realizzata in una società in cui tutti sono coltivatori, ma la terra non può essere acquistata in proprietà, né si può locare mano d'opera, i lavori essendo eseguiti dal gruppo familiare o con prestazioni di aiuto reciproco e gratuito. La « locatio operis » è servile e incompatibile con la parità. Nessuno abita, si nutre o veste meglio di un altro. « Anche i ricchi stanno selvaggiamente », notava l'abate Fortis nel XVIII secolo.¹³⁰ Un ricco non è più considerato di un povero e non si tollera che acquisti o eserciti influenza.¹³¹ A Księzopol, certo Gach, contadino tra i più abbienti del luogo, non abitava, vestiva o mangiava diversamente dagli altri.¹³² L'accumulo di beni è impedito (non si può ereditare dalle due parti, paterna e materna) e la costituzione di riserve è riprovata come empia e contraria ai voleri divini. « Kopit' grech; vsjakie zapasy, lišnij kamen na šee grešnika », accumulare è peccato; ogni riserva è una pietra in più al collo del peccatore.¹³³

¹³⁰ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia, Venezia, 1774*, I, p. 86.

¹³¹ Jeleńska E., *Wies Komarowicze w powiecie mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, p. 307; Reinfuss R., *Lemkowie jako grupa etnograficzna*, PME, VII, 1948-1949, p. 200.

¹³² Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 64.

¹³³ Semenova Tjan-Šanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki bytja krest'jan odnoj iz černozemnych gubernij*, ZGO OE, XXIV, 1914, p. 103.

Non si vendono derrate, ma solo manufatti e a baratto. Non si ama il denaro e non lo si adopera che nei rapporti con lo stato.

Ma non vi sono nemmeno poveri o bisognosi: « Nec enim aliquis egenus aut mendicus apud eos aliquando repertus est », rilevava Helmold nell'XI secolo.¹³⁴ « Vous n'y verrez jamais un mendiant », riecheggiava un viaggiatore francese al principio del secolo scorso.¹³⁵ La medesima constatazione era fatta trent'anni più tardi da Kohl.¹³⁶ Il costume nazionale eguaglia le vesti dei sessi. Nemmeno la vanità femminile osava infrangere questa regola: in Serbia e in Russia ragazze povere e ragazze ricche vestivano allo stesso modo.¹³⁷

La parità non è solo uno stato di fatto, ma una condizione vigilata dalla comunità. Non esistono leggi scritte, e quando esistono, non penetrano (per esempio) nell'ambito familiare dove, del resto, sono inadatte a regolare i rapporti tradizionali come l'inalienabilità del patrimonio, le successioni per minorasco, ecc.¹³⁸ Guida della condotta dei singoli e della comunità sono le consuetudini e le tradizioni. In Russia con la cosiddetta « dedovščina » (« ded », avo) si intendevano « i ricordi della storia locale, sia materiale che spirituale, gli antichi vestiti, gli utensili, le costruzioni, le fiabe, le tradizioni, i canti, i versi religiosi, le poesie, gli scongiuri, ecc. ».¹³⁹ Le norme occasionalmente codificate, come quelle dello Statuto della Poglizza, non fanno che fissare antiche consuetudini: « kako veli stari zakon' » – come ordina la vecchia legge (49a, 73-74, p. 56), закон стари хоће – la vecchia legge vuole (51a, 78, p. 59), « tribue odlužiti zakon' i običaj » – bisogna osservare la legge e la consuetudine (59a, 104, p. 67).¹⁴⁰ L'abbandono della tradizione distruggerebbe i fondamenti del diritto. In Russia si dice: « što staree to pravee », « quello che è più vecchio è più giusto ». ¹⁴¹ La osservanza del costume è la condizione dell'ordine e della stessa vita collettiva: « Bolje da nestane sela, neg u njem adeta », dice il proverbio dalmata, « meglio che perisca un villaggio piuttosto che uno dei suoi costumi ». ¹⁴² La trasgressione del costume è un atto di autolesione perché « ki zatira stare zakone, zatira ga se », « chi estirpa le vecchie leggi estirpa se stesso ». ¹⁴³ A Otok, in Slavonia, sposo e sposa mangiano separatamente al banchetto di nozze (non « confarreatio »). Se si domanda ai contadini perché lo fanno, rispondono: « Tako je od starine, a ko stare sluša ne kaje se », « così si faceva in antico, e chi segue l'antico non si pente ». ¹⁴⁴ Si ignora a che cosa giovi l'osservanza di certe usanze, se ne danno giustificazioni contraddittorie o si confessa di non saperne l'utilità, ma non per questo le si abbandona. Ve ne sono di millenarie universalmente rispettate in modo quasi incosciente (interdizione dei metalli).

Ci si rifiuta di imitare da forestieri procedimenti agrari più progrediti o utensili più per-

¹³⁴ Helmoldi Chronica Slavorum, MGH SS, XXI, Hannover, 1869, II, 12, p. 97.

¹³⁵ Vialla de Sommière L. C., Voyage historique et politique au Montenegro, Paris, 1820, II, p. 110 e I, p. 218 e p. 257.

¹³⁶ Kohl J. G., Reise nach Istrien, Dalmatien und Montenegro, Dresden, 1856, I, p. 287.

¹³⁷ Tomić Sv., Skopska Crna Gora, SeZb, VI, 3, 1905, p. 467; Grbić S. M., Srpski nar. običaji iz sreza Boljevačkog, SeZb, XIV, 1909, p. 143; Maljavkin G., Stanica Červlenaja, Kizljarskago otdela, Terskoj oblasti, EO, VIII, 1, 1891, p. 119.

¹³⁸ Dovnar-Zapoľskij M., Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii, EO, XXIII, 1, 1895, p. 83.

¹³⁹ Anučin V., Dedovščina v Sibiri, « Živst. », XVII, 1908, p. 84.

¹⁴⁰ Vedi anche art. 60a, 106, p. 17, 82, 174-175 e pp. 89, 93, 193-194, 197-198, ecc.

¹⁴¹ Vladimirskij-Budanov M., op. cit., p. 95.

¹⁴² Ardalić V., Bukovica, ZbNž, V, 1900, p. 22.

¹⁴³ Zic J., Vrbanik, na otoku Krku, ZbNž, VI, 1901, p. 42.

¹⁴⁴ Lovretić Jo., Otok, ZbNž, II, 1897, p. 441.

fezionati. Si dice: « Tak ne robitsja », « non si deve fare così »; ¹⁴⁵ oppure: « È cosa da signori, non da contadini », « Naši bač'ki tak žili », « i nostri padri vivevano così »; oppure ancora: « Loro sono tedeschi e noi russi ». ¹⁴⁶ Nel « Lud polski » del 1830, L. Gołębiowski racconta come aveva insegnato ai suoi contadini a mietere l'avena con la falce, e avevano imparato a farlo molto bene, ma nei loro campi continuarono a usare il falchetto. ¹⁴⁷ Si nutrono prevenzioni contro le macine rotatorie, le case in muratura, i vomeri di ferro, i camini, i fiammiferi, le gonne cucite. ¹⁴⁸ Il villaggio si solleva contro chi introduce nuovi costumi e bandisce l'infedele dalla comunità. Bisogna vivere « kak dedy naučili », come avevano insegnato i vecchi. ¹⁴⁹ « I nonni vivevano peggio di noi, e sono arrivati a novant'anni ». ¹⁵⁰ « Così è vissuto nostro nonno e nostro padre, e Dio li ha assistiti ». ¹⁵¹ Si è prevenuti contro il sapone ¹⁵² o non lo si conosce del tutto. ¹⁵³ Non si mandano i bambini a scuola: « i vecchi non imparavano, dunque non dobbiamo farlo nemmeno noi; in passato si era più forti e più ricchi, e non si conosceva l'abecedario ». ¹⁵⁴ Si crede che la patata sia nociva alla salute. ¹⁵⁵ Anche il camino era pericoloso: la « chata dymna », senza camino, portava fortuna, e il fumo allontanava i miasmi e le malattie. ¹⁵⁶ In Carelia era « perfino peccato » curare il vaiolo, « daže grešno ». ¹⁵⁷

Al fondo di un tale contegno si trova una rappresentazione del mondo dalla quale esula ogni idea di evoluzione e di perfezionamento. Il mondo è stato suscitato da un unico atto creativo nel « tempo primordiale » e solo l'osservanza delle sue leggi può assicurarne l'armonia e la perpetuità. ¹⁵⁸ Il Saturník, che ha redatto per le Antichità Slave del Niederle il capitolo sul diritto privato, conclude la sua trattazione sulla società slava constatando: « Una tale struttura alimentava piuttosto il conservatorismo e anche l'indifferenza per ogni progresso verso una condizione di vita migliore ». ¹⁵⁹

La preservazione di un tale concetto del mondo e di tutte le costumanze prescritte per non alterarlo era possibile solo nei piccoli villaggi appartati e lontani dall'autorità centrale, che conducevano ciascuno per proprio conto una vita isolata e immutabile.

La società indoeuropea ha fin dalle origini distribuito le funzioni secondo le classi, equi-

¹⁴⁵ Mamonov V. S., *Starynnye orudija dlja obrabotki počvy iz sela Starosele na Dnepru*, « Sovetn. », 4, 1952, p. 83.

¹⁴⁶ Rhamm K. v., *Die altslavische Wohnung*, Braunschweig, 1910, p. 301; Perrot G., *Gli Slavi meridionali*, Milano, 1875, pp. 159-169; Maurizio A., *Histoire de l'alimentation végétale*, Paris, 1932, p. 507.

¹⁴⁷ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, p. 105, nota.

¹⁴⁸ Gloger Z., *Na śalach Bugi*, « Wisła », IV, 1890, p. 585; Bystron Jan, *op. cit.*, p. 42; Rhamm K., *op. cit.*, p. 301; Serżputovskij A., *Očerki Belorussii*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 45; Glapa A., *Zagadnienie rozwarstwienia wsi wielkopolskiej*, « Lud », XLII, 1956, p. 109; Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1929, I, 1, p. 390 e p. 391.

¹⁴⁹ Uspenskij M., *Maripčelskaja krest'janskaja svađba*, « Živst. », VIII, 1898, p. 81.

¹⁵⁰ Nikolić V., *Etnološka gradja iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 101.

¹⁵¹ Kantor Jo., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., IX, 1907, p. 54.

¹⁵² Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 251.

¹⁵³ Kyrle G., *Siedlungs- und Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie*, MaGW, XXXVIII-XXXIX, 1919,

p. 142.

¹⁵⁴ Peretz V. N., *Derevnja Budugošča i eja predanija*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 3.

¹⁵⁵ Bystron Jan St., *Kultura ludowa*, Warszawa, 2^a, 1947, p. 42.

¹⁵⁶ Gloger Z., *Podróż Niemnem*, « Wisła », II, 1888, p. 281.

¹⁵⁷ Leskov N., *Otčet o poezdke k Oloneckim Korelam letom 1893 g.*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 31.

¹⁵⁸ Jensen A. G., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, p. 146.

¹⁵⁹ Saturník Th., *O právu soukromě u Slovanů v dobách starších*, in: Niederle L., *Slov. starožitnosti*, II, 2, 1934, p. 271.

librandone i diritti. Eguaglianza esisteva solo tra padri di figli legali e le votazioni, per quanto sappiamo, avvenivano sempre a maggioranza semplice. Tenuto conto dell'assoluta incompatibilità di una parità tra giovani e anziani, tra padri e figli e perfino tra uomini e donne con gli statuti patriarcali, conviene rivolgersi ad altri tipi o modelli di società per trovare delle analogie con la civiltà degli Slavi. È facile rilevare infatti come, anche presso gli Slavi, la clausola dell'unanimità giochi soprattutto a salvaguardia dei diritti femminili. Sono per lo più le società a diritto materno che applicano scrupolosamente i principi del diritto paritario. Così il consiglio di famiglia dei Moplah del Malabar si regola come il consiglio della famiglia slava: la proprietà familiare (tharawad) non può essere alienata « without the consent of all the member ». ¹⁶⁰ La medesima norma vigeva fino a non molto presso i Menangkabau di Sumatra: « per prendere una decisione era necessaria l'unanimità di tutti i membri del consiglio. L'opposizione di uno solo di essi rendeva la decisione impossibile ». Solo dal 1930 e per influssi occidentali i Menangkabau sono passati a votazioni per maggioranza. ¹⁶¹ Il capo degli Omaha (Sioux) era più un arbitro che un giudice: in caso di omicidio, l'opposizione alla conciliazione di uno solo dei parenti dell'ucciso la impediva e dava corso alla vendetta del sangue. ¹⁶² Il capo offriva ai contendenti la « pipa sacra » della pace e li pregava di desistere, come faceva il capo dei Crow che, quando interveniva nelle liti, cercava di pacificare, non di punire. Ma se durante la caccia al bisonte qualcuno degli Omaha trasgrediva gli ordini, la sua abitazione poteva venire demolita e la sua proprietà confiscata, non altrimenti che nel Montenegro e presso i Liutici. ¹⁶³ Per gli Irochesi i concetti di maggioranza e di minoranza erano pressoché sconosciuti. Occorreva l'unanimità. Se una proposta non riscuoteva l'approvazione di tutti, era abbandonata. ¹⁶⁴ Le donne si riunivano a parte, prima degli uomini, e stabilivano, in qualche modo, un ordine del giorno sul quale poi dovevano deliberare gli uomini. Esse inviavano alle assemblee loro rappresentanti o affidavano questa parte a un « oratore » maschile che parlava a nome loro come se fosse una donna. ¹⁶⁵ Esse potevano anche opporsi e invalidare le decisioni dell'assemblea. ¹⁶⁶ Interventi autoritari di capi femminili avvengono anche nelle Caroline centrali e nell'arcipelago delle Palau. ¹⁶⁷

I Moplah del Malabar, i Menangkabau di Sumatra, i Micronesiani delle Caroline, i Sioux e gli Irochesi sono tutti matrilineari, con nozze matrilocali o dislocali, come classi matrilinee hanno i Dieri dell'Australia che regolano le votazioni secondo la norma dell'unanimità. ¹⁶⁸ Alle assemblee dei Bahnar (stirpe Moi, Kha o Muong dell'Indocina centrale) presenziano senza timidezza anche le donne che talora riescono a mettersi a capo del villaggio. Impedite nel-

¹⁶⁰ D'Souza V. S., *Social organisation and Marriage Customs of the Moplahs on the South-west Coast of India*, « Anthropos », LIV, 1959, pp. 494, 495.

¹⁶¹ Maretin Ju. V., *Otmiranie perežitkov materinskogo roda v semejno-bračnyh otnošenijach Minangkabau, pervaja polovina XX veka*, « Sovetn. », 1960, 3, pp. 80-84.

¹⁶² Dorsey O., *Omaha Sociology*, « Ann. Report of the Bureau of Ethnology », III, 1884, p. 368, v. Mazzarella G., *Le istituzioni di una tribù dell'America settentrionale*, « Riv. ital. di Sociologia », IV, 1, 1902, p. 80.

¹⁶³ Lowie R. H., *Indians of the Plains*, trad. ital., Milano, 1961, pp. 33-34.

¹⁶⁴ Lafitau P., *op. cit.*, I, pp. 71-74, 472-473, 477; Moigan C. L. H., *Die Urgesellschaft*, Stuttgart, 1891, p. 109; Mead M., *Cooperation and Competition among primitive peoples*, New York, 1937, p. 260; Champion Randle M., *Iroquois women then and now*, in: Schmidt W., *Das Mutterrecht*, 1955, p. 143.

¹⁶⁵ Lafitau P., *op. cit.*, I, pp. 477, 483.

¹⁶⁶ Hackel J., *Zum Problem des Mutterrechtes*, « Paideuma », V, 1954, p. 491.

¹⁶⁷ Stillfried B., *Mutterrechtliche Verwandtschaftszüge auf den Zentral-Karolinen*, « Ztschr. f. Ethnologie », LXXXI, 1956, p. 95 s.; Mead M., *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Unesco, 1959, pp. 163-164.

¹⁶⁸ Birket Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1954, p. 309.

l'esecuzione dei loro disegni, arrivano a suicidarsi.¹⁶⁹ È intuitivo che, in queste condizioni, le deliberazioni non possono essere esecutive che se approvate anche da loro.

La presenza delle donne nei consigli di famiglia dei Malgasci e dei Tuaregh si spiega con trascorsi matriarcali.¹⁷⁰ Altrettanto si dica del diritto di « liberum veto » contro l'elezione del capo-tribù presso i Galla.¹⁷¹

La risorsa dell'unanimità ha il vantaggio di pareggiare, tra l'altro, i diritti dei due sessi. Questi diritti non sono omogenei nemmeno presso gli Slavi. La proprietà immobiliare è maschile, ma i beni mobili sono femminili. Maschili sono i terreni coltivati a grano, ma quelli seminati a lino sono femminili. Inoltre la proprietà maschile è collettiva, di tutti i maschi adulti della famiglia, mentre quella femminile è personale. Esiste separazione di beni tra coniugi, partizione della prole per sessi e doppio ordine di successione, dei figli dal padre e delle figlie dalla madre. Questi diversi diritti vengono a collisione nei matrimoni e sono rivendicati dall'una o dall'altra parte, a seconda della sede nuziale e della linearità della prole. Si richiede che questi interessi vengano composti in modo da riuscire complementari e non disarmonici, compito che richiede di volta in volta un adattamento laborioso delle norme consuetudinarie. Non si devono prendere disposizioni occasionali o nuove. Le leggi sono un dato della natura e della tradizione e non possono essere emanate dagli uomini. Un'assemblea non può quindi essere mai legislativa (gli stati africani di nuova formazione rifiutano i parlamenti), ma solo esecutiva ed essere composta a democrazia diretta da tutta la comunità. Naturalmente questo sistema ha per risultato che l'anarchia del « liberum veto » si alterna con la tirannia dell'esecutivo: privato gradatamente dei suoi appoggi nell'assemblea, l'oppositore perde ogni diritto e, non esistendo un « habeas corpus » che ne garantisca l'inviolabilità, cade nei poteri dell'assemblea che lo annienta.

Poiché la deliberazione esecutiva è destinata a influire sui rapporti dei singoli, occorre che essa sia univoca come se fosse l'emanazione della volontà di un solo uomo. Nelle locuzioni proverbiali del Dal' il « mir » è soggetto giuridico. Si ritiene che, se viene osservata la condizione dell'unanimità, un tale soggetto non comanderà nulla che sia nocivo a lui stesso. L'individuo si rassegna ad essere danneggiato dai deliberati dell'assemblea non altrimenti che se, per errore, egli stesso fosse l'autore del proprio danno.

Anche se l'esigenza della parità e dell'unanimità dovesse risalire a culture arcaiche cosiddette « di pari diritto » (v. i Dieri dell'Australia), essa sembra caratteristica soprattutto di civiltà agrarie a diritto materno e fortemente conservative che si difendono col prevenire e reprimere come un disordine ogni processo di differenziazione sociale.

Non abbiamo potuto raccogliere dati sufficienti sulle votazioni di assemblea di popoli anacroni o di natura per giudicare delle precise condizioni in cui sorge l'esigenza dell'unanimità. Pare che questa esigenza sia caratteristica soprattutto di clan impropri o misti nei quali sono presenti anche membri di altri clan, cioè di clan esogamici, sia a sede uxori locale che viri locale, in cui si entra per matrimonio, senza cessare di appartenere al clan di provenienza. La condizione dell'unanimità crea un diritto di veto contro la maggioranza dei votanti, che salvaguarda gli interessi dei membri forestieri.

¹⁶⁹ Guilleminet P., *La tribu Bahnar du Kotum, plateau de l'Indochine centrale*, « Bulletin de l'Ecole française de l'Extrême Orient », XLV, 1952, pp. 503-505.

¹⁷⁰ Falck K., *Notes sur la possession de la terre à Vakinaukaratra*, « Actes du IV-e Congrès intern. d. sc. anthrop. et ethnologiques », « Ethnologica », III, Wien, 1956, pp. 58, 60; Moszyński K., *Ludy pasterskie*, Kraków, 1953, pp. 190-191; Birket-Smith K., *op. cit.*, p. 352.

¹⁷¹ Schmidt W. und Koppers W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, pp. 217, 264.

Capitolo dodicesimo

IL PATRIARCATO SLAVO

La segregazione della donna aveva in origine lo scopo di difenderla. Al primo catamenio, in un momento decisivo della sua esistenza, la donna era particolarmente vulnerabile da tutte le influenze esterne e non doveva avere contatti con uomini perché, oltre al resto, li avrebbe resi effeminati.¹ Il sequestro della menstruante tungusa non è dettato da preconcetti di impurità, ma da intenti di difesa. Essa deve apprendere a « proteggere il suo ventre » da spiriti che, per suo mezzo, vogliono nascere e che in tale tentativo possono procurarle malattie ginecologiche.² Che il sangue mestruale sia impuro non è affatto una credenza universale. I Giljaki dell'isola di Sachalin lo paventano come un contagio di paralisi, ma nella stessa isola gli Ainu sono ben lontani dal temerlo, anzi, quando ne scorgono una goccia, si affrettano a bagnarsi un dito e a toccarsi il petto perché quel sangue è un talismano di fortuna.³ Naturalmente, gli Ainu ignorano la capanna del parto. Gli Estoni occupano una via di mezzo e sono incerti sulla valutazione dei fatti: credono che il sangue catameniale infiammi la cute degli uomini, ma lo considerano nel tempo stesso un rimedio contro il raffreddore e contro i cattivi spiriti dai quali la gestante, a causa dell'interruzione delle regole, è indifesa.⁴

Il meccanismo di associazioni che ha suscitato certi pregiudizi contro la donna appare chiaro presso i Finni di Suomi. La partoriente si ritira nel « mor kol » o casa del parto per preservarsi da tutto ciò che per lei può rappresentare un pericolo. I Careliani ammoniscono le loro donne: « Attente al vostro ventre! », più precisamente « al vostro utero ». Si dice che la gestante è in « pyhä », cioè in istato di santità (di sacertà) o di peccato (in Carelia il medesimo concetto è reso con « räähkä », dal russo « grech », peccato), ma in « pyhä » è anche l'assassino e la vedova per qualche tempo dopo l'uccisione o dopo la morte del marito. L'uno e l'altra sono perseguiti dall'ombra vendicativa di un morto, per cui conviene non avere rapporti con loro e tenersene discosti. Allo stesso modo la catameniente appare ferita o colpita da un spirito ostile e invisibile. Chi si trovasse nelle sue vicinanze potrebbe subire la medesima sorte. Questi spiriti sono in agguato in molti luoghi disabitati, ma specialmente nelle acque. Vi sono in Finlandia non meno di 102 laghi nominati con un prefisso « pyhä ». La donna che vi si avvicina, comincia a mestruare.⁵ Al primo mestruo di una ra-

¹ Jetté J., *On the Superstition of the T'ena Indians, Middle Part of Yukon Valley, Alaska*, « Anthropos », VI, 1911, p. 691 s.

² Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933, p. 417.

³ Pilsudski Br., *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin, Giljaken und Ainu*, « Anthropos », III, 1908, pp. 763, 784.

⁴ Loorits O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 2, Lund, 1951, pp. 385-390.

⁵ Vilkkuna A., *Das Verhalten der Finnen in heiligen (pyhä) Situationen*, FFC, 164, 1956, pp. 37-38, 105, 109, 169, 196.

gazza, le donne Chiriguano escono di casa con bastoni e danno la caccia ai serpenti, colpevoli di avere ferito in quel modo la ragazza.⁶ In Finlandia sono « pyhä » in se stessi il serpente e il cigno,⁷ animali simbolicamente lunari in molte parti della terra.

Che il sequestro della donna rappresenti una difesa è un concetto ancora chiaro presso i Russi della Siberia. Una informatrice del Makarenko, certa Aleksandra Afanas'evna Anan'inaja (Ižorskaja volost', Ačinskij okrug, gov. di Jenissej) confidava all'etnografo: « Se una donna comincia a partorire e la notizia si sparge nel vicinato, partorisce con difficoltà. Le doglie durano a lungo e l'esito diviene incerto. Per questo ci conviene allontanarci in qualche luogo... E poi, si ha vergogna della gente, specialmente degli uomini e delle ragazze. Bisogna fuggire per sé e per il bambino il cattivo sguardo di persone silenziose ». ⁸ Il timore del malocchio non è solo della Siberia, ma anche della Russia metropolitana: a Čerepovec, presso Novgorod, ci si ritira a partorire nel bagno o nella stalla per fuggire il « devičij glaz », il malocchio delle ragazze,⁹ ciò che sembra adombrare un'invidia della nubile per la condizione della maritata.

L'idea che l'odore della donna metta in guardia la selvaggina e la allontani dalla battuta o dalla trappola è diffusa in tutta l'Europa settentrionale. Ne è derivato per lei l'obbligo di non toccare le armi e gli utensili della caccia e di non imbattersi in un cacciatore. Un incontro con lei gli porterebbe sfortuna. Nella Djevdjelija si evita di imbattersi in una donna incinta perché un tale incontro priva della fortuna i cacciatori, i pescatori e gli aratori.¹⁰ In Russia la catameniente si fa da parte al passaggio degli uomini.¹¹ Ma non è solo quando è in istato di impurità che la donna usa questo riguardo agli uomini. Avviene a questo punto una metamorfosi del costume che riuscirà nociva al prestigio sociale della donna. Raggiunto un certo livello, la corrente del costume prende l'abbrivio in una sola direzione: il desiderio di evitare con la propria presenza un danno all'uomo si trasforma in una manifestazione di rispetto verso di lui (ciò che non era in passato, e non è nemmeno oggi, ma che così finirà per essere interpretato dagli etnografi) per cui sempre e per il solo fatto di essere donna, la donna si arresterà in cammino o si alzerà in piedi alla presenza di un uomo. Presso i Bulgari immigrati in Russia anche le matrone devono levarsi in piedi alla presenza di un uomo, anche di un ragazzo, e ancora alla fine del secolo scorso le ragazze si alzavano in piedi all'ingresso di un giovane e gli baciavano la mano.¹² In Montenegro le donne siedono dopo gli uomini perché si dice che « dopo Dio vi sono gli anziani », ¹³ giudizio che non è all'origine del costume, ma ne deriva. La montenegrina che porta una bigoncia vuota sul capo e incontra un uomo, se la toglie e la regge a mano per non recargli sfortuna.¹⁴ In passato nessuna contadina serba avrebbe osato attraversare la strada a un uomo, nemmeno a un bambino, ma si sarebbe fermata aspettando che passasse.¹⁵ È raro che la donna sieda

⁶ Hentze C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 25.

⁷ Vilkuša A., *op. cit.*, p. 109.

⁸ Makarenko A., *Materialy po narodnoj medicene*, II, *Narodnoe akušerstvo*, « Živst. », VIII, 1, 1897, p. 92.

⁹ Gerasimov M. K., *Materialy po narodnoj medicene i akušerstvu v Čerepoveckom uezde, Novgorodskoj gub.*, « Živst. », VIII, 2, 1898, p. 179.

¹⁰ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazji*, SeZb, XL, 1927, p. 103.

¹¹ Redko A., *Nečistaja sila v sud'bach ženščiny-materi*, EO, XL-XLI, 1, 1899, pp. 122-123.

¹² Mužyčenko A., *Byt Bolgar-poselencev Feodosijskago uezda*, EO, XLIII, 4, 1899, p. 39.

¹³ Dučić St., *Život i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931, p. 109.

¹⁴ Jovičević A., *Svagašnji običaji, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XI, 1906, p. 74.

¹⁵ Trojanović S., *Psihofizičko izražavanje srpskog naroda, poglavito bez reči*, SeZb, LII, 1935, p. 85.

in presenza di uomini, o solo quando è vecchia, né mai una ragazza o una sposa passerà davanti a un uomo adulto.¹⁶

L'usanza non è solo serba. La donna cosacca non deve tagliare la strada all'uomo, ma fermarsi a una certa distanza e aspettare che passi, salutandolo con un cenno del capo.¹⁷

Nel XVI secolo il Giovio giudicava degno di nota che nella Moscovia le donne non fossero ammesse alla mensa degli uomini e trattate quasi come serve: « Uxores et foeminae non in eo sunt honore apud eos uti apud caeteras gentes. Nam prope ancillarum loco habentur... non enim adhibentur conviviis aut temere in publicum permittuntur ». ¹⁸ E tuttavia vedere nella separazione della mensa un segno dell'inferiorità della donna è cosa che solleva l'indignazione delle donne serbe che protestano contro questa interpretazione. Si tratta di una « inégalité trompeuse », nota il Sicard,¹⁹ che risale alla medesima idea che ha fornito di stoviglie proprie la catameniente in certi arcipelaghi dei Mari del Sud e talora tutte le donne di proprie abitazioni. La separazione della mensa è costume arcaico diffuso su tutta la terra (sono pochi i popoli che lo ignorano) e che esprime una differenza dei sessi, non una superiorità dell'uno sull'altro.

Altre usanze, ancora più tipiche, hanno contribuito a creare le apparenze di una sottomissione della donna slava, come quella che moglie e marito non debbono chiamarsi per nome, né rivolgersi la parola alla presenza di estranei e nemmeno di familiari. Nel Prigorje il marito non fa mai il nome della moglie, ma dice « una » (lei), e lei « un » (lui), oppure « mâ » o « muž » e « žena », né vanno mai insieme se non il giorno delle nozze,²⁰ eccezione che (come la « confarreatio ») indica la provenienza forestiera di un costume che viene imitato senza essere sentito.

La stessa cosa si osserva in Montenegro²¹ dove sarebbe « vergogna » per i coniugati trasgredire il divieto di pronunciare i rispettivi nomi²² e con più severità in Albania dove la donna non deve mai mostrarsi in pubblico, né mangiare col marito, non assistere alla sua partenza o interrogarlo al suo ritorno.²³ Nelle grandi-famiglie o « zadruga » della Slavonia moglie e marito non possono conversare tra loro e intrattenersi a parte. Avviene che non si vedano per giorni interi.²⁴

Secondo Havers, l'interdizione del nome della moglie è un tabù non solo dei Serbi, ma anche degli Svedesi: in Svezia un marito non chiama la moglie per nome e, in generale, i coniugati non devono mai dimostrare in presenza di estranei la reciproca inclinazione. Andando in chiesa, il marito precede la moglie di tre passi e mai le dà il braccio.²⁵ È uno dei tratti « arcaici » che si possono osservare anche nella vita quotidiana della Cina dove gli sposi devono trattarsi come degli sconosciuti, anche in presenza dei familiari, fino alla nascita del primo figlio. Il marito non deve mai nominare la moglie nella conversazione, né sedersi vicino

¹⁶ Erdeljanović Jo., *Donje Dragāčvo*, SeZb, IV, 1902, pp. 102-103.

¹⁷ Maljavkin G., *Stanica Červlenaja, Kizljarskago otdela, Terskoj oblasti*, EO, VIII, 1, 1891, p. 30.

¹⁸ *Jovii Pauli Novocomensis libellus de legatione Basilii magni principis a Clemente VII etc.*, Basileae, 1576.

¹⁹ Sicard E., *Problèmes familiaux des Slaves du Sud*, Paris, 1947, pp. 161, 163.

²⁰ Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XII, 1907, p. 224.

²¹ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 44.

²² Erdeljanović Jo., *Kući pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, pp. 280-281.

²³ Cozzi E., *La donna albanese, con particolare riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari*, « Anthropos », VII, 1912, p. 312.

²⁴ Lovretić Jo. i Jurić B., *Život u zadrugi*, ZbNž, II, 1897, p. 323.

²⁵ Havers W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, « Ak. d. Wiss. Wien », Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 223, Bd. 51, Abh., Wien, 1946, pp. 20, 139.

a lei e raramente moglie e marito conversano tra loro.²⁶ Presso i Thai l'interdetto tra moglie e marito comincia a entrare in vigore ancora prima delle nozze: accettata la domanda di matrimonio, i due futuri sposi devono evitare di incontrarsi. Trovarsi insieme sarebbe vergogna, anche se prima si corteggiavano apertamente.²⁷ Nel Caucaso i fidanzati degli Abchazi devono per qualche tempo restare chiusi separatamente in un'apposita capanna e non sono riammessi nelle rispettive famiglie che dopo un banchetto e una benedizione paterna, cerimonia che è detta « apkhacharké », allontanamento della vergogna.²⁸ Lo Havers cita l'esempio di numerosi popoli, dall'Asia centrale alla Nuova Guinea, che sono osservanti dei medesimi costumi.²⁹ Così nell'isola di Pentecoste gli sposi devono vergognarsi al punto di non poter rivolgersi la parola.³⁰

Non si ha idea del grado di pudore di cui è circondato l'atto sessuale tra coniugi in Serbia. Può accadere che all'uscita della chiesa dove è stato celebrato il matrimonio, lo sposo batta la mano sulla spalla della sposa e se ne separi per recarsi in montagna dove solo tre mesi dopo, portandogli da mangiare, la sposa potrà conoscerlo più intimamente.³¹ Si stenta a credere, che vi siano mariti che non avvicinano le mogli per degli anni, per vergogna, soprattutto dei genitori.³² Questo riserbo contrasta con la libertà e la rilassatezza di costumi che si osservano invece tra celibi e nubili. Alle isole Trobriand ogni manifestazione di intimità tra coniugi in presenza di testimoni sarebbe giudicata « della più grande indecenza », mentre tra celibi è permessa una grande libertà.³³

Tanta rilassatezza prematrimoniale e tanto riserbo tra coniugati è incomprensibile se non si ricorre all'idea del pudore come occultamento magico del sesso proposta dal Mohr. I coniugati sono in situazione di pubblica coppia e devono comportarsi in modo da cancellare questa pubblicità. La loro unione per poter essere effettuata e raggiungere lo scopo desiderato deve aver luogo in circostanze segrete di tempo e di luogo. Qui non è solo in gioco l'esistenza della donna e la sua necessità di nascondersi e di isolarsi, ma indirettamente la funzione misteriosa e pericolosa dell'atto sessuale che concerne ambedue gli sposi. Ma anche questo segreto e timore producono in Serbia e in Dalmazia apparenze di disprezzo maschile verso la donna. L'abate Fortis osservava dei Poglizzani: « Eglino trattano le donne poco civilmente, né mai le nominano senza premettere una frase di scusa, appunto come i Morlacchi ». ³⁴ Nei Carpazi quando lo huculo deve nominare nella conversazione la moglie, la figlia o la nuora, chiede scusa al suo interlocutore.³⁵ Ancora oggi nella Poglizza ci si scusa di dover nominare la moglie: « da prostitute, moja žena », « scusate (si dice) mia moglie ». ³⁶ Queste parole non vengono pronunciate nell'atto di presentare la moglie, ma solo in quello di farne parola o di alludervi. « Da oprostiš », si dice in Erzegovina, nel Montenegro e nelle Bocche di Cattaro, oppure « s prostenjem » in Montenegro, con permesso, quasi con licenza par-

²⁶ Vannicelli L., *Alcune manifestazioni arcaiche dell'alta civiltà cinese*, « Actes du IV Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnologiques », « Ethnologica », II, Wien, 1955, p. 209.

²⁷ Bourlet A., *Les Thay*, « Anthropos », II, 1907, p. 366.

²⁸ Byhan A., *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936, p. 152.

²⁹ Havers W., *op. cit.*, pp. 21-22, 24.

³⁰ Thurnwald R., « Heirat », in Ebert, *Reallex.*, V, p. 261.

³¹ Rovinskij N., *Černogorja v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, II, 1, 1901, p. 293.

³² Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 44.

³³ Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, p. 119.

³⁴ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, II, 1774, p. 95.

³⁵ Gnatjuk V., *Gaivki, materijali do ukrajinskoj etnologii*, « Tovaristvo im. Ševčenko », XII, Lwów, 1909, p. 57.

³⁶ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, VIII, 1903, p. 263, nota 2.

lando. Sia il Vuk che il Bogišić, ambedue montenegrini e etnografi eminenti, spiegano questa strana usanza, sulla quale è facile equivocare, non come un disprezzo verso la donna, ma col timore che il nominarla faccia pensare ai rapporti sessuali.³⁷ Da esperienze e osservazioni, talora fuggitive, fatte nei paesi slavi si trae l'impressione che questi interdetti si siano creati per iniziativa femminile.

Non ci meraviglieremo di vedere moglie e marito camminare separatamente per la strada, la moglie portando il carico e il marito a mani libere. Nella Bukovica, andando e tornando dal lavoro, gli uomini precedono e le donne li seguono, e sono le donne che portano il grano per la semina o la legna tagliata dai mariti.³⁸ Nella Serbia meridionale solo se il marito è a cavallo la donna può precederlo,³⁹ ma mai cammineranno alla pari.⁴⁰ Sulla Raba, in Małopolska occidentale, il fratello precede per la strada la sorella, e il marito la moglie. I carichi sono portati dalle donne. Vi sono fratelli, mariti e zii che vorrebbero alleviare le rispettive sorelle, mogli e nipoti da queste fatiche, ma non osano farlo per il timore di venire derisi.⁴¹ La Semenova Tjan-Šanska ha osservato il medesimo ordine di marcia nelle Terre Nere: moglie e marito camminano « gus'kom », in fila indiana, « mužich vpered, bada szadi », il marito avanti e la donna dietro.⁴² In Montenegro la donna si avvia al mercato carica di derrate (fino a 60-70 chili) e il marito cavalca libero davanti a lei.⁴³ Il Kühnelt arriva a considerare la donna montenegrina addirittura come una bestia da soma.⁴⁴ Eppure queste usanze non hanno niente a che vedere con una inferiorità della donna. La fatica dei campi è femminile, e femminile è il traffico dei suoi prodotti. Ufficio dell'uomo è quello di proteggere la donna durante la marcia, dalle fiere precedendola, dal nemico seguendola, e sempre a mani libere per poter impugnare le armi. Il costume si osserva anche in culture in cui la donna, tutt'altro che oppressa, occupa una posizione elevata. Alle isole Trobriand i coniugi non si danno mai la mano, camminano in fila indiana ed è la donna che porta i carichi, se ve ne sono, sebbene la donna sia il capo legale della famiglia e partorisca in casa del fratello di sua madre.⁴⁵ Il comandante Guilleminet vide nel Tonchino una principessa tornare dall'aver fatto legna nel bosco: la donna portava sulla testa il carico dei rami tagliati mentre il suo giovane servitore camminava davanti a lei giocando con la scure.⁴⁶ In Birmania le mogli che escono coi mariti stanno a un passo o due dietro a loro, siedono dietro a loro negli spettacoli teatrali all'aperto e non mangiano che quando gli uomini hanno terminato il loro pasto. Ma in tutto il resto, osserva lo Scott, sono loro che comandano.⁴⁷

Secondo Ludwig v. Führer la morale del montenegrino si compendia in questa idea che gli si fa di se stesso: « Tu sei il re della creazione e la donna esiste solo per esserti sotto-

³⁷ Bogišić B., *Pravni običaji u Slovena*, Zagreb, 1867, pp. 27-28; Vuk Karadžić, *Crna Gora i Boka Kotorska*, rist. Beograd, 1922, p. 96.

³⁸ Ardalić V., *Bukovica*, ZbNž, V, 1900, pp. 13, 17.

³⁹ Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, p. 389; Tanović St., *Djevdjelija*, SeZb, XL, 1927, p. 270.

⁴⁰ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, p. 270.

⁴¹ Świętek Jan, *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadra bskiego*, PAU, Mater., I, 1896, p. 281.

⁴² Semenova Tjan-Šanska, *Žizn' Ivana*, ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 108.

⁴³ Führer v. L., *Skizzen aus Montenegro*, « Ztschr. f. österr. Volkskunde », XXIII, 1910, p. 72.

⁴⁴ Kühnelt R., *Das Weib in Montenegro*, *ibid.*, p. 109.

⁴⁵ Malinowski Br., *op. cit.*, pp. 35, 36, 119, 218, 223.

⁴⁶ Guilleminet P., *La tribu Bahnar du Kotum*, BEFEO, XLV, 2, p. 517.

⁴⁷ Scott G., *Birmania*, in: *Costumi del mondo*, a cura di W. Hutchinson, Milano, 1915, I, p. 412.

messa, per servirti e darti una discendenza di eroi. In ogni donna vi è astuzia, menzogna e viltà». ⁴⁸ Ma questa è un'idea del von Führer, non del montenegrino, come non lo è di certo del marito melanesiano o tonchinese, e tanto meno galiziano.

I maltrattamenti ai quali sarebbero sottoposte le mogli slave per opera dei mariti è un altro argomento portato a favore del patriarcato degli Slavi. Lo Schrader cita l'esempio di quella moglie russa, maritata a un tedesco, che credeva di non essere amata da lui perché egli non la batteva. ⁴⁹ Vi è una percossa simbolica che lo sposo dà alla sposa nella camera nuziale che esprimerebbe, secondo il Niederle, la padronanza maritale su di lei e che per la brutalità del suo significato dovrebbe essere stata imitata dai Turcotartari. ⁵⁰ Ma questa percossa ha un significato del tutto diverso perché talora è la sposa che percuote lo sposo (in Slavonia, in Slovenia e in Polonia) o gli sposi si percuotono reciprocamente o sono ambedue percossi per mano di terzi. ⁵¹ A Chełm il « družba » batte col coreggiato prima lo sposo e dice: « to chłopiec », « questo è un ragazzo », e poi la sposa dicendo: « to diwczyną », « questa è una ragazza », auspicando con quelle percosse il concepimento di un maschio e di una femmina. ⁵² La percossa ha infatti lo scopo di espellere cattivi spiriti (vengono percossi anche i malati) e di favorire in tal modo la fecondità, come nell'antica Roma i colpi della « strena » o le frustate dei « lupercalia ». Ogni idea di sudditanza della donna è esclusa da tale atto o vi si esprime solo indirettamente e per un equivoco associativo come quando il suocero in Russia percuote la nuova nuora affinché dimentichi i « prežnye ženichi », i fidanzati di prima e ami solo suo marito, ⁵³ o quando il marito votjako frustra la sposa non per affermare il suo potere su di lei, ma per vincere la sua riluttanza, del resto simulata. ⁵⁴

Avviene, è vero, che le mogli subiscano veri e gravi maltrattamenti da parte dei mariti, specialmente in Russia, dove si direbbe che certi mariti credono di avere acquistato col matrimonio il diritto di percuotere le mogli anche senza motivo: « Perché è mia moglie se non la posso battere? » domandava un marito ai giudici che gli facevano rimprovero della sua condotta. ⁵⁵ Questo « dispotismo crudele » dei mariti russi è impunito e talora i maltrattamenti cominciano l'indomani delle nozze. ⁵⁶ Nel governatorato di Olonec la donna sopporta qualche volta da sola tutte le fatiche dell'agricoltura e ne è come la schiava, e tuttavia subisce maltrattamenti e percosse magari fino alla perdita delle urine. All'etnografo Poljakov che interveniva in difesa di una di queste martiri, il contadino rispose: « Čto žalet' eto poganoe mjaso? », « Perché risparmiare questa carne impura? ». ⁵⁷

Eppure esaminando il mondo slavo nel suo insieme, le cose non si presentano affatto nei modi che si potrebbero generalizzare partendo da questi episodi. Nello stesso governatorato di Vladimir, il marito che maltratta la moglie, passa per uno stupido: « Sam durak, vot i b'et »,

⁴⁸ Führer v. L., *op. cit.*, p. 72.

⁴⁹ Schrader O., *Die Indogermanen*, 3°, Leipzig, 1916, p. 73.

⁵⁰ Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1912, I, pp. 86-87.

⁵¹ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 451; Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, p. 175; Saloni A., *Lud rzeszowski*, PAU, Mater., X, 1908, p. 111; Siewiński A., *Opis wesela w Liskach*, « Lud », X, 1904, p. 71.

⁵² Kolberg O., *Chełm*, Kraków, I, 1890, p. 276.

⁵³ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, p. 181.

⁵⁴ Buch M., *Die Wotjaken, eine ethnologische Studie*, Stuttgart, 1882, p. 64.

⁵⁵ N., *Narodnye obyčai po ukazanijam sudebnoj praktike*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 310.

⁵⁶ Zavojko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčai Velikorossow Vladimirskoj gub.*, EO, CIII-CIV, 3-4, 1914, p. 160.

⁵⁷ Poljakov I. S., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremia poezdki v jugovostok Oloneckoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873, pp. 472, 476, 499, 500.

« è uno stupido e così batte ». ⁵⁸ In Belorussia i maltrattamenti sono rari e l'opinione pubblica parteggia per la maltrattata, ⁵⁹ in Montenegro percuotere una donna sarebbe « grande vergogna » ⁶⁰ e in Serbia un tale contegno da parte del marito può comportare il richiamo della sposa da parte dei di lei genitori. ⁶¹ In questo frangente il potere del clan della sposa sovrasta quello del marito su di lei, ciò che contraddice e annulla ogni principio di patriarcato. Avviene la stessa cosa, nelle medesime circostanze, nel matriarcato melanesiano e africano. ⁶² Lo slavista Pierre Pascal che tra le due grandi guerre soggiornò a lungo tra i contadini grandi-russi del nord, trovò che i maltrattamenti delle mogli non erano più frequenti che in città, ed erano eccezioni. ⁶³ Il Witort non ha mai avuto notizia di tali maltrattamenti in Lituania. ⁶⁴ Tra i Cosacchi del Terek dove la donna deve farsi da parte al passaggio di un uomo per la strada e salutarlo con un cenno del capo, il Maljavkin finì per accorgersi che le relazioni tra uomini e donne erano molto diverse da quello che poteva sembrare da queste apparenze. Il cosacco, che parla con tanto disprezzo della moglie, dice poi: la vecchia ha detto così, la vecchia mi ha ordinato di fare così. È lei che ha la parola decisiva nei matrimoni delle figlie e dei figli ed è a lei che spetta il posto d'onore. « Così – conclude il Maljavkin – da un lato il fanatismo religioso induce a vedere nella donna l'incarnazione di tutte le impurità, dall'altra fa della donna la principale coadiutrice del marito e idonea a sostituirlo ». ⁶⁵ La stessa riflessione è indotto a fare il Mužyčenko per gli immigrati bulgari: « A prima vista la donna si trova in posizione umiliante... In realtà la donna è quella che dispone di tutto in famiglia. Che un marito maltratti la moglie è cosa senza esempi. Al contrario, le consegna tutto il denaro e il conto delle spese, e guai a lui se manca una kopejka ». ⁶⁶ In Belorussia « la posizione della donna è lontana dal poter essere chiamata di oppressione »; i casi di maltrattamenti sono rarissimi, eccezionali, e conducono al divorzio. ⁶⁷ Lo stesso etnografo giudicherà altrove questa posizione come « očen' vysokoe », molto elevata. ⁶⁸ Il Pokrovskij che cercò di farsi un'idea su questo problema consultando le sentenze delle corti distrettuali, pronunciate secondo le norme del diritto consuetudinario e popolare, constata che « la contadina non è affatto quella schiava del marito e dell'uomo come si scrive e si pensa, anzi, nel diritto consuetudinario, come si riflette nelle corti distrettuali, essa gode di un'autonomia e di diritti dai quali è abbastanza lontana la sua sorella dell'«intelligencija» e delle classi privilegiate ». ⁶⁹

Così mentre i Belinskij, gli Herzen e i Černyševskij, ispirandosi a George Sand, prendevano eroicamente le difese della donna, oppressa e schiava di padri e mariti e dei pregiudizi

⁵⁸ Zavojko G. K., *op. loc. cit.*

⁵⁹ Šendrik D. Z. i Dovnar-Zapoľskij M. V., *Raspredelenie naselenija Verchnago Podneprov'ja u Belorussii*, in: *Rossija*, a cura di P. P. Semenov, SPb, 1905, II, p. 151.

⁶⁰ Führer v. L., *op. cit.*, p. 78.

⁶¹ Pavlović J., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 27 s.

⁶² Lehner G., *Sitten und Rechte des Melanesierstammes der Bukavac*, « Archiv. f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935, p. 225; Hurel E., *Religion et vie domestique des Bakarewe*, « Anthropos », VI, 1911, p. 291; Koch C. W. H., *Die Stämme des Bezirkes Molundo, Congo*, « Baessler Archiv », III, 1913, p. 278.

⁶³ Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue des études slaves », X, 1930, p. 241.

⁶⁴ Witort Jan, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, 1897, pp. 293-294.

⁶⁵ Maljavkin G., *op. cit.*, pp. 30-31.

⁶⁶ Mužyčenko A., *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷ Dovnar-Zapoľskij M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii*, EO, XXXII, 1897, pp. 99, 106, 107.

⁶⁸ Dovnar-Zapoľskij M., *Zametki po belorusskoj etnografii*, « Živst. », III, 1893, p. 291.

⁶⁹ Pokrovskij F., *O semejnom položenii krest'janskoj ženščiny v odnoj iz mestnostej Konstrowskoj gub., po danym volostnago suda*, « Živst. », VI, 1896, pp. 459-461, 465.

della società, la contadina russa godeva a loro insaputa di tutti i diritti (anche di quello di divorzio) che essi avrebbero voluto procurarle anche al prezzo di una rivoluzione, così lontana era l'esistenza del popolo dalla conoscenza delle classi cittadine. Ed è da questi autori, così poco informati, anziché dalla letteratura etnografica e dalla diretta osservazione dei costumi del popolo, che gli studiosi dell'Occidente hanno attinto le false idee dell'oppressione della donna nei paesi slavi, della tirannia maritale e del patriarcato.

Numerosi esempi che si possono trovare nell'Eurasia settentrionale, nel Sud-est asiatico e nei Mari del Sud dimostrano che molto spesso, come presso gli Slavi, i segni di disistima verso la donna risalgono a costumi del tutto separati dal diritto e senza influenza su di esso. Il Thurnwald rileva che nelle culture materne la donna è soggetta al fratello come ad un capo, ma non al marito.⁷⁰ Abbiamo illustrato altrove questo genere di dipendenza anche della donna slava dalla protezione del fratello e della sua « sebra » di provenienza. Chissà se certi mariti russi si sarebbero scagliati con tanto furore sulle mogli se la tranquilla indifferenza di esse, dettata da millenni di consuetudine, alle loro minacce non avesse provocato la loro collera. A giudicare dalla violenza e dalla frequenza delle percosse, si direbbe che le donne opponessero una resistenza passiva e indomabile alla tirannide dei mariti.

Uno dei modi più virili di procurarsi una moglie è quello di rapirla. Il ratto è certo un indizio di patrilocità, ma che il ratto e l'acquisto fossero le forme più antiche e originarie delle nozze slave è un'ipotesi senza fondamento. I ratti di spose dei Vjatiči, dei Radimiči e dei Severjani, di cui parla il cronista, erano consensuali. A parte il fatto che il ratto nuziale non è caratteristico di nessuna cultura in particolare, il König rileva che, dove presso i popoli artici il ratto è autentico, e non consensuale, esso scatena la vendetta del sangue e rappresenta quindi un'infrazione del costume che non può essere norma nuziale.⁷¹ Il Mazzarella osserva a sua volta (e giustamente) che quando in Serbia la rapita è consenziente al ratto, tale consenso, anche se contrario alla volontà del padre, non viene mai punito, ciò che dimostra che non esiste un potere dei padri sulle figlie nubili.⁷²

Sull'insorgenza di un pseudopatriarcato presso gli Slavi la chiesa ha avuto altrettanta influenza quanto lo stato, e la sua influenza cominciò ad esercitarsi, forse, in epoca più antica e con pressione continua. Il popolo apprese che « *jeszcze w raju Pen Bóg oddał Ewe pod władza Jadęma* », ancora in paradiso il Signore Iddio diede Eva sotto il potere di Adamo.⁷³ Prima fu creato Adamo e poi Eva da una costola di Adamo. È la moglie che ha giurato obbedienza al marito, non viceversa. La donna non ha iniziativa e l'uomo le è intellettualmente superiore.⁷⁴

Gli uomini dovevano sentirsi lusingati da questi apprezzamenti che provenivano da fonti così autorevoli come Dio stesso, e tuttavia erano riluttanti ad accettare l'idea di una così grande differenza tra i sessi e di una così grande superiorità maschile. Una tale sperequazione non era né nelle tradizioni né nell'indole della società slava, anzi, gli uomini erano egoisticamente inclini a vedere nella donna una più grande utilità e profitto. In Polonia la chiesa prese

⁷⁰ Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, Berlin, II, 1932, p. 11.

⁷¹ König H., *Das Recht der Polarvölker*, « *Anthropos* », XXIV, 1929, pp. 119-121.

⁷² Mazzarella G., *Le tracce della cattura della sposa presso i Serbi*, « *Rivista italiana di Sociologia* », VI, 4, 1902, p. 630.

⁷³ Nakonieczny J., *Pojęcia prawne ludu*, « *Wista* », XVII, 1903, p. 742.

⁷⁴ Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880-1914*, PME, X, 2, 1957, p. 187, nota 55.

il partito di incitarli con mezzi penali a prendere atto del precetto ecclesiastico e a praticarlo: l'adultera era punita fisicamente, e in modi anche crudeli, ma si infliggeva un'ammenda in denaro anche al marito perché aveva trascurato il dovere di sorvegliarla.⁷⁵ La donna non era interamente responsabile dei suoi atti come l'uomo. Era necessario educarla e correggerla come un essere inferiore e minore, e questo era compito dei padri e dei mariti. « Non è buona regola viziare le donne – si diceva nel governatorato di Saratov; – il marito è infatti sempre il padrone della propria moglie e deve istruirla come è detto nella legge divina », « tak i v zakone Božiem skazano ». ⁷⁶

Non meraviglia che, appresa bene la lezione dopo secoli di insegnamento, i contadini andassero in Russia più lontano delle intenzioni dei loro istruttori e arrivassero a formulare proverbi di questo tenore: « Kurica ne ptica, baba ne čelovek », « la gallina non è un uccello e la donna non è un essere umano ». ⁷⁷ Fu allora che i suoceri pretesero di coricarsi con le nuore di figli immaturi o assenti come se si trattasse di un loro diritto, e non mancò chi vide proprio in questo abuso, impensabile in ambiente indoeuropeo, una prova del patriarcalismo degli Slavi. ⁷⁸

Nella regione del Volga, nel Polesie, in Polonia e in Lituania si riteneva che un marito che si assentava dalla sede coniugale, anche contro volontà (condanna penale, servizio militare, necessità di lavoro) sospendeva le relazioni con la moglie non solo di fatto, ma anche di diritto, al punto che cessava da parte sua l'obbligo di provvedere al di lei mantenimento. La moglie di un tale marito veniva a trovarsi nella strana condizione di maritata in istato di morosità maritale. Poiché dovere della coniugata è di generare prole ed essa non può più farlo col concorso del marito, si ammette che possa avere pratica con altri uomini senza incorrere nel biasimo di nessuno, e nemmeno del marito al suo ritorno. I familiari stessi, suoi e del marito, la inciteranno a comportarsi così. Il precetto della fecondità prevale su quello della fedeltà. La legittimità della prole nata da questi incontri o legami è assicurata dalla discendenza materna, concetto matriarcale se mai ve ne fu uno. ⁷⁹

I patriarchi della Moscovia, che già avevano imparato a prevalersi della disponibilità delle spose vacanti per salire i talami deserti delle loro nuore, tradussero (si direbbe) la licenza della sposa vacante in una specie di privilegio maritale: poiché la nubile si trovava, come la sposa vacante, in situazione di disponibilità, pretesero che non fosse adulterio per un uomo ammogliato, giacere con una ragazza: « Pro adulterio non habent, si vir habens uxorem cum soluta concubuerit, excepta uxore alterius », riferisce il Guagnini, ⁸⁰ parafrasando il testo più antico di Sigismondo di Herberstain. ⁸¹ E Mayerberg e Calvucci: « ... uxorati cum innupta commixtionem sub adulterij appellatione non contineri, adulterium illum tantum judicantes, quod cum conjugata committitur ». ⁸² Allo stesso modo l'Olearius: « non credono commettere adulterio che usando donne maritate ». ⁸³ Queste strane vedute dei mariti moscoviti pote-

⁷⁵ Trawińska-Kwaśniewska M., *op. cit.*, p. 189.

⁷⁶ Minch A. N., *Narodnye obyčaj, obrjady, sueverija i predrasudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO OE, vyp. 2, 1890, p. 7, nota.

⁷⁷ Redko A., *Nečistaja sila v sud'bach ženščiny-materi* EO, XL-XLI, 1, 1899, p. 130.

⁷⁸ V. Introduzione.

⁷⁹ V. Parte seconda, cap. III, note 2-11.

⁸⁰ *Ex Descriptione Moscoviae Alex. Guagnini veronensis, Respublica Moscoviae et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, p. 123.

⁸¹ Sigmund von Herberstain, *Commentari della Moscovia*, Venezia, Pedrezano, 1550, p. 28, verso.

⁸² *Augustini de Mayerberg et Horatii Caluuccii Iter in Moschoviam, Anno MDCLXI descriptum*, s.l. et d., p. 43.

⁸³ Olearius A., *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Turquie*, Paris, 1666, I, p. 176.

vano condurre al concubinato e alla poliginia, come la licenza della sposa vacante e lo « snočačestvo », portava a una forma larvata di poliandria.

La prepotenza maschile, inculcata dalla chiesa e dallo stato, produce guasti di altro genere quando si introduce nella « zadruga » o grande-famiglia slava. Si è già detto che il capo della grande-famiglia slava, sia egli il padre o uno dei figli, non ha poteri dispositivi sul patrimonio che è proprietà di tutti, e non può alterarlo senza il consenso unanime dei familiari, compresi i figli non sposati e qua e là anche le donne. Quando la grande-famiglia si separa nei suoi rami, le famiglie ristrette che ne derivano continuano a regolarsi allo stesso modo, in attesa di divenire a loro volta grandi-famiglie. Ma nelle città l'economia urbana impedisce questo sviluppo e il marito, che si trova a disporre dell'autorità di capo senza le limitazioni del consiglio di famiglia, ne abusa senza vergogna e si assiste a un'esacerbazione di volontà imperativa.⁸⁴ Anche in Russia accadeva che quando a capo della grande-famiglia si trovava il padre o il nonno, il potere veniva esercitato in modo arbitrario e anche dispotico.⁸⁵ Nell'autentica grande-famiglia slava il potere del padre, come padre è nullo e inesistente. Questo potere non può fondarsi sulla proprietà, che è collettiva, non sulla capacità del padre di mantenere la famiglia o la prole perché tale manutenzione è cura comune. Egli non cerca di formarsi un capitale proprio, e non lo potrebbe, e non può legare nulla di particolare ai suoi figli. Ma l'autorità civile, quando interviene, iscrive il patrimonio al nome del capo-famiglia, chiunque egli sia in quel momento, fatto del quale i componenti della famiglia non tengono alcun conto, perché il capo è elettivo e mutevole e il patrimonio perpetuo e collettivo della famiglia. Avviene, in altre parole, che il diritto statale, fondato sull'autorità paterna, entra in conflitto con gli antichi costumi. Le antiche concezioni (prastare pojećie) erano diverse da quelle moderne che « fanno del capo-famiglia il padrone assoluto dell'intero patrimonio ». ⁸⁶ Ma questa applicazione dei codici europei può, alla fine, indurre il padre o il capo a esercitare il potere in maniera assoluta e senza controlli.⁸⁷

Nella Poglizza accadde che un fratello anziano acquistò della terra intestandola a proprio nome. Gli altri fratelli ricorsero in giudizio dimostrando che il denaro speso in quell'acquisto era di tutta la famiglia, ottenendo che la terra venisse iscritta al nome di tutti i maschi della casa. Dove il « gospodar » o capo agisce senza consultare i familiari, nota l'Ivanišević, la casa va in rovina.⁸⁸ Nella regione Plavsko-Gusinjska i giovani hanno cessato di chiedere conto allo « starješina » della « zadruga » della sua gestione, anche se ne hanno il diritto. Se il capo spende in modo sconsiderato e i giovani gliene chiedono la ragione, la « zadruga » si divide.⁸⁹ Nella Jasenica il capo-famiglia è elettivo, ma è difficile deporlo e talora, per farlo, bisogna ricorrere alla violenza. Con la vecchiaia o la morte del capo, si procede allo scioglimento della « zadruga » e alla partizione dei beni.⁹⁰ La stessa vicenda si verifica nell'Omolje: se il « domačin » non agisce in favore della « zadruga », o si dà al bere, non è costume che lo si cambi, ma si scioglie la famiglia.⁹¹

⁸⁴ Sicard E., *Problèmes familiaux chez les Slaves du Sud*, Paris, 1947, pp. 72, 73, 79.

⁸⁵ Kadlec K., *Rodinný neděl ěli zadruba v právu slovenském*, Praha, 1898, p. 54.

⁸⁶ Grabowski Br., *Zadruga u Słowian południowych i w Czechach*, « Wisła », III, 1889, pp. 44-45.

⁸⁷ Sicard E., *op. cit.*, pp. 64, 72-73, 100, 101, 126, 151.

⁸⁸ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 294.

⁸⁹ Jovičević A., *Plavsko-Gusinjska oblast*, SeZb, XXI, 1921, p. 438.

⁹⁰ Pavlović Je. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 115.

⁹¹ Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 280.

La partizione di una grande-famiglia non è sempre agevole e talora bisogna sopportare la convivenza sotto un capo che la governa da dittatore finché si costruiscono nuove case, « dok se ne naprave zgrade ». Così avviene nella Leskovačka Morava dove vi sono anche « zadruge » che, rette con severità, ma con giustizia, si conservano.⁹²

Nelle grandi-famiglie poco numerose della Riječka Nahija in Montenegro i principi del patriarcato sono penetrati al punto che un padre può cacciare di casa un figlio o minacciare di farlo, e non chiede il parere dei figli per amministrare il patrimonio. Il capo si consulta coi familiari se è un fratello (e può essere anche un fratello minore) ma una sua cattiva amministrazione non conduce alla sua deposizione, ma alla partizione della famiglia.⁹³

In Russia, nel governatorato di Vologda, il capo non abusa dei suoi poteri, si consulta coi familiari e rinuncia alla direzione della casa se riconosce che qualcuno è in grado di fare meglio di lui. Talora viene deposto « de facto » se non « de iure » e sostituito dalla di lui moglie o da un'altra « chozajka ». Questo regime durava ancora dove si conservavano le antiche tradizioni. Ma le cose stavano cambiando e già alla fine del secolo scorso nella volost' di Embsk i vecchi principi apparivano scossi e si davano casi di prepotere dei capi o di insubordinazione dei familiari.⁹⁴ Nel governatorato di Arcangelo, non si rispettava più nemmeno la proprietà femminile, un tempo preservata con grande rigore: intorno al 1870 la terra della dote era fatta passare in proprietà del marito, e talora perfino del suocero.⁹⁵

Nelle grandi-famiglie belorusse, alla fine del secolo scorso, l'incapacità del capo conduceva più spesso alla dissoluzione della convivenza che alla sua sostituzione.⁹⁶

L'assolutismo del potere del capo o del padre, dove si introduce, è un potere di fatto, non di diritto, un'usurpazione che può essere sopportata, ma non a lungo, e mai riconosciuta. Perché la grande-famiglia slava si conservi è necessario che il potere risieda tutto e sempre nel consiglio di famiglia e non nelle mani del padre o di un capo, che il governo della casa sia condotto da una doppia direzione, maschile e femminile, e che la prima non si ingerisca nelle competenze della seconda, che la proprietà resti collettiva e indivisibile e il capo elettivo, con parità assoluta di tutti i familiari. È necessario cioè che non vi si introduca nemmeno un'ombra di « patria potestas ».

Linguisti, indoeuropeisti, slavisti, e storici del diritto slavo che hanno presentato la grande-famiglia slava come una conservazione prodigiosa e quasi un modello della grande-famiglia patriarcale indoeuropea (indiana, armena, albanese e celtica) hanno immaginato che essa fosse presieduta monarchicamente da un padre o da un capo con poteri dispositivi e discrezionali sul patrimonio, e anche sulla scelta matrimoniale dei figli e delle figlie. Questi studiosi avevano sotto gli occhi gli esempi recenti della grande-famiglia slava della seconda metà del XIX secolo, tiranneggiata da capi ambiziosi e incoscienti, che fin da allora era sul punto di disgregarsi.⁹⁷

⁹² Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, p. 159.

⁹³ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, pp. 30-31.

⁹⁴ Pustikov A., *Troičina*, « Živst. », I, 2, 1892, p. 168.

⁹⁵ Efimenko P. S., *Pridanoe po obyčnomu pravu kres'jan Archangel'skoj gub.*, ZGO OE, III, 1873, pp. 52-53.

⁹⁶ Dovnar-Zapoŭskij M., *Očerki*, EO, XXXII, 1-2, 1897, pp. 94-95.

⁹⁷ Ščepkin E., *Das Erbfolgerecht bei den altslavischen Fürstenhäusern*, « Archiv f. slav. Philologie », XXIV, 1912, p. 194; Feist S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, p. 144; Meillet A., *Introduction à l'étude des langues indoeuropéennes*, Paris, 4^e, 1915, pp. 578-579; Schrader O., *Die Indogermanen*, Leipzig, 3^a, 1916, p. 78; Schmidt W. und Koppers W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, p. 202; Kosven M. O., *Semejnaja ob-*

Un'eccezione deve essere fatta per Otto Schrader che, nel suo *Reallexikon*, così si esprime: « In epoca protoslava... su territorio slavo l'antica pura grande-famiglia con a capo il patriarca o suo figlio, mostra la tendenza (die Neigung zeigt) a prendere un carattere associativo (einen gemeinschaftlichen Charakter... anzunehmen) con l'elezione di un rappresentante scelto dapprima solo tra parenti, poi con l'accoglimento anche di membri forestieri ». ⁹⁸ La grande-famiglia indoeuropea avrebbe dunque cessato di essere patriarcale presso gli Slavi già in età slavo-comune (in urslavischer Zeit) e questo solo presso di loro (auf slavischem Boden) e ciò (pensa lo Schrader) a causa di una tendenza associativa che ne rese elettiva la direzione. Quando sarebbe stata patriarcale questa famiglia se aveva cessato di esserlo già in età protoslava? E come mai quella tale tendenza associativa, che ne avrebbe distrutto il patriarcato, le ha permesso di conservarsi per dei millenni, mentre la graduale e recente introduzione di norme patriarcali la disgrega nel giro di poche generazioni? È evidente che la particolare natura della grande-famiglia slava risiede proprio in quella tendenza e in quella indole associativa non patriarcale.

La civiltà degli Slavi aveva già ricevuto un impulso verso il patriarcato forse in età indoeuropea, come si può vedere dalla crescente frequenza della forma patrilocale delle nozze e dal graduale abbandono delle usanze dell'avuncolato. Ma era un impulso che non l'avrebbe mai condotta a un patriarcato integrale, così come, nel sofisma di Zenone, il piè-veloce Achille non avrebbe mai raggiunto la tartaruga. L'ingresso degli Slavi nella storia segnò l'intervento dall'esterno di sollecitazioni più energiche e impazienti che partivano da autorità ignare della vera natura delle istituzioni popolari, e che, introducendosi in una struttura matriarcale, ebbero per effetto di corromperla, trasformando i diritti del patriarcato in privilegi ed abusi.

šćina, « Sovetn. », 3, 1948, p. 25; Galton H., *The Indo-European Kinship Terminology*, ZfE, LXXXII, 1, 1957, p. 135; ecc.

⁹⁸ Schrader O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Berlin, 2^a, 1917-1923, I, p. 290.

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Stefano Bianchini,
Marcello Garzaniti (Presidente AIS), Persida Lazarević,
Giovanna Moracci, Monica Perotto

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro,
Marcello Garzaniti, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Andrea Trovesi

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, *Dei delitti e delle pene nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008
9. Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, 2009
10. Maria Zalambani, *Censura, istituzioni e politica letteraria in URSS (1964-1985)*, 2009
11. Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, 2010

Evel Gasparini

Il matriarcato slavo

Antropologia culturale dei Protoslavi

I

a cura di
Marcello Garzaniti
Donatella Possamai

Firenze University Press
2010

Il matriarcato slavo : Antropologia culturale dei Protoslavi / Evel Gasparini. - Firenze : Firenze University Press, 2010.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 12)

<http://digital.casalini.it/9788884537577>

ISBN (online): 978-88-8453-757-7

ISBN (print): 978-88-8453-734-8

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

Riproduzione mediante scansione di E. Gasparini, *Il matriarcato slavo* (Sansoni, Firenze 1973) e di E. Gasparini, *Finni e Slavi* ("Annali dell'Istituto Orientale. Sezione slava", I, 1958, pp. 77-105).

Graphic design: Fiorella Foglia

La presente pubblicazione viene realizzata grazie ai contributi dell'Università di Padova, Dipartimento di Lingue e Letterature Anglo-Germaniche e Slave, dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia e della Fondazione di Venezia.

© 2010 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

INDICE

TOMO I

<i>Premessa</i> di Marcello Garzaniti, Donatella Possamai	VII
<i>Prefazione</i> di Remo Faccani	XI
<i>Per una bibliografia di Evel Gasparini</i> di Donatella Possamai	XXIX

IL MATRIARCATO SLAVO

<i>Introduzione</i>	1
---------------------	---

PARTE PRIMA. LA CULTURA MATERIALE

I. La raccolta	17
II. L'agricoltura di zappa	33
III. La zappa femminile	37
IV. Il regime dell'orto domestico	45
V. Conservazione e perdita della proprietà femminile	49
VI. Il miglio e il frumento	63
VII. L'aratro	73
VIII. L'allevamento e il traino dell'aratro	87
IX. I campi instabili	109
X. L'abitazione	115
XI. La ruota	167
XII. Il denaro di tela	191

TOMO II

PARTE SECONDA. LA CULTURA SOCIALE

I. La grande-famiglia	217
II. Le nozze matrilocali	233
III. Il clan materno	253
IV. L'avuncolato	277
V. Il ritorno della sposa e la struttura del «rod»	299
VI. La «sebra» esogamica	311
VII. I villaggi binari	335
VIII. La decadenza degli istituti gentilizi	375
IX. La carriera di sposa	395
X. Associazioni femminili e maschili	435
XI. La vita pubblica	457
XII. Il patriarcato slavo	479

TOMO III

PARTE TERZA. LA CULTURA SPIRITUALE

I.	Lo spirito della foresta e lo spirito dendrico	493
II.	Il dio celeste ozioso	513
III.	La pesca della terra	519
IV.	Bog	525
V.	Perun	537
VI.	Zcerneboch	545
VII.	Le «continae» e la «bratčina»	553
VIII.	Gli astri	579
IX.	I Mani	597
X.	Fiabe e danze	631
XI.	Il canto e l'ornato	681
	<i>Bibliografia</i>	709
	<i>Indice analitico</i>	749
	<i>Indice delle illustrazioni</i>	759

APPENDICE

Finni e Slavi	763
---------------	-----

Premessa

Marcello Garzaniti, Donatella Possamai

A quasi quarant'anni dalla sua prima pubblicazione è nuovamente disponibile la monumentale opera di Evel Gasparini *Il matriarcato slavo*, a cui lo studioso dedicò lunghi anni di ricerca e che può, a buon diritto, essere definita il frutto del lavoro di un'intera vita.

Edita nel 1973 per i tipi di Sansoni, l'opera non conobbe all'epoca diffusione al di fuori di una ristretta cerchia di addetti ai lavori. La ragione principale è da rinvenire nella profonda crisi economica degli anni settanta; l'inflazione fece raddoppiare il prezzo medio dei libri, costringendo alla chiusura molti editori italiani, tra cui anche la gloriosa casa editrice fiorentina che proprio nell'anno di pubblicazione del *Matriarcato slavo* aveva compiuto un secolo. Copie del *Matriarcato*, altrimenti irreperibili, finirono sulle bancarelle e furono vendute per pochi spiccioli.

A ciò corrispose anche una scarsa eco nel mondo scientifico, che ebbe motivazioni ben diverse. Nel suo studio, Gasparini espone una tesi assai controversa: l'esistenza del matriarcato nella società slava più antica – testimoniata in alcuni suoi aspetti nella lunga durata –, portava a staccare l'intero mondo slavo dalla famiglia indoeuropea. A suo parere, infatti, le lingue slave trasmettevano una cultura estranea al mondo indoeuropeo, cioè sostanzialmente anaria, pur appartenendo all'unità genealogica delle lingue indoeuropee. L'assunto gaspariniano avrebbe dovuto perciò aprire un ampio dibattito e suscitare vivaci *querelles*, ma l'impostazione del suo lavoro era evidentemente troppo in controtendenza per dare vita a discussioni; il periodo in cui apparve il *Matriarcato* vide la prepotente affermazione di nuovi approcci metodologici alla letteratura e alla lingua, e quegli studiosi che si occupavano di storia della cultura o coltivavano un approccio etnologico restarono facilmente emarginati. Va anche detto che aprire con cognizione di causa una polemica sulle tesi di Gasparini non era impresa alla portata di chiunque. L'ampiezza della ricerca, il rigore del metodo, la ricchezza dell'apparato critico che lo studioso italiano aveva sviluppato, non avevano paragoni all'epoca. Lo ammise lo stesso Mircea Eliade: “As a matter of fact, Gasparini's mastery of the comparative ethnological literature is perhaps without equal among contemporary historians of Slavic culture”¹. Infine, il *Matriarcato* era scritto in una lingua, quella italiana, poco adatta a un dibattito internazionale².

Come testimoniano le lettere inviate a Giovanni Maver³ – padre fondatore della slavistica italiana – Gasparini, nei decenni precedenti alla pubblicazione del *Matriarcato*, aveva spesso battuto strade originali, per lo più in solitudine o con compagni di viaggio che raramente appartenevano alla slavistica o al mondo slavo. Umanamente quindi ben si comprende lo sfogo

¹ M. Eliade, *On the Slavic Matriarchy*, “History of Religions”, XIV, 1974, 1, p. 76.

² Per questo abbiamo deciso di rendere disponibile on line, insieme all'opera, anche un ampio riassunto in lingua inglese.

³ A. Maver Lo Gatto, *Le lettere di Evel Gasparini a Giovanni Maver*, “Europa Orientalis”, XX, 2001, 1, pp. 211-398.

dai toni amari e talvolta un po' risentiti della lettera a Ettore Lo Gatto del 2 maggio 1981, conservata alla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (Fondo Lo Gatto):

Caro Lo Gatto,

il mio Matriarcato Slavo resta affidato alla sorte. "Habeat sua fata libellus", come disse il poeta. Copie sono state spedite, tutte dall'editore, a degli studiosi a titolo personale: a Mircea Eliade, a Chicago, col quale mi trovavo in rapporto personale e di collaborazione. Eliade recensì il libro nella sua rivista "History of Religions" senza resistere alla fanciullaggine di rimproverarmi di non aver citato un'opera di Alois Closs, lo storico delle Religioni di Graz, che io conosco di persona (e lui no). Se tieni conto che l'indice bibliografico del mio Matriarcato contiene 1937 opere dalle quali sono estratte più di 6000 citazioni riportate in nota a piè-pagina, Tu capisci che l'accusa di avere trascurato un autore è l'ultima che possa essermi mossa.

Ciò che sembra però addolorare maggiormente Gasparini è proprio l'assenza di qualsiasi reazione da parte di molti colleghi, italiani e stranieri, che avevano ricevuto in omaggio copia del *Matriarcato*. "Senza eco". "Ne verbum quidem". Nemmeno grazie!". "Nessuna eco", commenta tristemente Gasparini le mancate risposte agli invii. Seppur immalinconito dalla sorte della sua opera e ormai ottantunenne, egli non rinuncia però ad argomentare vivacemente con Lo Gatto le tesi sottostanti al *Matriarcato*:

Ne parlavo un giorno con Kiparsky⁴ e gli domandavo se ritenesse possibile che un popolo parlasse una lingua diversa dalla sua cultura. "Certo, mi rispose. I Lapponi parlano una lingua finnica, ma la loro cultura non è finnica". È il caso che nel mio Matriarcato faccio degli Slavi: gli Slavi parlano una lingua indoeuropea, ma la loro cultura non è indoeuropea. Se nessuno si è accorto del loro matriarcato, è perché il loro matriarcato è a rappresentanza maschile: l'uomo non tutela la propria moglie (sulla quale non ha potestà maritale) ma la propria sorella e i figli di lei, mentre i suoi propri figli sono tutelati dal fratello della moglie. Ecc. È tutto un décalage di termini di parentela e di affinità, e di effetti giuridici (diritti di proprietà, doveri e vendette del sangue ecc.) di cui non è facile rendersi conto senza l'osservazione assidua e critica delle costumanze popolari.

Per alcuni aspetti la sua opera è stata "rimossa", così come lo era stata per lungo tempo quella del grande studioso ottocentesco Johann Jacob Bachofen⁵, che in *Das Mutterrecht* del 1861 aveva presentato la sua teoria sul matriarcato. Lo studioso svizzero fu anche il precursore dell'idea di *Kulturkreis*⁶ che, formulata in seguito da Fritz Graebner e rielaborata da Wilhelm Schmidt, divenne la solida base metodologica della ricerca gaspariniana.

Eppure Gasparini aveva la chiara consapevolezza che con la sua teoria – e il suo lavoro nel complesso – avrebbe dovuto fare i conti chiunque avesse voluto indagare a fondo la storia della cultura slava. Così, infatti, si chiude la lettera a Lo Gatto: "Ed è tutto. Ma il mio Matriarcato è una bella pietra di inciampo per ogni studioso che voglia occuparsi degli Slavi, non ti pare? Presto o tardi vi inciampiranno".

Ne siamo convinti anche noi e perciò proponiamo il *Matriarcato* in questa nuova veste. Pur non condividendo *in toto* le tesi dell'insigne slavista italiano, riteniamo però che il suo me-

⁴ Valentin Kiparsky.

⁵ Cfr. G. Casadio, *Bachofen, o della rimozione*, in G. Sfamini Gasparro (a cura di) *Ἀγαθὴ ἐπίσις. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, pp. 63-78.

⁶ Il termine si potrebbe tradurre con "ambito culturale" oltre che con l'invalso "ciclo culturale" (*ibidem*, pp. 68-69).

todo storico-culturale sia di particolare interesse soprattutto oggi che da molte parti si avverte la necessità di un approccio interdisciplinare e di un recupero della critica letteraria e della linguistica all'interno di una visione più complessa e complessiva della storia culturale. Questo vale a maggior ragione per il mondo slavo. Riproporre il *Matriarcato* può infatti contribuire al riesame di importanti questioni di fondo e al superamento di generalizzazioni e stereotipi, favorendo al contempo la rinascita di quegli studi etno-antropologici che, soprattutto all'interno della slavistica italiana, sembrano aver subito una pesante battuta d'arresto.

A seguire questa premessa il lettore troverà una bibliografia delle opere dello studioso e, in chiusura al volume, un'appendice sui Finni e gli Slavi, che doveva rappresentare un ulteriore capitolo del *Matriarcato*, ma ne restò esclusa.

Non ci diffonderemo ulteriormente sull'opera in sé, le cui caratteristiche sono dettagliatamente esposte nella *Prefazione* di Remo Faccani, che di Evel Gasparini fu discepolo; ci auguriamo che questa edizione del *Matriarcato slavo* possa attirare l'interesse degli studiosi italiani e stranieri e rendere merito alle fatiche del suo autore.

L'impresa non facile di questa nuova edizione non sarebbe giunta a compimento senza il sostegno della Fondazione di Venezia, dell'Università Ca' Foscari di Venezia e dell'Università di Padova, che con i loro contributi l'hanno resa possibile.

Un ringraziamento per la disponibilità, l'efficienza e la cortesia va inoltre al personale del Centro per la Storia dell'Università di Padova, in particolare alla dott. Maria Cecilia Ghetti, al dott. Francesco Piovan, e alla dott. Antonella Sattin dell'Archivio Storico dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Senza la loro collaborazione non sarebbe stato possibile rinvenire molti dei materiali impiegati in questa nuova edizione.

Infine un grazie particolare merita la sig.ra Fiorella Foglia che ha elaborato con grande cura l'impaginato del volume, riproducendo l'originale nel migliore dei modi possibili.

Prefazione*

Remo Faccani

1. La nuova edizione de *Il matriarcato slavo* di Evel Gasparini proposta qui al lettore non solo reinserisce nel circuito scientifico un'opera di grande rilievo esaurita ormai da decenni, ma è anche un doveroso atto di omaggio che la slavistica italiana tributa a uno dei suoi padri, di cui è ricorso giusto un paio di anni fa il venticinquesimo anniversario della morte. Gasparini si spense infatti il 29 maggio 1982, «in quell'angolo della Marca Trevigiana», come scrissi commemorandolo su "Ricerche Slavistiche" (vol. XXIX-XXXI, 1982-84), «dove aveva trascorso l'infanzia [...] e serene, proficue stagioni della maturità e della vecchiaia». (Ricordiamo che era nato ad Altivole, un borgo di campagna in vista dei colli asolani, il 24 settembre 1900, e che ad Altivole, negli anni sessanta, poté crearsi un *buen retiro*, semplice e confortevole, a contatto con la natura, con un luminoso paesaggio rustico ancora quasi indenne, che gli era profondamente caro).

Nella scelta del mondo slavo come oggetto dei suoi studi e delle sue ricerche fu determinante l'incontro con un giovane professore incaricato di Filologia slava, che faceva la spola tra l'università di Padova – alla quale Gasparini s'era iscritto nel 1919 – e Trieste, dove insegnava all'Istituto Commerciale (forse la Scuola Commerciale Superiore già frequentata da Svevo nella seconda metà dell'Ottocento): il «giovane filologo italo-austro-dalmata» Giovanni Maver, che «formatosi prima a Vienna», con Meyer-Lübke, «e poi a Firenze e Parigi», era passato dalla romanistica alla slavistica¹. Per altro, Gasparini – che era rimasto precocemente orfano del padre e della madre (una Sarto, cugina di Pio X), con un parente sacerdote come tutore – nell'ambiente della Facoltà padovana di Filosofia e Lettere, come si chiamava allora, trovò quasi la famiglia, il calore domestico che la sorte gli aveva negato. E ben presto Maver divenne per lui – il legame fu cementato probabilmente anche dall'indole inquieta di entrambi – un maestro e qualcosa di più: un fratello maggiore si direbbe. Rivolgendosi a Maver nelle tantissime lettere che gli indirizzò lungo gli anni, e che oggi, curate da Anjuta Lo Gatto, si

* Questo scritto, in una versione sensibilmente diversa, ha già visto la luce in un fascicolo di "Studia mythologica Slavica" (X, 2007), con il titolo *Evel Gasparini. Dalla letteratura russa all'etnologia slava*. Mi piacerebbe dedicarlo alla memoria di Ludovico Gasparini, recentemente scomparso, che mi è stato fra l'altro di prezioso aiuto nel ricostruire le vicende biografiche di suo padre.

¹ R. Picchio, *La slavistica italiana negli anni dell'Europa bipartita*, in: *La slavistica in Italia. Cinquant'anni di studi (1940-1990)*, a cura di G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio, Roma 1994, p. 4. Pur «versato in cose slave grazie anche alla sua conoscenza nativa (insieme con l'italiano e col tedesco) della lingua e della cultura croata», Maver (aggiunge Picchio) «sembrava destinato ad una brillante carriera accademica come filologo romanzo. A decidere la sua nuova vocazione contribuì il consiglio del romanista Vincenzo Crescini, convinto che, prima e più ancora dell'acquisizione di nozioni particolari, contasse la padronanza del "metodo filologico"».

possono leggere in un fascicolo di “Europa Orientalis” (XX, 2001, 1), egli più volte, fin dai tempi in cui era suo allievo, lo chiama il «primo», «il migliore anzi l'unico degli amici».

Ma all'università Gasparini strinse rapporti anche con il docente di psicologia sperimentale Vittorio Benussi, che nel 1919 era passato dall'università di Graz a quella di Padova. Quasi tutto il suo carteggio sarà punteggiato di accenni a Benussi e ai «cari benussiti», fra cui Cesare Musatti. Da Varsavia, sullo scorcio del 1928, egli scriverà a Maver: «Dopo un anno sono ancora incapace di abituarli al pensiero che Benussi non vive più». (Benussi, non ancora cinquantenne, si era tolto la vita nel novembre del '27.)

2. Gasparini si laureò in lettere nel dicembre del 1923, con una tesi – *Saggio critico su Dostoevskij* – preparata sotto la guida di Maver. E proprio dietro suggerimento di Maver, amministrando con estrema oculatezza un modesto gruzzolo e affrontando con rassegnata disinvoltura i frequenti traslochi da una pensioncina all'altra, aveva trascorso a Vienna e quindi a Berlino gran parte del 1922, per consultare biblioteche molto più fornite, in campo slavistico, delle italiane, ma soprattutto per prendere lezioni di lingua russa da qualche *émigré*, ché a Padova non esisteva ancora un insegnamento di russo, e poter cominciare a leggere le opere di Dostoevskij nel testo originale (quando nel marzo del '22 era sbarcato a Vienna, egli aveva un'ottima conoscenza del francese e qualche nozione di tedesco). «Mesi orribili» definirà in seguito la parentesi austriaca della sua vita di laureando; ma a Vienna, tre mesi dopo il suo arrivo, s'era convinto di avere probabilmente trovato, come scrisse a Maver, la chiave «per penetrare in quel tenebroso manicomio che è il cranio di *Dostoevskij*» (nella missiva il nome dello scrittore figura in caratteri cirillici, come a segnalare i progressi d'una ben decisa “marcia di avvicinamento”); e ancora prima egli s'era persuaso che la conoscenza del russo gli avrebbe aperto «uno smisurato campo di lavoro».

Nelle due capitali della Mitteleuropa, sconvolte dagli effetti della guerra, gettate nel caos, fra l'altro, dal disagio economico e sociale (scioperi, inflazione vertiginosa, ondate di profughi russi specialmente a Berlino, – dove, tanto per dire, da poco erano approdati, in mezzo a numerosi altri Pietroburghesi già celebri o destinati alla celebrità, l'ex socialrivoluzionario Šklovskij e il “liberale” Nabokov), Gasparini fu testimone della fine di quel “mondo di ieri” che aveva nutrito di sé anche il fervore intellettuale di Maver e Benussi...

L'Italia, in ottobre, aveva conosciuto la “marcia su Roma” e l'andata al potere di Mussolini. Però nelle lettere di Gasparini che conosciamo non ci sono commenti espliciti: lo slavista in erba che non avrebbe tardato a rivelarsi piuttosto allergico al regime mussoliniano, proclama felice: «Il mio ritorno è lontano...»; coltiva ostinatamente un suo lancinante sogno russo (e quasi inorridisce dinanzi alle «caterve di libri valangate Dio sa come dalla Russia», resti di «saccheggii universitari» offerti in vendita per pochi spiccioli sui marciapiedi berlinesi). Combatte una specie di lotta con l'autore dei *Fratelli Karamazov*, che descrive fantasiosamente a Maver: «la mia tesi, – gli racconta, – è assai poco *ravnomernaja*; [...] tutte le idee mi si spengono per via sotto lo smoccolatoio sacrestano [*sic*] di Dostoevskij» (un'espressione stravagante che sarebbe piaciuta a Nabokov). Ma vagheggia anche «una futura possibilità di lavoro comune in stretta collaborazione» con Maver, a cui propone, con una domanda che vorrebbe essere retorica: «Non sarebbe bello monopolizzare a Padova la slavistica come la Psicologia Sperimentale?»

3. Dopo la laurea Gasparini visse perlopiù a San Donà di Piave, dov'era parroco il suo ex tutore, e a Venezia, dove si accollò per due anni una gravosa supplenza al Liceo-Ginnasio «Marco Foscarini», concependo un'avversione per l'insegnamento nelle scuole medie che non l'avrebbe più abbandonato. Intanto aveva ripreso a lavorare su Dostoevskij. Questo saggio del tutto «nuovo» rispetto alla tesi di laurea («perché del vecchio non è rimasto ormai assolutamente più nulla: nuove basi, nuovo metodo, nuovi obiettivi»), intitolato *Elementi della personalità di Dostoevskij*, segnerà l'esordio di Gasparini, prima sulle pagine della «Rivista di letterature slave» fra il 1926 e il '27, e poi in volume (Roma 1928). Il lavoro ebbe scarsissima diffusione, e fu quasi ripudiato dallo stesso autore, che d'altronde manifesterà sovente dell'insoddisfazione nei riguardi dei propri scritti, al momento di licenziarli o dopo averli pubblicati. Ma come sappiamo dalla corrispondenza di Gasparini con Maver, del suo saggio, qualche anno più tardi, verrà in possesso un po' avventurosamente G.A. Borgese, e il noto storico letterario e romanziere – che s'era occupato dello scrittore russo in *Ottocento europeo* (Milano 1927) e forse anche in altri scritti – esprimerà a Gasparini il suo apprezzamento entusiastico: «[...] voglio subito dirle che non so se ho mai letto cosa egualmente profonda su Dostoevskij, e che mi fa meraviglia che questo libretto sia così poco noto. Spero di avere presto sue notizie[...].»

Nell'autunno del 1926 finalmente si concretizzò il progetto, discusso a lungo con Maver, di un soggiorno in un Paese slavo: non la Russia, com'era nei voti di Gasparini, ma la Polonia. Qualche mese prima egli aveva replicato così a Maver, che probabilmente lo informava delle (nuove?) condizioni poste dagli uffici ministeriali: «[...] visto che sono forzato a “seguire le direttive” (secondo la Sua felice espressione) del governo all'interno, non trovo difficoltà a seguirle all'estero». Accettava dunque l'“impegno morale” che gli veniva chiesto, purché la formula (e il corsivo è di Gasparini) «non portasse come conseguenza logica la tessera del partito». Egli non immaginava che di lì a pochi anni l'obbligo della tessera sarebbe stato esteso pure a chi, semplicemente, volesse prendere parte a un concorso universitario...

Dal tardo ottobre del 1926 Gasparini è lettore di italiano a Cracovia per cinque mesi. E poi, dalla primavera del '27, lo è a Varsavia, dove qualche tempo dopo gli viene affidato anche il servizio stampa dell'ambasciata, e dove svolgerà entrambe le mansioni fino al '33. Gli sarebbe piaciuto tornare a Dostoevskij, occupandosi però – scriveva a Maver nel febbraio del '31 – «non di tecnica o psicologia, ma di pura interpretazione». Tuttavia confessava di avere «più voglia di vivere che di scrivere»; e aggiungeva: «Sono sicuro che vi sono per me strade che non sono quelle dell'erudizione e che possono condurmi assai lontano» (lontano, in senso non solo metaforico parrebbe, come una specie di nuovo “pellegrino incantato”). Si domandava, fra l'altro, se non «valesse meglio vivere in Islanda» o alle Solovki (Gasparini non sapeva né poteva sapere che ormai da tempo le autorità sovietiche avevano trasformato l'arcipelago del Mar Bianco in un orrendo luogo di detenzione), piuttosto «che nella Roma del Trattato del Vaticano», – parole beffarde in cui vediamo saldarsi la sua avversione per la dittatura fascista e il suo fermo laicismo. E si rispondeva: «Ne sono sicuro come della luce del giorno e questa verità mi rende nervoso».

Porta a termine un breve saggio sulla poesia di Michelangelo, che vedrà la luce tanto in Polonia, sullo “Przegląd Współczesny” (alla fine del 1930), che in Italia, su “La Cultura” (X, 1931). A giudicare dalla corrispondenza con Maver, in Italia il testo non piacque ai “crociati”; e a Maver Gasparini confessava significativamente che di Michelangelo non aveva inteso studiare «l'aspetto estetico come tale»; del resto, a suo parere «un'analisi estetica era, in generale, impossibile». Nell'estate del '33, mentre si trovava in vacanza ad Altivole, venne bruscamente “sostituito” negli incarichi che ricopriva in Polonia, per la «scarsa attività pro-

pagandistica” da *lui* svolta a Varsavia», come gli verrà comunicato in seguito, e per la sua resistenza a lasciarsi «inquadrare».

In dicembre scriveva a Maver: «Ho talora l'impressione di avere completamente sbagliato carriera con la mia mania di “erudirmi” e la Filologia Slava», perché «la gente vuole “propaganda” e non sa che farsene della cultura». Ma intanto egli lavorava al libro che avrebbe costituito il suo primo tentativo rilevante di addentrarsi nella storia culturale slava: *La cultura delle steppe. Morfologia della civiltà russa*.

L'opera, pubblicata nel '34, aveva alle spalle una lunga, complessa gestazione. Quando gli slavisti italiani rimangono sorpresi del taglio e del carattere di quella ricerca e le rimproverano, fra l'altro, di essere «poco letteraria», Gasparini spiega a Maver: «Ogni dettaglio, ogni singola parola, tende a portar luce sul contenuto etnico (psicologico), sociale e religioso del racconto russo del secolo XIX. [...] Durante cinque anni ho riflettuto e provveduto alla “legittimità” scientifica e letteraria del mio libro[...]. Per il resto, alla base de *La cultura delle steppe* – dichiara Gasparini – c'è «una concezione che è di pura sensibilità. Durante sette anni di Polonia, ho fiutato il vento, interrogato uomini e cose (più le cose che gli uomini) all'agguato del segreto dell'Europa Orientale».

Il sottotitolo del saggio gaspariniano (e alcuni anni più tardi quello de *Il dramma dell'intelligencija. Morfologia della cultura russa*) in superficie rinvia probabilmente al concetto di “morfologia” – della storia, della cultura – adottato da Spengler nell'*Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-22), che intendeva richiamarsi a certe riflessioni contenute negli *Hefte zur Morphologie* del Goethe “naturalista”. D'altronde, se nel loro complesso le posizioni storiche spengleriane certamente «ispirano orrore» (L. Mitter), nel terzo-quarto decennio del Novecento il linguaggio di Spengler – e non solo quello purtroppo! –, esercitò una vasta influenza². Non dimentichiamo d'altra parte l'Istituto di morfologia culturale che Leo Frobenius (1873-1938) aveva fondato a Monaco nei primi anni venti e trasferito poi a Francoforte, e che si rifaceva a principii ben lontani da quelli di Spengler.

4. Dopo lo «scapaccione di Varsavia», Gasparini fa vari tentativi di ottenere altri incarichi d'insegnamento all'estero, ma senza esito, tanto da indurlo a pensare che a Roma «ci sia dell'ostilità o del pregiudizio contro la *sua* persona». Nell'autunno del '34 diventa professore di ruolo nelle scuole medie superiori, e gli è assegnata una cattedra all'istituto magistrale di Vicenza. Da qui nel marzo del '35 si abbandona con Maver a quest'impetuoso sfogo: «Tanto valeva combattere per l'ideale puro senza venire a compromessi di sorta con nessuno e con

² Thomas Mann, nel suo discorso *Von deutscher Republik* (1922), racconta ad esempio come avesse dovuto imporsi di «mettere da parte» *Der Untergang...*, «per non essere costretto ad ammirare ciò che nuoce e che uccide». Di “spengleriano”, per così dire, nel saggio di Gasparini c'è forse l'idea generale di una “somiglianza” fra storia delle civiltà umane e sviluppo degli organismi viventi – un'idea che egli poteva avere colto già negli slavofili. Quanto al termine “morfologia”, è ben noto che esso aveva circolato pure in ambito formalista russo; ma è interessante che il Vladimir Propp di *Morfologija skazki*, allorché vi fece ricorso nei tardi anni venti, ci tenne particolarmente a ricondurre quel termine nell'alveo originario; vedi questo frammento di una delle epigrafi goethiane di Propp: «[...] le operazioni mentali con cui essa [la morfologia] mette a confronto i fenomeni, sono conformi alla natura umana e le sono gradite, cosicché anche un esperimento fallito non mancherà tuttavia di utilità e di bellezza». E chissà se a Gasparini, in Polonia, non capitò di leggere la recensione che Dmitrij Zelenin aveva dedicato a *Morfologija skazki* sulle pagine di “Slavische Rundschau” (I, 1929, 4).

nessuna cosa. [...] Ma chi mi ha dato lezioni di coraggio, di fiducia? Chi mi ha incitato alla lotta? Da ogni parte io non ho inteso che consigli di saggezza, di praticità ecc.».

Circa un anno dopo si sposa con Stefania (Medy) Solomowicz, una ragazza di Czernowitz già sua studentessa all'università di Varsavia («[...] ora ho una casa», scrive a Maver «e mi stupisco di non avere capito prima i vantaggi essenziali di un fatto così semplice»). Nel '36 consegue la libera docenza in storia della letteratura russa e gli viene conferito l'incarico di letteratura russa presso la “Sezione di lingue (e letterature) moderne” dell'Istituto Superiore di Economia e Commercio di Venezia.

L'anno successivo esce *Il principe Myškin. Una ricerca sul cristianesimo di Dostoevskij* (Padova 1937), pensato da Gasparini come «un capitolo» di una futura «seconda parte de *La cultura delle steppe*». In una lettera a Maver del novembre '37, egli spiega di «non aver voluto nascondere nulla di quanto di isterico, di malato, di eccessivo vi è nel pensiero di Dostoevskij» e di «non averlo addomesticato (né armonizzato o attenuato) in nessun punto»; ma di «aver assunto questo pensiero integralmente con la preoccupazione di dimostrare dove conducono certe premesse, libero il lettore di accettarle o di respingerle». In definitiva, ha constatato «ancora una volta [...] che questo pensiero è in contraddizione con la nostra vecchia cultura occidentale e con ogni altra cultura storica concepita nel senso occidentale». Un'idea che nel *Principe Myškin* viene espressa in termini ancor più vertiginosamente radicali, se possibile: «Sarà difficile trovare un pensiero così estraneo al nostro pensiero europeo, così anteriore alla storia del suo sviluppo».

Colpiscono poi nel breve saggio sul protagonista dell'*Idiota* – lo rilevo qui per inciso – anche i richiami non marginali a Freud, un autore che il Gasparini più tardo dava l'impressione, a chi s'intratteneva con lui, di conoscere appena o di non apprezzare affatto (cioè di avere quasi completamente rimosso, direi oggi), così come la psicanalisi aveva attratto poco o niente Benussi. Ma il fugace allievo di Benussi, che raccontava di avere frequentato soprattutto i suoi “seminari del sabato mattina” nel Gabinetto di psicologia padovano, per assistere o partecipare ai suoi esperimenti di ipnosuggestione, dimostra di avere, a suo tempo, ben meditato perlomeno sul Freud di *Dostojewski und die Vätertötung*.

5. Con l'aiuto di Maver, Gasparini poté sospendere l'attività didattica a Vicenza e rimettere piede in terra slava. Dal '36 al '41 fa la spola tra Venezia, dove mantiene l'incarico di letteratura russa (e lo manterrà fino agli inizi del '47), e Lubiana, dove insegna all'università in veste di “professore ospite” e dirige il locale Istituto italiano di cultura. Qui Gasparini strinse amicizia, fra l'altro, con Aleksandr Isačenko – genero di Nikolaj Trubeckoj e già suo assistente a Vienna – che dopo l'*Anschluss* aveva trovato riparo in Slovenia. E nell'ottobre del '41, per l'«istituenda cattedra di sloveno a Roma», suggerì a Maver di chiamare proprio Isačenko (erano usciti da poco, ricordiamolo, il suo libro *Slovenski verz* e le sue fondamentali ricerche sulle parlate slovene della Carinzia, tra cui la monografia *Narečje vasi Sele na Rožu*, che gli era valsa la libera docenza dell'ateneo lubianese). «Sarei felice che Isačenko potesse sistemarsi da noi», scriveva Gasparini. «Sarebbe un “buon acquisto” per l'Università di Roma e per la nostra slavistica».

A partire da quello stesso autunno Gasparini è comandato, almeno formalmente, presso la Biblioteca Marciana di Venezia, con il cui direttore, acceso fascista, intratterrà rapporti piuttosto burrascosi. Nel marzo del '42, la Facoltà di Filosofia e Lettere di Padova propone la conferma definitiva a Gasparini della libera docenza (in Storia della letteratura russa). Nella

motivazione della proposta di conferma letta in Consiglio di facoltà, il direttore dell'Istituto di Filologia Slava Arturo Cronia osserva che «non numerosa, ma sostanziosa e pregevole è la serie delle pubblicazioni che egli presenta dall'epoca dell'abilitazione alla libera docenza. [...] In queste opere si nota la prevalenza della critica sulla storia [della letteratura?] e, nel campo della critica, prevalenza della ricerca psicologica ed etica sull'estetica. Le ragioni di questa limitazione o piuttosto di questa specializzazione derivano in parte da circostanze tecniche (difficoltà di consultazione bibliografica), in parte dall'indole stessa della materia trattata e dal carattere personale dell'autore. Si hanno in compenso dei saggi pensati, acuti, profondi e originali che» – e la conclusione suona forse un po' troppo severa – «bellamente emergono dal livello ancora modesto e divulgativo, in cui si adagiano le pubblicazioni e gli studi dei russisti italiani».

Il rettore dell'ateneo di Padova fu però costretto a inoltrare la pratica al Ministero dell'educazione nazionale solo verso la fine di novembre, poiché doveva esserle accluso un attestato della Federazione dei fasci di combattimento di Vicenza relativo alla “condotta morale e politica” dello studioso; e la “riservata” del federale vicentino – di cui val la pena, mi sembra, riportare qualche stralcio – si fece attendere per otto mesi. Il professor Gasparini «fu per molti anni all'estero», scriveva il federale, «e precisamente a Varsavia dove sposò una signorina Romena i cui famigliari risiedono in territorio della Romania che al principio della guerra fu ceduto alla Russia» (in realtà, fin dal giugno '42 le armate hitleriane avevano “restituito” quel territorio, cioè la Bucovina settentrionale, alla Romania, con tragiche conseguenze specie per la popolazione ebraica della «terra dove vivevano uomini e libri» – e in particolare di Czernowitz).

«In linea strettamente politica», concludeva il federale, prima di apporre in calce al documento la stampigliatura VINCERE, «risulta che il predetto professore nel 1935 o '36 si sarebbe espresso in modo del tutto pessimista circa l'esito della Campagna in A.[frica] O.[rientale]. Non si sono trovate tracce [*sic*] della sua iscrizione al P.N.F. quantunque ci sia qualcuno che affermi [*sic*] essere il Gasparini iscritto al Partito»³.

Una bella testimonianza nero su bianco – e anche più d'una testimonianza – di quel genere di pessimismo la troveremo ne *Il vigore di Tolstoj* (Milano 1943, pp. 94-95; ma il libro figura stampato a Venezia nell'aprile-giugno dell'anno XXI dell'“era fascista”: contiene dunque i materiali delle lezioni dell'anno accademico '42-43), – dove, rifacendosi anche a una sua precisa concezione della dicotomia “Russia - Europa occidentale”, Gasparini scrive per esempio: «[La Russia] non tollera l'invasore, lo tollera sempre meno a misura che l'invasore la penetra, e questa intolleranza raggiunge il punto da espellere e, per così dire, da vomitare l'invasore»; e più avanti: «È destino che, da Pietro il Grande in poi, ad ogni secolo, la Russia sia costretta a dare all'Occidente una prova della sua natura e della sua forza, e che ad ogni secolo l'Occidente lo dimentichi».

6. Durante il periodo successivo alla caduta del fascismo Gasparini abbandona Venezia per ritirarsi nella campagna di Altivole, e qui prende parte alla Resistenza. A Maver, dopo la liberazione, scriverà: «[...] la mia casa era al confine del territorio di due brigate [partigiane], di cui una operava sul Montello, l'altra sul Grappa e nel Bassanese. Ricorrevano a me per in-

³ Devo la conoscenza di questi e altri documenti alla collega Donatella Possamai che ha preso visione del fascicolo personale di Gasparini conservato presso l'Archivio Storico dell'Università di Padova.

tendersi e accordarsi (lanci, messaggi-radio, prigionieri [...] ecc.)); e ancora: «Tu non sai che cosa hanno fatto semplici operai o giovani contadini. Io? Ho osato appena aiutarli [...]».

Tra marzo e aprile del '44 Gasparini viene anche arrestato dai “brigatisti neri” e, come racconterà a Maver, «torturato per bene a Padova (a Palazzo Giusti, in via S. Francesco, sotto gli artigli del maggiore Carità, uno dei più malfamati “aguzzini” dell’Alta Italia)». «Ma hanno preso un granchio! Hanno creduto di aver pescato il pesce grosso e invece ero un povero pesciolino. Per persuaderli del loro errore ci sono voluti sette interrogatori dei quali due (il secondo e il terzo) con la solita tortura: percosse da commozione cerebrale e corrente elettrica, il tutto a due riprese, di notte, per nove ore. Insomma non ho parlato. Stenterai a crederlo, ma è il disprezzo che avevo per loro e l’orgoglio che avevo per noi che mi ha dato la forza di tacere». (Rievocando quell’episodio a distanza di anni e in maniera assai più concisa, nel corso di una conversazione, egli mi riferì, senza nessun’ombra di vanto, con quale artificio psicologico – frutto, magari, delle nozioni apprese da Benussi – era riuscito a “scoraggiare” i suoi torturatori).

I mesi seguiti alla fine della guerra ci consegnano l’immagine di un Gasparini politicamente incerto e, ancora una volta, nient’affatto propenso a “schierarsi”. E Maver, ancora una volta, è il destinatario dei suoi umori e delle sue reazioni: «Neanche io sono iscritto a un partito. [...] Gravito (per usare la tua espressione) verso i liberali, ma ho simpatia per i comunisti. Ci capisci qualche cosa tu? Nemmeno io. E non è necessario. Non ho nessuna pretesa di vincolare una libertà di così recente e caro acquisto». E qualche mese più tardi, agli inizi del '46, confessa a Maver che i liberali lo «hanno disgustato»; e del resto, aggiunge, non ha mai amato Croce nemmeno come filosofo. «Le simpatie tue e di Lo Gatto per gli azionisti si sono rivelate più sagge delle mie».

Resta forte, viva la sua ammirazione per Concetto Marchesi, per la sua personalità, la sua milizia ideale e culturale; e scrive a Maver nel settembre del '45: «Povero Marchesi! Perché i cuori dei più animosi devono essere, in qualche modo, malati? I paolotti (come li chiama lui carduccianamente) stanno per riportare immeritati trionfi. [...] Deve essere amareggiato. Io l’ho sempre considerato una specie di Anatole France, meno la “douce incroyance” che in Marchesi è invece aspra e non rassegnata. Non penso mai a lui senza ricordarmi di Benussi e della mia (e anche tua) gioventù»⁴.

Benché persuaso che sia giusto voltare pagina ma senza colpi di spugna (all’epoca in cui era membro del CNL nella regione a nord-ovest di Treviso, riteneva che di fronte a «cose [che] gridavano vendetta [...] non si *potesse* rifiutare di intervenire»), Gasparini respinge i “processi sommari” a certo stolido zelo littorio dell’ambiente accademico. E quando, per esempio, nella primavera del '46 Isačenko lo informa sdegnato che uno slavista italiano (di cui fa il nome), quattro anni prima, da segretario del fascio in una città del Meridione, «avrebbe vantato diritti storici e etnici italiani» nientemeno che «sulla Crimea e il Caucaso», Gasparini pensa che ormai la si debba considerare «acqua passata, per quanto [si tratti] di una brutta acqua».

7. Gli anni della guerra e dell’immediato dopoguerra furono, malgrado tutti i disagi e le vicissitudini, l’unica stagione dell’esistenza di Gasparini che lo vide affrontare col massimo di

⁴ Con Gasparini, che l’aveva incontrato poche settimane addietro, Marchesi s’era appunto lamentato «della “canea dei paolotti” e dello stato fisico del suo cuore». «Sapevo già», riferisce Gasparini a Maver, «che non l’avrebbero riletto rettore anche perché durante gli ultimi vent’anni le nostre università si sono molto clericalizzate (e soprattutto di questo Marchesi si lagnava)».

continuità una personalissima rivisitazione del grande Ottocento letterario russo. Rivisitazione nella quale sembra rivivere immutato il rapporto di cui un assai più giovane Gasparini aveva rivelato il segno, e quasi la cicatrice, in una lettera a Maver del marzo 1929: «Più gli anni passano e più stupisco di aver subito con tanta forza l'ascendente dei russi»: «ogniquale volta riprendo una delle loro pagine o un qualsiasi scritto che li riguarda da vicino, sento subito quanto di vivente essi hanno messo nella loro arte, quanto, voglio dire, della loro esperienza quotidiana e della loro più intima moralità. Il loro accento è sincero, giusto e sempre tragico».

Al saggio *Il dramma dell'intelligencija* (Padova 1940) si affiancano e fanno seguito, tra il '40 e il '47, gli studi e "studioli", come egli talvolta li definisce scrivendone a Maver, che a metà degli anni sessanta saranno riuniti e riediti nel volume *Scrittori russi* (Padova 1966): il bel libro che più tardi lo slavista si rammaricherà di non aver intitolato *Maestri russi*, – e non tanto, credo, per evitare che il suo frontespizio ricalcasse quello, ad esempio, della raccolta postuma degli scritti russistici di Leone Ginzburg (Torino 1948), ma per dare ospitalità al Leont'ev delle "previsioni" e "profezie" – al Leont'ev "storiosofo" –, senza farne una specie d'intruso piazzato a ridosso di una costellazione di puri, eccelsi letterati: Puškin, Lermontov, Gogol', Tolstoj, Dostoevskij, Čechov.

Nel febbraio del '47 diventa professore straordinario di Lingua e letteratura russa presso l'Istituto Universitario «Ca' Foscari». E manterrà quella cattedra fino all'autunno del '67, quando sarà chiamato a dirigere il glorioso Istituto di Filologia Slava dell'università di Padova, che aveva visto nascere letteralmente sotto i propri occhi nel lontano 1921.

Tre anni dopo, Gasparini va fuori ruolo. A quest'epoca i suoi interessi sono concentrati da poco meno d'un quarto di secolo sull'etnologia slava – etnologia nel senso più rigoroso del termine. Durante quel lungo arco di tempo egli non si occuperà che saltuariamente di storia e critica della letteratura, e lo farà più che altro per lavori anche pregevoli ma d'occasione, "servili", come Cesare Garboli amava definire i propri scritti di quel genere.

Per il campo di indagini e di esplorazioni che considerava l'approdo vero e definitivo del suo impegno di studioso, a Gasparini capitava di suggerire, almeno in privato, l'etichetta di "slavologia", con l'evidente proposito di dargli un autonomo, specifico statuto all'interno (o al fianco?) della "slavistica". A rendere noti e accessibili i primi risultati maturi di questo impegno a una cerchia molto più estesa di quella dei fruitori delle "dispense universitarie", fu la rivista fondata da Maver nel 1952, "Ricerche Slavistiche", cui Gasparini collabora fin dal volume inaugurale. Ringraziando Maver, nel novembre del '54, per «avergli offerto l'occasione di esporsi pubblicamente» con un articolo sul *kolo* – la «danza circolare degli slavi» –, Gasparini credo fosse più o meno consapevole di ringraziarlo anche della fiducia che aveva deciso di accordare al taglio e al carattere delle sue ricostruzioni, così "eccentriche" nel quadro della slavistica italiana⁵.

8. Nel mio ricordo di Gasparini che ho citato all'inizio, scrivevo che se per Bronisław Malinowski, destinato, sembrava, a una brillante carriera di chimico fisico, «la folgorazione etnologica scattò sulle pagine del Frazer di *The Golden Bough*» (e da una rievocazione insieme commossa e lievemente autoironica che Malinowski ne diede anni dopo, sappiamo che si trattava della seconda edizione dell'opera di Frazer, quella del 1900, in «tre volumi», con la

⁵ È vero che se non altro Meriggi si mosse di frequente in territori molto prossimi a quelli gaspariniani, ma cf. al riguardo un mio tentativo di distinguere gli orientamenti dei due studiosi in materia etnologica: *Bruno Meriggi e la storia culturale slava*, "Ricerche Slavistiche", XLIV, 1999, pp. 219-225.

rilegatura verde adorna di un «bel ramo dorato di vischio»), «per gli studi etnologici di Gasparini molto aveva contato (lo riferisce lo stesso Gasparini nell'«Introduzione» al *Matriarcato slavo*) un libro [...] apparso a Vienna nel 1931»: il saggio di Joseph Leo Seifert *Die Weltrevolutionäre. Von Bogomil über Hus zu Lenin*⁶. Non pare sia possibile stabilire la data approssimativa in cui lo slavista italiano s'imbatté nel lavoro di Seifert; ma certamente quell'incontro ebbe luogo vari anni dopo la sua pubblicazione.

Tuttavia, l'esperienza intellettuale che avrebbe portato Gasparini a occuparsi sempre più intensamente di storia della cultura russa (e slava in genere), comincia assai prima di quel che forse non ci si aspetterebbe, al punto che viene da chiedersi addirittura se fu lo sbocco di un percorso o non piuttosto il complesso sviluppo d'un fascio d'intuizioni che a Gasparini, fin dalla giovinezza, avevano fatto intravedere una misteriosa «fonte di energia» nella civiltà russa. Il periodo a cavallo degli anni venti e trenta, così come ce lo rivela il suo carteggio con Maver, vibra, certo, di parecchi «astratti furori», per usare molto liberamente una celebre espressione vittoriniana. Ma quel periodo, che incapsula anche il lungo soggiorno polacco di Gasparini, è disseminato di curiosità, di tensioni e di abbozzi, fantasmi di progetti su cui val la pena di fermarsi.

Da San Donà di Piave, nella tarda primavera del '26, Gasparini scriveva a Maver: «Quant' ai miei lavori, camminano. Uno, sempre quello, la cui prima idea data dal settembre scorso. Idea *bellissima e assolutamente originale* anche nei dettagli, ma di difficile attuazione soprattutto per la mia inesperienza [...]». Di che idea si sarà trattato? Una risposta parrebbe venirci da una lettera dell'estate di quello stesso anno, in cui Gasparini, accennando alla sua ricerca, così ostinatamente vagheggiata, «sulla cultura russa», riconosce che «saranno necessari diversi anni di lavoro e di permanenza in Russia per poterla concepire nei dettagli e forse soltanto per riempire di notizie lo schema che in parte ho già elaborato». E aggiunge: «Desidererei leggere una storia degli Slavi prima del Cristianesimo: sa consigliarmene una, completa e particolareggiata?»

9. A più di tre anni di distanza, Gasparini da Varsavia tornava su un motivo che si andava facendo ricorrente nel suo carteggio: quello dei «tempi lunghi» delle sue ricerche e della ricerca scientifica in generale⁷. Così a Maver, in attesa di vedere i frutti delle sue indagini, Gasparini spiegava che esse ruotavano intorno a «propositi di portata decisiva per certi problemi di cultura»: «Cerco le «costanti» del pensiero. Le troverò? È in ogni caso un dovere cercarle. Senza averle trovate, ogni «espressione» è vanità e compromesso». Le «cose» che «*lo interessavano*» erano straordinariamente «complesse», e dunque «*valeva* la pena di attendere anche a lungo la loro perfetta e piena maturità». «Questa e non un'altra sarà ormai per dieci o vent'anni della mia vita la maniera con la quale intenderò il lavoro».

Egli si sta arrovellando sulla materia da cui uscirà *La cultura delle steppe*, cioè del saggio che nelle intenzioni dell'autore è solo il torso – i primi quattro capitoli – di un'opera *in fieri*

⁶ Di questo libro esiste oggi un'edizione italiana a cura di Arnaldo Alberti, dal titolo *Le sette idee slave. Origine e significato delle rivoluzioni nell'Europa dell'Est*, Genova 1992.

⁷ Ricordo che anche durante le lezioni tenute molti anni dopo gli succedeva di far apparire ogni tanto una specie di nuvola nel cielo sconfinato dei nostri vent'anni, quando di fronte a un qualche «problema insoluto» gettava là, con la naturalezza, e la fiducia, di chi ha una visione del tempo che scavalca l'individuo e la sua finitudine, una frase del tipo: «Neppure la vostra generazione vedrà chiarito quest'interrogativo», o «decifrato questo enigma», «verificata questa ipotesi»...

(tanto che prima di licenziarlo viene segnalato già il tema di tre ulteriori capitoli “in preparazione”)⁸. Ed esplora sentieri anche fuori del mondo russo e slavo. «Lo studio delle antichità germaniche», scrive a Maver il 5 febbraio 1931, «mi spinge a rifare passo passo le vie battute da Ibsen e da Hamsun; è col più vivo interesse e una certa commozione che ritrovo orme sicure di tradizioni millenarie in pensieri, stili, concezioni e sensibilità che si ha il torto di ritenere troppo originali». E il 19 febbraio: «Sono in fondo sulla via di persuadermi che ciò che fa il “valore” di un prodotto artistico è qualche cosa che non è inerente alla sua perfezione formale, ma piuttosto qualche cosa di implicito a una congiuntura storica di cui l’individuo non può essere cosciente». Eccoci quindi – sulla mappa “assiologica” gaspariniana – a un fondamentale punto di incontro e di intersezione fra storia letteraria e storia della cultura in genere!

La cultura delle steppe, finita di comporre nel febbraio del ’34, vuol essere a modo suo la prima parte di un’“opera totale”, giocata esplicitamente su un fitto intreccio di apporti e suggestioni provenienti da un ventaglio di *scienze umane*, come diremmo oggi, che comprende archeologia, linguistica, folclore, storia sociale e – in posizione tutt’altro che dominante, malgrado le proteste di Gasparini nei confronti dei rilievi di Maver – storia letteraria. Gasparini s’è avventurato ormai con decisione sul terreno che pensa gli sia più congeniale. Tuttavia la Russia (e la Slavia) di cui analizza e mette a fuoco le peculiarità è ancora, se guardata dall’angolo visuale del futuro *Matriarcato slavo*, profondamente indeuropea: lo è sul piano linguistico, com’è ovvio, ma anche nelle sue molteplici componenti *extralinguistiche*. Annunciando a Maver i contenuti de *La cultura delle steppe* nel dicembre del ’33, dalla casa di Altivole dove stava trascorrendo malinconicamente un gelido inverno di campagna d’altri tempi, Gasparini aveva spiegato che «i primi quattro capitoli» del libro – i soli poi, come abbiamo visto, che si accingeva a dare alle stampe – «sono più che altro di natura sociologica e studiano le forme della vita russa e le tendenze che si manifestano nella sua storia (passata e attuale) dalla più remota antichità; forme, beninteso, costanti e affini invece a quelle della *protostoria indoeuropea*» (il corsivo è mio).

Ciò che infatti premeva allo studioso, per dirla in soldoni, era tentar di spiegare, e di spiegarsi, l’indeuropeicità “arcaicizzante” russa (e slava). E la chiave era fornita, secondo lui, dai tratti “orientali” del mondo slavo, che troverebbero palpabili riscontri nel mondo “ario” e specialmente in quello iranico: nel suo libro egli parla di una «maggiore purezza» indeuropea dei *protoslavi* rispetto alle «nazioni» indeuropee dell’Occidente, e intravede una «primordiale affinità slavo-aria e slavo-iranica rivelata da lingua e costumi». Per giunta, dai contatti degli indeuropei «coi turchi e coi mongoli prima dell’emigrazione [indeuropea] dall’Asia centrale»⁹, sarebbero filtrati nel patrimonio etnoculturale slavo elementi “turanici” testimoniati fra l’altro, in terra russa, dalle *byliny*¹⁰.

⁸ Uno di essi è intitolato «Il Cristianesimo terrestre», e con questo forse avrebbe dovuto far corpo *Il principe Myškin*, destinato, come sappiamo, a una futura “seconda parte” de *La cultura delle steppe*.

⁹ Il Gasparini successivo farà propria la tesi di un’*Urheimat* indeuropea collocata più a ovest, nelle steppe dell’Eurasia.

¹⁰ E. Gasparini, *La cultura delle steppe. Morfologia della civiltà russa*, Roma 1934, p. 66. Per un attimo si potrebbero anche vedere, in alcuni punti di questo libro, accenni di una risposta “scientifica” a certe posizioni del movimento eurasista (che nel ’33-34 però s’era ormai esaurito); ma Gasparini, per esempio, non cita nessuno dei suoi militanti; eppoi gli scritti e i programmi del movimento, pubblicati in seno all’emigrazione russa, e soprattutto a Berlino, difficilmente trovarono una qualche eco in Polonia.

10. Gasparini non dimostrava di amare particolarmente Belinskij, ma del famoso critico letterario egli finì per condividere, senza volerlo, la scelta dirompente di «staccarsi da una vecchia idea, rinnegarla [...] e passare a un'idea nuova con tutto l'entusiasmo del proselito». Per Belinskij, accadde nel 1841; per Gasparini, circa un secolo dopo; e l'idea nuova, il “fatto nuovo”, nel secondo caso, era l'etnologia, che se aveva balenato qua e là negli interstizi de *La cultura delle steppe*, s'avviava ora a entrare d'impeto nelle ricerche gaspariniane. E a un certo punto di questo cammino – un punto non ben precisabile cronologicamente, come già mi è capitato di notare – si verifica una svolta, e quasi un rovesciamento di prospettiva. Gasparini scopre la *Kulturkreislehre*, la “teoria dei cicli culturali”, che aveva avuto il suo «vero fondatore», come osservava Renato Biasutti, nell'etnologo Fritz Graebner (1877-1934), agli inizi del Novecento¹¹, e aveva ricevuto il suo massimo impulso dal padre Wilhelm Schmidt (1868-1954), linguista ed etnologo che sulla base di quella teoria e dei suoi principii metodologici era riuscito a creare una propria attivissima “scuola storico-culturale”, la *Wiener Schule*, con il suo centro organizzativo a Mödling, nei pressi di Vienna.

La *Kulturkreislehre* si presentava come il più solido, articolato filone del diffusionismo, un indirizzo di studi etnologici antievoluzionista, cioè opposto alla concezione elaborata in particolare dall'etnologo americano Lewis H. Morgan nella monografia *Ancient Society* (1877) – e “canonizzata” poco dopo da Friedrich Engels ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato, in relazione alle ricerche di L. H. Morgan* (1884) –¹², secondo la quale ogni cultura, nel corso del suo sviluppo, seguirebbe un processo identico e unilineare, e sarebbe passata o passerebbe attraverso stadi essenzialmente analoghi¹³. In campo culturale, il principio evoluzionista venne rifiutato, ancora nell'Ottocento, dal geografo Friedrich Ratzel – che gli oppose il principio della *diffusione* –¹⁴, così come in seguito da Frobenius, che credette di individuare, nella storia delle civiltà, delle precise «ondate culturali» provenienti da focolai diversi.

Forse Gasparini conosce per la prima volta la classificazione delle culture proposta dalla *Wiener Schule* nella versione che ne fornisce la parte conclusiva, etnologica del libro di Seifert sui “fautori della rivoluzione mondiale”, i *Weltrevolutionäre* – dai bogomili ai bolscevichi. E perlomeno a un segmento di quella classificazione Gasparini sembra rimaner fedele, tutto sommato, pur facendo tesoro ben presto degli scritti di numerosi altri più noti e più autorevoli *Kulturkreislehrer*. Con una certa predilezione, non soltanto sua, per gli schemi triadici,

¹¹ La resa italiana del termine tedesco *Kulturkreis* ricalcava quella adottata in Francia. Il “ciclo culturale” degli etnologi non va confuso, naturalmente, con il “ciclo di cultura” della dottrina spengleriana della storia, che indica la durata, dalla nascita al loro declino (mille anni), delle otto “grandi civiltà” (*Hochkulturen*): com'è noto, l'ultima di esse, la occidentale, “faustiana” (o “faustica”), secondo Spengler sarebbe giunta al suo “tramonto” nel corso del ventesimo secolo, mentre «si annunciava già quella del millennio a venire: la russa» (A. Hilckman, *Spengler*, in: *Enciclopedia filosofica*, XI, Milano 2006, p. 10944).

¹² Chiunque di noi si sia trovato a toccare in Unione Sovietica l'argomento “*ètnografija*”, conversando con qualche giovane *aspirant*, ricorda di sicuro come il libro di Engels fosse sempre il primo e, magari, l'unico a venir menzionato.

¹³ In genere, i seguaci della *Kulturkreislehre* ammettevano ovviamente forme di evoluzione culturale, sia pure distinte (e interne ai differenti “complessi” o “cicli”): si poteva insomma – e secondo Biasutti, si doveva – essere antievoluzionisti, ma *non* antistorici.

¹⁴ Ratzel attribuiva «i parallelismi sufficientemente marcati, ricorrenti anche in aree disgiunte e marcate, ad un'antica diffusione e migrazione di elementi culturali» (R. Biasutti).

Seifert distingue tre “culture primarie”: (1) “il ciclo patriarcale della grande famiglia”, (2) “il ciclo esogamico-matriarcale” (*dov’egli però non inserisce gli slavi*) e (3) “il ciclo esogamico patriarcale e totemico”. Di queste tre culture sono possibili tre ulteriori “combinazioni”, su cui non mette conto di soffermarsi, mi pare, benché nella terza di esse, dedicata alla mescolanza di contadini e pastori nomadi, campeggino abbastanza curiosamente gli slavi, la Cina e l’«India Posteriore»...¹⁵

In realtà, ad attrarre Gasparini dovè essere il proposito che egli sagacemente colse nel libro di Seifert – o piuttosto, direi, fra le sue righe e oltre le sue righe –: quello di «dimostrare che ogni tentativo di instaurazione di proprietà collettiva trae origine da un substrato agrario matriarcale e che quindi, a giudicare dai rivolgimenti prodottisi in Russia nel primo quarto del nostro secolo [ossia del Novecento], tale substrato era ancora operante nella civiltà degli Slavi». Cosicché «la tragica separazione della Russia dall’Occidente denunciata da Čaadaev [...] risiederebbe nelle più intime fibre del mondo slavo»¹⁶.

II. Nel luglio del ’48 Gasparini scriveva a Maver: «Quanto alle “mesti” [delle ricerche etnologiche sugli slavi, evidentemente], hai torto! Sarebbero abbondanti perché il campo è vasto e inesplorato. Seifert¹⁷ lo ha appena sfiorato». E questo giudizio non mi sembra troppo severo: Gasparini definisce a modo suo ciò che per lui aveva significato concretamente il libro di Seifert: il punto d’avvio della propria lunga, meticolosa, appassionata ricerca, nell’alveo di una trasposizione ormai definitiva dei propri interessi culturali dalla letteratura russa all’etnologia slava.

Oltre un quarto di secolo più tardi, recensendo *Il matriarcato slavo* sulle pagine di “History of Religions” (XIV, 1974, 1), Mircea Eliade scriverà che «In spite of many brilliant analyses, Seifert’s work was premature. As a matter of fact, it did not have any resonance among the Slavists». A parte la resistenza di costoro ad allontanarsi dal terreno linguistico-filologico e storico-letterario, il saggio *Die Weltrevolutionäre* – pur ricco di «analisi brillanti» – poté lasciare perplesso più di uno studioso: non manca infatti di ingenuità, di osservazioni assai poco “scientifiche”, di superficiali attacchi al darwinismo, di risvolti pubblicistici legati a fenomeni contingenti. Del resto, quel libro nacque, non dimentichiamolo, sullo scorcio di un decennio che, da un lato, vedeva i bolscevichi ormai saldamente al potere in Russia e, dall’altro, vedeva espandersi in Germania e in Austria il movimento nazionalsocialista, – verso il quale Seifert manterrà un atteggiamento di sostanziale distacco, mentre la rivoluzione russa equivaleva, per lui, a «una palese ricaduta nella barbarie estrema».

Ma chi era Joseph Leo Seifert (1890-1950)? Viennese, cattolico nazionalista molto vicino al partito cristiano-sociale austriaco, egli fu, come si legge in una recente “voce” di enciclopedia, «Kulturhistoriker, Religionsphilosoph und Slawist». All’università aveva studiato, fra l’altro, con Jagić e Vondrák. Dall’interesse per la storia letteraria degli slavi era passato rapidamente a indagini sulla loro storia culturale e religiosa. Però era rimasto – o aveva preferito

¹⁵ Vedi J.L. Seifert, *Le sette idee slave* cit., pp. 238-240 (ma nell’«Introduzione» alla monografia l’autore afferma che la “teoria dei cicli culturali” permette di stabilire come «sia caratteristico degli slavi il tipo dell’*agricoltore matriarcale* di zappa», e questo spiegherebbe «perché siano proprie degli slavi le rivoluzioni contadine»).

¹⁶ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze 1973, p. 2.

¹⁷ È, si noti, la prima volta che incontriamo il suo nome nel carteggio gaspariniano, ma il tono della frase tradisce una consolidata familiarità con *Die Weltrevolutionäre* in entrambi i corrispondenti!

restare – ai margini dell’“accademia” e ben presto aveva intrapreso con successo la carriera di funzionario ministeriale¹⁸.

Occorre tener presente che la *Kulturkreislehre* fu accolta nella prima metà del Novecento, e talora “perfezionata” o “corretta”, da studiosi molto diversi fra loro per formazione e orientamento ideologico. Basti ricordare lo svizzero George A. Montandon, l’argentino José Imbelloni¹⁹, Renato Biasutti e Raffaello Battaglia, che della “teoria dei cicli culturali” furono i maggiori rappresentanti in Italia. E di essi, Battaglia, che insegnava all’università di Padova, ebbe stretti rapporti con Gasparini.

Lo testimoniano pure i numerosi riferimenti diretti e indiretti a Gasparini nella seconda e terza edizione dell’opera curata da Biasutti, *Razze e popoli della Terra* (1953 e 1959), per la quale Battaglia scrisse i capitoli dedicati ai popoli dell’Europa centro-orientale. In una lettera a Maver del giugno 1952, Gasparini gli racconta di avere incontrato spesso Battaglia negli ultimi tempi, e di essersi «lasciato abbondantemente saccheggiare da lui». S’era però trattato di un saccheggio che definirei piuttosto amichevole. D’altronde, egli ammette di «averne tratto anche grande profitto di letture e consigli», e si dice «fiero di averlo guadagnato alla sua tesi» sugli slavi e la loro cultura²⁰.

12. Mentre vergava quelle frasi, Gasparini aveva davanti a sé, fresco di stampa, il fascicolo di “Ricerche Slavistiche” con il suo articolo *La cultura lusaziana e i Protoslavi*, il suo primo contributo “ufficiale” all’etnologia slava. Ma la dizione *Il matriarcato slavo*, con il sottotitolo *Note etnologiche sulle credenze religiose, le tradizioni iniziatiche e le costumanze degli antichi Slavi*, era già comparsa (ed era la prima volta) in uno dei lavori di quella che potremmo chiamare la “bibliografia ufficiosa” di Gasparini: sul frontespizio di un suo corso universitario dell’anno accademico 1948-49 (Milano 1949). *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi* avrebbe visto la luce praticamente un quarto di secolo più tardi, per i tipi della casa editrice Sansoni (Firenze 1973)²¹.

Però gli anni – quella lunga serie di anni – consentirono a Gasparini di dare forma e sostanza in maniera sempre più esauriente ai risultati della propria indagine, tassello dopo tassello, attraverso l’accumulo e il confronto sistematico dei dati culturali via via raccolti. E il risultato straordinario di questo lavoro si cristallizzò in un’opera, *Il matriarcato slavo*, che è monumentale in senso metaforico e in senso proprio –²² monumentale per le dimensioni della

¹⁸ Una carriera che ebbe una sola interruzione, quando Seifert, all’indomani dell’*Anschluss*, si trasferì da Vienna a Berlino, dove svolse (fino al termine della guerra, parrebbe) mansioni di esperto di “criptologia” presso l’*Oberkommando* della Wehrmacht.

¹⁹ A lui si deve forse la (prima) creazione, negli anni trenta, del termine *culturologia*, usato però in un senso che solo parzialmente coincide con quello della *kul’turologija* dei semiotici russi.

²⁰ «È stato il primo in Italia», scrive Gasparini, «ad applicare il metodo della *Kulturkreislehre*, ma sono soprattutto le sue nozioni e esperienze di antropologo e paletnologo che mi sono utili».

²¹ Nel frattempo, altre quattro “dispense” s’erano intitolate al *Matriarcato slavo* fra il ’62 e il ’65 (e un’*Introduzione al matriarcato slavo* aveva trovato ospitalità su “Ricerche Slavistiche”, XIII, 1965). Ma d’ora in poi, nel citare o ricordare *Il matriarcato slavo*, mi riferirò sempre e soltanto alla grande monografia “sansoniana” del ’73.

²² Una di quelle opere che Sergio Molinari, allievo di Gasparini e slavista sottile e raffinato come pochi, avrebbe definito «michelangelolesche nell’insieme e fiamminghe nei particolari».

ricerca, l'“audacia investigativa”, la qualità della scrittura, il respiro anche narrativo di molti suoi capitoli²³.

Dove risiede la specificità della monografia gaspariniana? Per rispondere, non sarà inutile, penso, ripercorrere lo sviluppo della civiltà slava così come lo scandisce Gasparini, e cercare di far luce sull'architettura in cui egli lo ha calato, tenendo ben presente che lo studioso si richiama, come sappiamo, al metodo storico-culturale della *Kulturkreislehre* e della *Wiener Schule*, ma lo impiega senza forzature e schematismi: ne fa soprattutto – egli stesso lo afferma con decisione – uno strumento euristico, una griglia di verifica e di scoperta.

Per Gasparini la civiltà slava, nella sua essenza, era ed è rimasta anaria, benché rivestita di un involucro linguistico indeuropeo e intaccata per certi aspetti da elementi che sarebbero provenuti “dall'esterno”, perlopiù da una cultura che doveva essere appunto quella degli “invasori” indeuropei; mentre al fondo della cultura slava ci sono tratti che, secondo Gasparini, la avvicinano piuttosto alle culture ugrofinniche (ed è significativo che, a detta dello studioso, le affinità slavo-ugrofinniche non fossero in preventivo, contemplate da un'ipotesi di lavoro, ma abbiano preso corpo in un secondo tempo, per forza di evidenza). E dunque, la presa di distanza dalle posizioni della “vecchia” *Cultura delle steppe* non potrebbe essere più radicale.

Quando il *Matriarcato* era ormai pronto per la stampa, Gasparini volle fornire – nei materiali, se non sbaglio, dell'ultimo corso che tenne a “Ca' Foscari” –²⁴ una sintesi del processo di formazione della civiltà slava, individuandovi «quattro stratificazioni successive che non solo si sono sovrapposte, ma sono in parte sfumate l'una nell'altra». Il primo strato sarebbe quello di «una civiltà primitiva» dalla durata cronologica «immensa», che «viveva della raccolta di specie vegetali spontanee e di caccia». È una fase della quale gli slavi avrebbero conservato fino all'Ottocento «i bisogni e l'ampiezza della raccolta, [...] la parità dei sessi con conseguente libertà prenuziale, la credenza in uno spirito della foresta e in un Dio celeste ozioso».

Sarebbe seguita una seconda fase, che vede il dispiegarsi della grande «civiltà agraria» slava. Aggiungerò per inciso che Gasparini era convinto – non ricordo se l'abbia mai affermato nei suoi scritti – che i protoslavi dovessero la loro agricoltura a un centro di irradiazione diverso da quello della Mezzaluna Fertile²⁵. È un'agricoltura femminile di zappa (e tipici

²³ Gasparini – che possedeva un “temperamento artistico”, e ne era stato consapevole se non altro in gioventù, come risulta a tratti dal carteggio con Maver e anche, per esempio, dal racconto *I Maestri morti* del 1933 rinvenuto da Donatella Possamai, (vedi bibliografia) – nei tardi anni trenta aveva scritto un romanzo che, inviato a un editore alla vigilia della guerra, andò perduto (e solo dopo la morte di Gasparini la moglie rintracciò fra le sue carte e tentò di ricostruire le minute di alcuni capitoli del manoscritto).

²⁴ E. Gasparini, *Il peso della terra. Spettro antropologico della letteratura russa*, Venezia 1968, pp. 5 sgg. (cf. anche il saggio *Per uno spettro antropologico della letteratura russa*, che lo studioso pubblicò nel primo volume della serie *Il mondo slavo*, Padova 1969). È una sintesi da cui citerò largamente, perché fu stesa da Gasparini quando stava per separarsi dal *Matriarcato slavo*, e di questa sua “fatica” troviamo in quelle pagine una specie di guida e di suggello, e nello stesso tempo vi sorprendiamo quasi il *regard éloigné* che permette di raccogliere in un solo colpo d'occhio un paesaggio steso a ventaglio sotto i nostri piedi.

²⁵ È questo un interessante punto di convergenza tra le opinioni dell'antievolutionista Gasparini e, per esempio, quelle dell'“evoluzionista” *sui generis* J.J. Bachofen, l'autore di *Das Mutterrecht* (1861), propenso a ritenere – come il suo contemporaneo Th. Waitz – «che in più luoghi della terra, indipendentemente, dalla economia primitiva basata sulla raccolta e sulla caccia fosse sorta l'agricoltura: opera questa della donna, alla quale era già in precedenza affidato essenzialmente il lavoro della raccolta. Il nuovo importante contributo portato dalla donna all'economia della tribù, con la coltivazio-

strumenti di lavoro femminili saranno, fino in epoca moderna, non solo la zappa, ma anche il falchetto), «con proprietà femminile dei terreni e dei raccolti, nozze uxoricomiche», discendenza matrilineare e «grande-famiglia a successione femminile materna». Persiste la libertà prenuziale e «i matrimoni sono regolati sull'esogamia di gruppo» (*rod* o, forse meglio, *sib*, per usare un termine degli antropologi americani).

La terza fase della civiltà slava mette a nudo una serie di «trasformazioni [che] non sono forse tutte indoeuropee, ma tutto fa supporre che risalgano all'età della comparsa degli indoeuropei. L'uomo fa il suo ingresso nelle coltivazioni femminili con aratro e carro e confisca i terreni coltivati a cereali che vengono collettivizzati in mani maschili». Le donne conservano gli orti e le coltivazioni di fibre tessili, e restano di loro proprietà i bovini. «Contrariamente a quanto avviene nell'ambito indoeuropeo, l'esogamia di gruppo non scompare [...], si indebolisce con la frequenza delle nozze virilocali, nelle quali però continua a vigere l'antica autorità materna sulla prole, affidata alle cure del fratello (avuncolato)»; eppure il «diritto materno» non cede mai completamente, nemmeno in seguito, alla *patria potestas*. Infine – e siamo alla quarta fase, al quarto strato della civiltà slava –, tra il nono e il decimo secolo d.C. nel mondo slavo penetra la civiltà urbana e statale.

13. Non è possibile tentare qui una pur sommaria rilettura critica di un'opera della vastità e complessità del *Matriarcato slavo* di Gasparini, – tanto più che su di essa è mancato un vero dibattito, in seno alla comunità degli studiosi, a cominciare dagli slavisti. Eliade, salutando l'uscita della monografia, scriveva: «This impressive work [...] will certainly arouse impassioned discussions among the historians of Slavic culture». Ma così non fu allora e non è stato in seguito. E fra le cause va sicuramente annoverata anche l'assenza di una sua traduzione in qualche lingua più accessibile dell'italiano ai ricercatori stranieri, e in specie a quelli dell'Europa slava (chi scorra, per fare un esempio, le voci dell'"enciclopedia" – in due grandi, corposi volumi – *Mify nadorov mira* [Moskva 1982], con "voci" talvolta eccezionalmente ricche e piuttosto eterodosse rispetto alla tradizione sovietica, non solo non s'imbatte mai nel nome di Gasparini, ma scoprirà che sono pochissimi, forse in tutto dieci-dodici, i testi in lingua italiana citati negli inserti bibliografici).

E su suolo russo, una simile rilettura è ormai fortemente compromessa, purtroppo, dalla scomparsa in anni recenti di studiosi della forza e originalità di Nikita I. Tolstoj e Vladimir N. Toporov, come pure di un eminente archeologo come Valentin V. Sedov, gli unici uomini di scienza, forse, che avrebbero potuto offrirci le riflessioni che il progetto, l'impresa etnologica di Gasparini meritava e merita. Personalmente, serbo intatto il ricordo di una conversazione con N.I. Tolstoj risalente a una ventina d'anni fa, durante la quale lo slavista confessò di vedere in *Slovanské starožitnosti* di L. Niederle, *Kultura ludowa Słowian* di K. Moszyński e *Il matriarcato slavo* le sole tre opere al mondo che, da angolature diverse, avessero saputo dare un'interpretazione realmente organica del mondo slavo; e tratteggiò in un batter d'occhio una loro sottile, stupefacente analisi comparativa²⁶. C'è comunque un piccolo esperimento che vorrei proporre, così da far toccare con mano al lettore del *Matriarcato slavo* come, per un verso, le indagini gaspariniane trovino conferma in fonti che lo studioso ebbe modo di cono-

ne, doveva poi dare origine alle istituzioni matriarcali» (R. Biasutti, *Razze e popoli della Terra*, Torino 1959³, p. 676).

²⁶ Circa l'apprezzamento espresso da Tolstoj e Toporov nei riguardi del *Matriarcato slavo* vedi anche G. Dell'Agata, *Filologia slava e slavistica*, in: *La slavistica in Italia*, cit., p. 19.

scere solo in parte e superficialmente (anche se parve intuire l'importanza di quel materiale); e come, d'altro canto, tali indagini siano di aiuto nell'interpretazione di determinati testi slavi antichi.

Quando a Novgorod e dintorni gli archeologi cominciarono a scoprire, nel 1951, e si diedero via via a pubblicare i documenti medievali russi graffiti su corteccia di betulla, Gasparini riuscì a procurarsi alcuni dei primi volumi della serie *Novgorodskie gramoty na bereste*. Ma soltanto oggi è possibile, secondo me, ricondurre al loro reale significato, grazie proprio a Gasparini, un fascio non trascurabile di "cortecce" che riguardano legami parentali – e che spesso, per giunta, sono state scritte o dettate da donne.

In particolare, si tratta di inequivocabili testimonianze di quell'avuncolato slavo che lo studioso ha messo in luce così nitidamente nella parte centrale del suo libro. Ecco infatti che le mittenti delle *gramoty* 9 (Gostjata), 49 (Nostas'ja), 531 (Anna) scrivono al fratello (al «signor fratello») per chiedergli – e in maniera risoluta, quasi perentoria – di intervenire in loro difesa o a tutela loro e dei figli. Naturalmente, le situazioni variano: il marito vuole ripudiare Gostjata ma senza restituirle i suoi beni (dote, regali ecc.); Nostas'ja è rimasta vedova con figli piccoli; un probabile socio del marito di Anna ha accusato lei e la figlia di scorrettezze, così almeno parrebbe, nel prestar denaro a interesse (e, oltretutto, le ha chiamate «puttane» e «baldracche»).

Un'altra donna, la Nežka della *gramota* 644, che si sente imbrogliata dai fratelli, li avverte, li minaccia quasi: «Io non sono più una sorella per voi, se vi comportate così: (se) non intendete fare niente (di ciò che avreste dovuto, di ciò che avevamo concordato)». Il Kuz'ma della *gramota* 156 esige e ottiene dal cognato, temporaneamente lontano dalla famiglia, una specie di riconoscimento ufficiale del suo diritto di "riportarsi a casa" la sorella maltrattata dai figliastri.

Venendo a sapere che la sorella è gravemente malata, il Domažir della "corteccia" 705 propone al cognato di mandare suo figlio, nel caso dovesse rimaner orfano della madre, a vivere da lui (dallo zio), al quale sarà dato così di «trarne conforto» – e in sostanza di adottarlo, cioè di farlo (ri)entrare nel *rod* materno. Gasparini, nel *Matriarcato slavo*, scrive, quasi poeticamente, che per gli slavi «solo il sangue femminile è [o era] conduttore di discendenza». Dunque, tocca al fratello della sposa di vegliare sulla continuità di questo metaforico flusso che – all'interno del *rod* o della *sib* – lega generazione a generazione...

14. Ricostruire etnologicamente un insieme di fenomeni culturali nella loro pienezza e totalità, poco importa se diacronica o sincronica, può diventare un'esperienza creativa e dunque interiore, di fronte a cui non credo avrebbe molto senso invocare principii e criteri astrattamente "scientifici". Lo diventò per Gasparini e lo è diventato per vari altri noti studiosi di "scienze dell'uomo".

Malinowski, in un appunto del diario che tenne durante il soggiorno alle Isole Trobriand, dove condusse la più celebre delle sue ricerche sul campo, scrive: «[...] non è possibile parlare di fatti oggettivamente esistenti: la teoria crea i fatti»; «[...] la "storia" come scienza autonoma non esiste. La "storia" è l'osservazione dei fatti secondo una certa teoria; è un'applicazione di questa teoria ai fatti così com'è generata dal tempo»²⁷. In una lettera a Maver del maggio

²⁷ Traggio la citazione da un libro di C. Ginzburg (*Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano 2002, p. 111) – con qualche lieve ritocco suggerito dal testo originale polacco dei diari dell'antropologo: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, a cura di G. Kubica, Kraków

1934 Gasparini si chiede: «È possibile che esistano ancora degli scienziati che credono ad una “verità” obiettiva ed “effettuale”, sia pure nel campo della storia?» (e *storia* qui intende anche “storia della cultura”). Certo, rivolgendosi a Maver parecchi anni dopo, nell’estate del ’51, lo slavista proclama che «l’etnologia è infallibile», nel senso che lo strumento (euristico) del metodo della *Kulturkreislehre* è un mezzo di scoperta sicuro: nel caso specifico, egli si riferiva al tema della “seconda sepoltura” presso gli slavi, che fin allora non aveva trovato una sua precisa collocazione all’interno di un “complesso culturale”.

Ma in quegli anni Gasparini paragona ripetutamente il fascino che la *Kulturkreislehre* esercitava su di lui all’amore di Paolo Uccello per la “divina prospettiva”, cioè, in sostanza, a un’emozione artistica. Ritengo che *Il matriarcato slavo* e in genere i lavori etnologici gaspariniani vadano oggi letti o riletti tenendo conto di tutto questo – come il frutto di un lavoro a suo modo estremamente rigoroso e insieme nutrito di una componente emotiva (per Gasparini l’emotività, si direbbe, acuisce il fiuto, l’intuito del ricercatore), che dà talvolta alla “ricostruzione” storico-culturale *un di più*, una filigrana suggestivamente visionaria.

Postilla. Ho scritto più sopra che «al fondo della cultura slava ci sono tratti che, secondo Gasparini, la avvicinano [...] alle culture ugrofinniche». Ma queste «affinità slavo-ugrofinniche», «a detta dello studioso», erano emerse «in un secondo tempo», col procedere della ricerca. Ed egli tuttavia non le segnala in maniera sistematica nel *Matriarcato slavo*, benché attribuisse loro grande importanza quando, nelle conversazioni, capitava di parlarne, – tanto da sentirgli esprimere il rincrescimento di non aver potuto acquisire le nozioni linguistiche indispensabili per un’esplorazione diretta, senza filtri, di certe aree del mondo uralico.

Di qui la scelta di dare, in appendice a quello che Eliade giustamente chiamava l’*opus magnum* di Gasparini, il suo saggio *Finni e Slavi* pubblicato nel 1958 – prima come ultimo capitolo (e testo eponimo) della “dispensa” dell’anno accademico ’57-58, poi sulle pagine degli *Annali dell’Istituto Universitario Orientale* di Napoli (“Sezione slava”, I). Quando, più o meno intorno alla metà degli anni settanta, mi accadde di chiedere a Gasparini come mai avesse lasciato fuori dal *Matriarcato slavo* quel nucleo delle sue indagini (per la verità, ne serbavo un ricordo vivo ma abbastanza generico, non particolareggiato), egli – così mi parve – restò per un momento sorpreso e come dispiaciuto di quell’omissione; mi sembra di ricordare che accennò a una “dimenticanza” (un’“involontaria dimenticanza”?), e ammise che sarebbe stato bello venisse ristampato.

In realtà, voler inserire la materia di *Finni e Slavi* entro la cornice del *Matriarcato slavo*, e della sua così perfettamente calibrata geometria, non avrebbe avuto senso; e di sicuro Gasparini ne era stato ben consapevole fin dal principio della stesura dell’opera. La mia domanda – mi viene da credere, oggi – forse toccò semplicemente una corda sensibile dei suoi lunghi anni di studio: la necessità di aver dovuto in sostanza mettere da parte – come succede talora nell’ambito della ricerca – un’intuizione che, per quanto suggestiva e promettente, si capisce di non poter sviluppare oltre. Così, è assai probabile che nell’abbozzo comparatistico *Finni e Slavi*, ricco di stimoli e di prospettive ma chiaramente non rifinito, Gasparini – attratto com’era dalla “lunga durata”, sia dei fenomeni culturali che della loro analisi – vedesse una specie di messaggio-invito nella bottiglia per slavisti-etnologi delle generazioni future.

2002, p. 472. Ginzburg, che si è valso della loro traduzione inglese, osserva (*ibid.*, pp. 111-112) che quelle «parole fanno venire in mente i saggi giovanili di Malinowski su Nietzsche e su Mach, e più in generale la tradizione intellettuale polacca» del primo Novecento.

Per una bibliografia di Evel Gasparini

Donatella Possamai

Fino ad oggi una bibliografia consistente di Evel Gasparini, che tratteggiasse il suo lungo percorso di studi – oltre mezzo secolo –, non era disponibile; tentare di ricostruirne una a distanza di ormai molti anni da quando quel percorso si è concluso, è stato un lavoro piuttosto impegnativo.

La ricerca si è sviluppata sulla base dell'elenco pubblicato nell'*Annuario dell'Università di Padova* dell'anno accademico 1967-68, anno in cui Gasparini si trasferì definitivamente dall'Ateneo veneziano a quello patavino assumendo inoltre il ruolo di Direttore dell'allora Istituto di Filologia slava. Questa prima, parziale, bibliografia consta di 37 voci cronologicamente ordinate, purtroppo lacunose e imprecise: le date di pubblicazione sono spesso sbagliate, i numeri delle pagine a volte non vengono indicati o sono scorretti, per non menzionare le fantasiose traslitterazioni dei titoli degli articoli e delle riviste in lingue straniere, da addebitarsi con ogni probabilità ai tipografi. Molti lavori inoltre non vi figurano affatto. D'altro canto, in una postilla al *Curriculum Accademico – Scientifico dei Professori universitari* stilato nel novembre 1961 per il Ministero della Pubblica Istruzione, Gasparini stesso confessa: "Della data di pubblicazione di alcune delle opere sopraelencate non sono sicuro perché non ne conservo copia"¹.

Per ampliare quindi questa prima messe di voci bibliografiche, a far data dall'anno accademico 1936-37 – anno in cui Gasparini ottenne l'abilitazione alla libera docenza e l'incarico di letteratura russa nell'ateneo veneziano² – sono ricorso agli *Annuari del Regio Istituto Superiore di Economia e commercio di Venezia*³. Naturalmente, ho poi controllato gli *Annuari* delle due università sia anteriormente che posteriormente alle date indicate, consultando quelli patavini fino al 1975, anno in cui Gasparini concluse il periodo fuori ruolo. Ho ottenuto in questo modo circa una cinquantina di voci. All'ampliamento della bibliografia hanno felicemente concorso le innumerevoli letture di scritti di e su Evel Gasparini⁴ che ho fatto in questi anni;

¹ Fonti archivistiche: Università Ca' Foscari di Venezia, Archivio storico, Serie personale docente, fasc. Gasparini Evelino.

² Con decreto ministeriale del 5 febbraio 1936; l'abilitazione gli venne definitivamente confermata il 31 dicembre 1942. Fonti archivistiche: Università di Padova, Archivio generale di Ateneo, Archivio del Novecento, Fascicoli del personale cessato: Liberi docenti, busta VIII, n. 233; Prof. ordinari e incaricati, busta 87, n. 3.

³ Che prenderanno in seguito il titolo di *Annuari dell'Istituto universitario di Economia e Commercio* e *Annuari dell'Istituto universitario di Economia e Commercio e di Lingue e Letterature straniere*.

⁴ I secondi invero non così numerosi, dato l'esiguo numero dei contributi al riguardo, cfr. E. Sgambati, *GASPARINI, Evelino (Evel)*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LII, Roma 1999, pp.474-476, disponibile anche all'indirizzo <<http://www.treccani.it/Portale/elements/categoriesItems>>.

ulteriori suggestioni per successive indagini sono ovviamente giunte anche da un attento spoglio dei fascicoli personali dello studioso depositati presso gli archivi storici delle due università.

Infine, per arrivare all'attuale novantina di voci, sono state di grande aiuto tutte le banche dati e i cataloghi in rete consultati, dall'Opac SBN ai cataloghi delle due Biblioteche nazionali centrali (Roma e Firenze), dal MetaOPAC Azalai italiano di Slavistica ai cataloghi stranieri, tra cui menzionerò soltanto l'ottimo Karlsruher Virtueller Katalog (KVK).

La maggior parte dei riferimenti bibliografici è stata in seguito verificata *de visu*⁵, senza che talvolta ciò portasse comunque ad una definitiva risoluzione dei problemi: molte delle dispense realizzate per i corsi veneziani – buona parte delle quali sarebbe poi confluita nell'*opus magnum* gaspariniano, *Il matriarcato slavo* – uscirono senza indicazione della data di pubblicazione; quando è stato possibile desumere l'anno accademico del corso in questione, ho provveduto a segnalare la presunta data di pubblicazione seguita da punto di domanda e chiusa tra parentesi quadre. D'altronde la questione delle dispense è anche più intricata, come appare da una lettera di Gasparini a Maver del 6 febbraio 1950: “La pubblicazione a dispense non è una vera pubblicazione, ma una riproduzione a ciclostile, tirata a 120 copie, con cessione limitata a quelli tra i miei studenti che ne abbiano fatto prenotazione e con vendita vietata fuori di Venezia”. E ancora, nella lettera seguente del 13 febbraio dello stesso anno, a proposito della condizione di “assolutamente inedito” posta da “Ricerche Slavistiche” per la pubblicazione: “La vera obiezione è nella condizione di ‘assolutamente inedito’ posta da voi. Ne ho parlato all'editorello della litografia delle dispense, il quale ha acconsentito a farle uscire *senza copertina*, cioè *senza nome d'autore*”⁶. Appare quindi evidente che anche solo cercare di reperire i materiali e successivamente ricostruire una cronologia di percorso è stata cosa assai complessa. Un tentativo, i cui risultati allo stato attuale sono, e auspicabilmente, perfettibili, andava comunque a mio parere fatto, poiché la scansione temporale delle dispense – in anni in cui la didattica era ancora felicemente saldata alla ricerca – è specchio fedele dello sviluppo dell'indagine gaspariniana.

La sensazione è quindi, come spesso accade in questo tipo di studi, che il lavoro potrebbe – e, per l'estensore di questa nota, fruttuosamente – continuare all'infinito o quasi; abbandonata ogni pretesa di esaustività, mi sembra comunque che la bibliografia fin qui raccolta sia sufficiente a rendere il dovuto merito all'opera del grande studioso da tempo ormai scomparso.

Tra le pieghe dei lavori accademici ho lasciato volutamente trasparire anche qualche risvolto meno ufficiale della produzione gaspariniana, a testimonianza di quella vena artistica di cui parla anche Remo Faccani nella sua prefazione a questo volume, come ad esempio l'introduzione scritta per il piccolo catalogo di una mostra di Neri Pozza e il breve racconto *I Maestri morti*, che palesa la familiarità dell'autore con l'oggetto dei suoi studi giovanili, Dostoevskij.

jsp?pathFile=/sites/default/BancaDati/Dizionario_Biografico_degli_Italiani/VOL52/DIZIONARIO_BIOGRAFICO_DEGLI_ITALIANI_Vol52_014224.xml>. Oltre a quanto indicato nella bibliografia della voce summenzionata va segnalato l'articolo posteriore di R. Faccani, *Evel Gasparini. Dalla letteratura russa all'etnologia slava*, “Studia mythologica Slavica”, X, 2007, pp. 119-136.

⁵ Fondamentale è stato, come sempre, il sostegno offerto da alcuni colleghi e dal personale delle varie biblioteche italiane e straniere, che ringrazio vivamente.

⁶ A. Maver Lo Gatto, *Le lettere di Evel Gasparini a Giovanni Maver*, “Europa Orientalis”, XX, 2001, 1, p. 379 e p. 380. Il corsivo è mio.

BIBLIOGRAFIA DI EVEL GASPARINI

- 1926** 1. *Elementi della personalità di Dostojevskij*, “Rivista di letterature slave”, I, 1926, pp. 394-413.
- 1927** 2. *Elementi della personalità di Dostojevskij*, “Rivista di letterature slave”, II, 1927, 2, pp. 240-250.
3. *Elementi della personalità di Dostojevskij*, “Rivista di letterature slave”, II, 1927, 3, pp. 417-425.
4. *Elementi della personalità di Dostojevskij*, “Rivista di letterature slave”, II, 1927, 4, pp. 560-578.
5. *Nieprzyjaciele Sienkiewicza*, “Przegląd Współczesny”, 1927, 57, pp. 168-170.
- 1928** 6. *Elementi della personalità di Dostoevskij*, Roma 1928, pp. 76.
- 1931** 7. *O poezji Michała Anioła*, “Przegląd Współczesny”, 1931, 116, pp. 321-343.
8. *La poesia di Michelangelo*, “La Cultura”, X, 1931, pp. 521-541.
- 1933** 9. *I Maestri morti*, “L’Orto” (Bologna), III, 1933, 9, pp. 5-9.
- 1934** 10. *Gončarov*, “L’Europa Orientale”, 1934, pp. 3-11.
11. *La cultura delle steppe. Morfologia della Civiltà russa*, Roma 1934, pp. 215.
- 1937** 12. *Il principe Myškin. Una ricerca sul cristianesimo di Dostojevskij*, Padova 1937, pp. 48.
13. *Puškin e la crisi della Russia*, in: E. Lo Gatto (a cura di), *Alessandro Puškin nel primo centenario della morte*, Roma 1937, pp. 123-147.
- 1939** 14. *Neri Pozza*, in: *Mostra personale dello scultore Neri Pozza in Vicenza, 4-14 novembre 1939-XVII: al Manipolo*, Vicenza 1939, pp. 5-12.
15. *Gli stati d’animo depressivi nella letteratura russa del sec. XIX. Anno accademico 1937-38*, Venezia [1939?], pp. 259.
- 1940** 16. *Il dramma dell’intelligencija – Morfologia della Cultura russa*, Padova 1940, pp. 277.

17. *Il teatro di Čechov*, Milano 1940, pp. 98.
- 1941** 18. *Alle origini del realismo russo. Nicola Gogol'. Riassunto delle lezioni del Prof. Evel Gasparini nell'anno accademico 1940-41*, Venezia [1941?], pp. 60.
- 1942** 19. *L'esordio di Tolstoj (1852-1865), con un'antologia di prose tolstoiane per la prima volta tradotte in italiano da Nicola Ivanoff e un epistolario di T.A. Ergolskaja nel testo originale*, Milano 1942, pp. 331.
- 1943** 20. *Il vigore di Tolstoj (1860-1878), con un'antologia di prose tolstojane per la prima volta tradotte in italiano da Nicola Ivanoff*, Milano 1943, pp. 273.
- 1944** 21. *Alessandro Puškin e i racconti di Belkin*, Venezia 1944, pp. 135.
- 1946** 22. *Dostoevskij e il delitto*, Milano-Venezia 1946, pp. 159.
- 1947** 23. *La meteora di Lermontov. Arte, gente e costumi dell'ottocento russo*, Milano-Venezia 1947, pp. 181.
24. *Le previsioni di Costantino Leont'ev*, Milano 1947, pp. 64 (Venezia 1957², pp. 55).
25. *La nascita di una vocazione. Leone Tolstoj*, "Le Tre Venezie", XXI, 1947, 7-8-9, pp. 224-331.
- 1948** 26. *La Russia e l'Europa. Discorso inaugurale del Prof. Evel Gasparini*, in: *Annuario per gli anni accademici dal 1943-44 al 1947-48*, Venezia 1948, pp. 59-72.
- 1949** 27. *Il matriarcato slavo: Note etnologiche sulle credenze religiose, le tradizioni iniziatiche e le costumanze nuziali degli antichi slavi*, Milano 1949, pp. 315.
28. *Scrittori francesi, Scrittori russi e Scrittori spagnoli, polacchi e scandinavi* [quest'ultimo capitolo con C. Izzo], in: G.V. Amoretti, C. Izzo, E. Gasparini (a cura di), *Scrittori stranieri. Scelta – Versioni – Commenti*, Milano-Messina 1949, rispettivamente pp. 3-103, 425-476 e 479-501 (1953²).
- 1950** 29. *Corso di storia della lingua e letteratura slava. Anno accademico 1949-1950*, Venezia 1950, pp. 216.
30. *La costituzione matriarcale della "grande famiglia" slava. Anno accademico 1949-50*, Venezia [1950?], pp. 168.
- 1951** 31. *I^o. Le città sacre del Baltico. II^o. L'ergologia degli Slavi. Anno accademico 1950-51*, Venezia 1951, pp. 240.
- 1952** 32. *I riti popolari slavi (1951-1952)*, Venezia 1952, pp. 220.
33. *La cultura lusaziana e i Protoslavi*, "Ricerche slavistiche", I, 1952, pp. 67-92.

- 1953** 34. *L'esogamia degli antichi Slavi*, "Ricerche slavistiche", II, 1953, pp. 131-154.
35. *Nota sul costume riesumatorio degli Slavi*, "Ricerche slavistiche", II, 1953, pp. 179-183.
- 1954** 36. *La danza circolare degli Slavi (kolo)*, "Ricerche slavistiche", III, 1954, pp. 72-89.
- 1955** 37. *Il romanzo russo*, in: C. Pellegrini, F. Donini, E. Gasparini, *Il romanzo dell'800*, Torino 1955, pp. 87-116. (1957², 1959³ e 1960⁴).
38. *Sulla forma della "doppia sepoltura" presso gli Slavi meridionali*, "Slovenski Etnograf", VIII, 1955, pp. 225-230.
39. *Danze e fiabe del mondo slavo. Anno accademico 1954-55*, Venezia 1955, pp. 168.
40. *Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi*, Venezia [1955?], pp. 248.
- 1956** 41. *La civiltà matriarcale degli Slavi. Diritto familiare e esogamia. Anno accademico 1955-1956*, Venezia 1956, pp. 358.
42. *L'escarpolette (αιώρα)*, in: R. Pettazzoni (a cura di), *Atti dell'VIII congresso internazionale di Storia delle Religioni (Roma, 17-23 aprile 1955)*, Firenze 1956, pp. 380-384.
43. *Le symbole de la main aux doigts écartés*, in: R. Pettazzoni (a cura di), *Atti dell'VIII congresso internazionale di Storia delle Religioni (Roma, 17-23 aprile 1955)*, Firenze 1956, pp. 384-387.
- 1957** 44. *Cronologia relativa delle nozze matrilocali slave*, "Ricerche slavistiche", V, 1957, pp. 3-15.
- 1958** 45. *Finni e Slavi (Usi nuziali)*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione slava", I, 1958, pp. 77-105.
46. *Il rito protoslavo della "seconda sepoltura"*, in: *Comunicazioni al IV Congresso internazionale degli slavisti (Mosca, Settembre 1958)*, Roma 1958, pp. 1-40.
47. *Finni e Slavi*, Venezia, [1958?], pp. 232.
- 1959** 48. *I canti alternati e la separazione esogamica*, in: *Posebni Otisak. Rad Kongresa Folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957*, Zagreb 1959, pp. 293-297.
49. *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi slavi*, Venezia 1959, pp. 283.
50. *L'antagonismo dei "koledari"*, in: N. Kuret, M. Matičetov, I. Grafenauer (a cura di), *Alpes orientales. Acta primi conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Labaci 1956*, Ljubljana 1959, pp. 107-126.
- 1960** 51. *Il pleme. Anno accademico 1959-1960*, Venezia 1960, pp. 186.

52. *La "verv" e i "sjabry"*, "Ricerche slavistiche", VIII, 1960, pp. 3-28.
53. *La seconda sepoltura presso gli Slavi Orientali*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione slava", III, 1960, pp. 97-109.
54. *Questioni di mitologia slava*, "Slovenski Etnograf", XIII, 1960, pp. 91-114.
- 1961** 55. *Questioni di mitologia slava (2)*, "Slovenski Etnograf", XIV, 1961, pp. 91-114.
56. *I villaggi binari e le "moieties" nelle tradizioni popolari slave*, in: W. Sepp, H. Koren, L. Kretzenbacher (a cura di), *Volkskunde im Ostalpenraum. Alpes Orientales II. Vorträge auf der II. Internationalen Arbeitstagung der Freien Arbeitsgemeinschaft für Ostalpenvolkskunde in Graz. Mai 1959*, Graz 1961, pp. 17-40.
57. *La zappa della sposa friulana*, "Ce fastu?", XXXVII, 1961, 1-6, pp. 55-58.
58. *I campi instabili dell'antica Slavia*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione slava", IV, 1961, 2, pp. 167-175.
59. *Le betulle di Eiswald*, "Schweizerisches Archiv für Volkskunde", LVII, 1961, pp. 180-184.
60. *Il matriarcato slavo. Parte prima. Anno accademico 1960-61*, Venezia 1961, pp. 184.
- 1962** 61. *Studies in Old Slavic Religion: Ubrus*, "History of Religions", II, 1962, 1, pp. 112-139.
62. *La raccolta presso gli Slavi*, "Slavia Antiqua", IX, 1962, pp. 37-60.
63. *La regola dell'unanimità delle assemblee slave*, in: *Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver*, Firenze 1962, pp. 277-287.
64. *L'orizzonte culturale del "mir"*, "Ricerche slavistiche", X, 1962, pp. 3-21.
65. *Il matriarcato slavo. Parte prima, II-IX. Anno accademico 1961-62*, Venezia 1962, pp. 227.
- 1963** 66. *L'avuncolato degli antichi Slavi*, "Ricerche slavistiche", XI, 1963, pp. 34-61.
67. *L'aratro degli antichi Slavi*, "Slavia Antiqua", X, 1963, pp. 1-24.
- 1964** 68. *Gesellschaftsordnung und Weltbild bei den alten Slaven*, "Antaios", VI, 1964, 1, pp. 41-63.
69. *Il matriarcato slavo. Parte seconda – La cultura sociale (Cap. IV-X)*, Venezia 1964, pp. 355.

- 1965** 70. *Il matriarcato slavo. Parte terza – La cultura spirituale (Cap. I-VIII)*, Venezia 1965, pp. 263.
71. *Maschere slave e maschere alpine*, “Lares”, XXXI, 1965, 1-2, pp. 35-45.
72. *Introduzione al matriarcato slavo*, “Ricerche slavistiche”, XIII, 1965, pp. 24-40.
73. *Sul paganesimo degli antichi slavi (Le “continae” e la “bratčina”)*, “Annali dell’Istituto Universitario Orientale. Sezione slava”, VIII, 1965, pp. 135-167.
- 1966** 74. *Scrittori russi. Puškin, Lermontov, Gogol’, Dostoevskij, Tolstoj, Čechov, Leont’ev*, Padova 1966, pp.709.
75. *A proposito delle “chansons à toile*, in: *Studi in onore di Italo Siciliano*, I, Firenze 1966, pp. 457-466.
- 1967** 76. *Falsi aspetti di soggezione della donna slava*, in: *Studi in onore di Arturo Cronia*, Padova 1967, pp. 185-197.
77. *Die singende Weberin*, “Antaios”, VIII, 1967, 4, pp. 343-356.
78. *Il peso della Terra. Considerazioni sulla Letteratura Russa. Anno accademico 1966-67*, Venezia 1967, pp. 87.
- 1968** 79. *Il peso della terra. Spettro antropologico della letteratura russa. Anno accademico 1967-68*, Venezia 1968, pp. 138.
80. *Il romanzo russo*, in: C. Pellegrini, F. Donini, E. Gasparini, *Romanzieri francesi, inglesi e russi dell’800*, Torino 1968, pp. 124-166.
- 1969** 81. *Il peso della terra. Spettro antropologico della letteratura russa. II. Anno accademico 1968-69*, Padova 1969, pp. 78.
82. *Per uno spettro antropologico della letteratura russa*, “Il mondo slavo”, I, 1969, pp. 85-103.
- 1970** 83. *Il peso della terra. Spettro antropologico della letteratura russa. III. Anno accademico 1969-70*, Padova 1970, pp. 83.
84. *Per uno spettro antropologico della letteratura russa (II)*, “Il mondo slavo”, II, 1970, pp. 61-83.
- 1972** 85. *Semantica slava: Desná, šurin*, “Ricerche slavistiche”, XVII-XIX, 1970-1972, pp. 191-205.
- 1973** 86. *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze 1973, pp. 764.
87. *Prefazione*, in: D. Avrese, *Anton Pavlovič Čechov: il momento della rivelazione*, Padova 1973, pp. 7-9.

88. *Semantica slava: Desná, šurin*, in: H. Gerndt, G.R. Schroubek (a cura di), *Dona Ethnologica – Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag*, München 1973, pp. 348-357.
89. *Il viaggio di Haxthausen*, “Il mondo slavo”, V, 1973, pp. 11-23.
- 1974** 90. *Slavic Religion*, in: *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition (U.S.A.), Chicago 1974, pp. 874-876.
91. [Recensione a] “*Le livre slovène*”, dicembre 1970, année VIII, n. 4, “Ricerche slavistiche”, XX-XXI, 1973-1974, pp. 369-371.
92. [Recensione a] Š. Kulišić, P.Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, “Ricerche slavistiche”, XX-XXI, 1973-1974, pp. 371-373.
- 1979** 93. *Il labirinto (igra kriva)*, “Traditiones. Acta Instituti Ethnographiae Slovenorum. Zbornik Instituta za Slovensko Narodopisje”, 1979, 5-6, pp. 133-138.
- 1981** 94. *Lo sciamanesimo ugro-finnico e gli Slavi*, in: A. Csillaghy (a cura di), *La lingua e la cultura ungherese come fenomeno areale. Atti del III Convegno interuniversitario degli studiosi di lingua e letteratura ungherese e di filologia ugro-finnica. Ca' Foscari, 8-11 novembre 1977*, Venezia 1981, pp. 141-151.
- 1983** 95. *Un giudizio di Nabokov sui “Nobili di antico stampo” (Starosvetskie pomeščiki) di Nicola Gogol’*, in: *Colloquio italo-sovietico. Gogol’ e la sua opera (Roma, 18-19 febbraio 1981). Atti dei Convegni Lincei 58*, Roma 1983, pp. 33-44.

EVEL GASPARINI

IL MATRIARCATO SLAVO

ANTROPOLOGIA CULTURALE DEI PROTOSLAVI

SANSONI • FIRENZE

*Alla memoria di mio figlio Alessandro
vissuto la durata di questa ricerca*

INTRODUZIONE

Quando chiamato dalla sua fama e dalla fiducia di Federico Guglielmo IV, Schelling salì nel 1841 la cattedra che era stata di Hegel a Berlino, Čaadaev gli indirizzò da Pietroburgo una lettera di compiacimento: « La philosophie que vous êtes venu détronner à Berlin – gli scrive egli alludendo a Hegel – en s'introduisant parmi nous, en se combinant avec les idées en cours chez nous, en s'accouplant avec l'esprit qui nous domine à cette heure, nous menaçait de fausser complètement notre sentiment national... La prodigieuse élasticité de cette philosophie qui se prête à toutes les applications possibles venait créer parmi nous les imaginations les plus bizarres sur notre rôle dans le monde, sur nos destinées futures ». ¹

Il pericolo che Čaadaev teme e che affetta di sperare che la chiamata di Schelling a Berlino possa sventare, è la tendenza della nascente slavofilia a considerare la separazione della Russia dall'Occidente come profittevole all'adempimento di una missione che la storia avrebbe affidato al popolo russo, come ad ogni popolo della terra, secondo la dottrina di Hegel. Čaadaev aveva per primo asserito e dimostrato l'esistenza di questa inaudita separazione, ma per promuovere un indirizzo di spiriti e di opinioni che ne colmasse il fossato, e non si attendeva certo che qualcuno si sarebbe adoperato ad approfondirlo nella convinzione che la singolarità di questa separazione avrebbe favorito la grandezza della Russia.

Quando poi questa idea troverà una formulazione precisa in N. Ja. Danilevskij (*Rossija i Evropa*, 1869, 5^a ed., SPb. 1894), essa apparirà del tutto svincolata dalla dialettica hegeliana e ispirata ai concetti del Rückert di una stabilità e invariabilità dei tipi storici di civiltà, analoghe alla stabilità e invariabilità delle specie animali e vegetali.

Così, per uno strano giuoco di echi e di rimbalzi, una idea partita da Hegel si rivolgerà contro lui e la tesi di una separazione della Russia dall'Europa, una volta iscritta all'ordine del giorno, vi rimarrà affissa, come alle porte di una cattedrale, fino a Leont'ev, a Masaryk e a Spengler.

Il concetto di cultura in Danilevskij, soprattutto nelle precisazioni di Leont'ev, ² presenta un carattere particolare e originale. Secondo Danilevskij e Leont'ev, non esiste un'unica cultura umana, ma più culture, ciascuna autonoma nei propri impulsi e nelle proprie forme. Inoltre non esiste un'evoluzione universale della civiltà, ma uno sviluppo interno di ogni singola cultura la quale nasce, cresce e muore come un organismo della natura.

L'idea di una pluralità di culture e quella antievoluzionistica di una loro invariabilità, elaborata dagli slavofili e da loro applicata in modo indipendente alla Russia, prefigurava, in qualche modo, il ciclo culturale degli etnologi e veniva incontro inconsapevolmente a

¹ Geršenzon M., *Sočmenija i pis'ma P. Ja. Čaadaeva*, Moskva, 1913, T. I, p. 244.

² Leont'ev K., *Vostok, Rossija i slavjanstvo*, Moskva, 1885.

un'altra corrente che saliva in Europa da un altro versante delle scienze filologiche. Il contatto tra le due correnti fu stabilito molto tardi per opera di Leo Seifert che nel 1931 presentò all'università di Vienna una tesi di dottorato in cui si intendeva dimostrare che ogni tentativo di instaurazione di proprietà collettiva trae origine da un substrato agrario-matriarcale e che quindi, a giudicare dai rivolgimenti prodottisi in Russia nel primo quarto del nostro secolo, tale substrato era ancora operante nella civiltà degli Slavi.³ Secondo questa prospettiva, la tragica separazione della Russia dall'Occidente denunciata da Caadaev e accresciuta a dismisura da quei rivolgimenti, non sarebbe stata prodotta dalla inerzia di Bisanzio, ma risiederebbe nelle più intime fibre del mondo slavo.

La tesi appariva molto ardua. Aveva l'etnologia mezzi propri per accertare una realtà così diversa da quella alla quale si giungeva con l'esame della lingua? Il procedimento del Seifert andava sottoposto a serio controllo, ciò che comportava (per gli anni in cui fu iniziato) l'accettazione del quadro dei cicli culturali come era stato elaborato dalla scuola di Vienna, o almeno di quello denominato allora esogamico-matriarcale, poiché era dentro quel quadro, e non in quello indoeuropeo, che, secondo il Seifert, la civiltà degli Slavi si adattava ad entrare.

Naturalmente, gli Slavi odierni dovevano offrire solo il punto di partenza. Non si trattava di loro, o solo di loro, ma soprattutto dei Protoslavi, cioè della situazione culturale degli Slavi anteriore alla loro dislocazione e alle influenze più recenti esercitate su di loro dall'Occidente. In altre parole, l'impresa doveva consistere in una ricostruzione del patrimonio culturale degli Slavi quale era, all'incirca, all'epoca di Erodoto, impresa non impossibile o disperata se i linguisti avevano ritenuto di poterla compiere su un fronte indoeuropeo molto più antico. L'etnologo si sarebbe assicurato la legittimità del suo procedimento seguendo le loro orme: considerare come slavo antico o protoslavo tutto ciò che di identico sopravviveva nelle singole nazioni slave odierne: economia, tecnologia, struttura sociale e credenze. Ma questo inventario doveva venire fatto non più riferendosi, come si era fatto fino allora, alla cultura degli Indoeuropei, alla quale gli Slavi linguisticamente appartenevano, ma, per finzione, indipendentemente da essa e sul quadro molto più vasto e linguisticamente differenziato del ciclo esogamico-matriarcale. La lingua doveva venire tacitamente controllata passo per passo e con la più grande cura, poiché, paradossalmente, i risultati della nuova ricerca non dovevano trovarsi in disaccordo con la lingua di una cultura reputata patriarcale. Se il ciclo esogamico-matriarcale era illusorio e irreali, il tentativo di reperirne le componenti armoniche nella cultura degli Slavi sarebbe rimasto vano. Ma la riuscita di questo tentativo non sarebbe bastata a dimostrarne il fondamento perché il ciclo esogamico-matriarcale poteva essersi formato nelle diverse parti del mondo con arricchimenti e sviluppi successivi e non rappresentare un organismo simultaneo e completo, con un unico centro di origine e vie diverse di diffusione. Il ciclo culturale, cioè, poteva essere storico in un senso diverso da quello inteso dalla scuola di Vienna. Già nel 1919 lo Scheidt anticipava le vedute dei funzionalisti quando asseriva che « era la ricerca della causa che aveva diffuso, reso caratteristico e mantenuto non importa quale bene materiale o intellettuale in seno ad un popolo che formava l'insieme culturale di quel popolo ». ⁴ I motivi per i quali un gruppo umano accetta e assimila (per esem-

³ Seifert L., *Die Weltrevolutionäre, von Bogumil, über Hus zu Lenin*, Wien, 1931

⁴ *Miscellanea*, « Anthropos », XXIV, 1919, p. 677.

pio) un ritrovato tecnologico e ne rifiuta ostinatamente un altro (gli Slavi offrono più di un esempio di questo giuoco) ci riescono del tutto misteriosi. Gordon Childe esprimeva questa idea osservando che « esiste una specie di ideologia che facilita le attività economiche », ⁵ come se l'ideologia precedesse l'attività. Secondo la Benedict l'arco delle possibilità umane è troppo grande perché esse possano essere utilizzate tutte senza contraddizioni. Una determinata cultura deve scegliere in questo arco ciò che le conviene e la scelta di un particolare tecnologico è fatta nel medesimo modo con cui è fatta quella di una forma matrimoniale. Ma non è chiaro chi sia il soggetto che opera questa scelta. La Benedict ha un bell'aggiungere, che l'aspetto « mistico » di questa operazione risiede nella forma necessariamente animistica con cui noi la descriviamo, e che la scelta non è né cosciente, né finalistica. ⁶ Nemmeno con queste spiegazioni il problema diviene del tutto chiaro. Gli Slavi sono vissuti per millenni in un'età del legno, rifiutando il metallo e accettandone solo quanto era strettamente necessario. Ma gli argomenti della Benedict non ci aiutano molto a comprendere perché gli Slavi usarono con tanta abilità e amore la scure nella lavorazione del legno e ricusarono fino ai tempi moderni la sega, né perché, avendo accolto il ferro nella lama della scure, l'abbiano ricusato nel vomere dell'aratro. Il ciclo culturale non spiega meglio della Benedict queste ripulse. Le registra e le classifica.

Tutte le scelte che un gruppo umano opera per costruire l'edificio della sua cultura sembrano provenire, alla fine dei fini, da un impulso tra biologico e spirituale (il Frobenius lo chiamò « pàideuma ») di un autoaddomesticamento dell'uomo. Questo impulso conduce un determinato gruppo umano (ologenetico, secondo il Montandon) a realizzare intorno a sé un ambiente di cultura conforme alla propria interiorità, indipendentemente da stretti scopi utilitari. La cultura sarebbe insomma uno stimolo formativo (formendes Wesen, Triebkraft) che, agendo sull'uomo indipendentemente da lui, trasforma l'uomo stesso e il suo ambiente fino a creare di lui e del suo mondo un organismo che vive e opera fuori della sua volontà e in parte anche della sua coscienza. ⁷ A chi si è tenuto più strettamente al principio del Frobenius, il ciclo culturale appariva necessariamente più profondo e indeterminabile che nelle classificazioni del Graebner. Ma per quanto sempre più indefinibile, il ciclo non cessava di esistere: si conservano ancora oggi sulla terra aggregati omogenei di cultura, formati da un numero non grande di beni e di ritrovati che bastano ai bisogni di un gruppo umano e lo costituiscono in organismo relativamente autonomo e stabile. Tali aggregati sono di numero limitato e molto dissimili tra loro. Sulla loro esistenza etnologi di indirizzo storico e di indirizzo funzionale sono concordi, e ambedue i momenti, lo storico e il funzionale, sono egualmente validi per il loro esame. Storico è il piano sul quale gli aggregati si sono costituiti (diacronia) e funzionale è la loro struttura (sincronia). Il dissidio tra gli studiosi comincia quando si tratta di spiegare perché tali aggregati, con varianti e incroci più o meno sensibili, si ripetano in modo abbastanza uniforme a grandi distanze, talora in modo discontinuo, se cioè la loro diffusione e presenza sulla terra siano effetto di relazioni storiche o di semplice funzionalità e poligenesi.

⁵ Childe G., *What happened in History*, trad. ital., Torino, 1949, p. 55.

⁶ Benedict R., *Pattern of culture*, New York, 1946, pp. 34, 81-82, 215-219; Herskovits M. J., *Cultural Anthropology*, New York, 1955, p. 429; Koppers W., *Diffusion, Transmission and Acceptance*, « Yearbook of Anthropology », 1955, pp. 169-181.

⁷ Frobenius L., « Paideuma », *Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, 3^a, Düsseldorf, 1953, pp. 9-10, 15-18, 58, ecc.

Il ciclo culturale doveva restare, comunque, il mezzo euristico che noi dovevamo impiegare per ricostruire un inventario della cultura degli Slavi che linguisti e filologi avevano lasciato grandemente incompleto. Il mezzo si dimostra efficace ed energico. Lo studio degli aggregati ci aveva insegnato che dove esiste una certa forma di zappa, è probabile che esista un dato tipo di famiglia e un dato genere di rito funebre. Zappa, famiglia e rito funebre furono pazientemente reperiti e documentati.

Talora la documentazione è ricca e prova l'esistenza del fenomeno in tutte le nazioni slave o, in ogni caso, in nazioni dei tre gruppi linguistici in cui gli Slavi sono oggi distinti (orientali, occidentali e meridionali) per ognuno dei quali è stata scelta una nazione a campione dell'intero gruppo. Talora la documentazione è parziale, ma per fatti così tipici da non potersi considerare isolati.

Si è provveduto così a restaurare gran parte delle manifestazioni della vita materiale, sociale e spirituale degli Slavi. Farlo integralmente per tutte era un compito che superava le forze di un singolo individuo. Occorreva invece operare nell'organismo culturale degli Slavi una sezione il più possibile precisa che mostrasse gli organi interni della sua vitalità e ne provasse la natura matriarcale e materna, e non patriarcale e paterna, e questo in modo convincente, con riduzioni « ad absurdum » nei confronti della cultura indoeuropea.

Il quadro che risulta da una tale ricerca è ben diverso e vario da quello al quale ci avevano abituato i linguisti e gli slavisti, ma questo dipende dai particolari e più sensibili mezzi di analisi messi in opera dall'etnologia per l'esame culturale.

Riferire la civiltà degli Slavi, come si è fatto in passato, a un modello di civiltà indoeuropea (e solo ad esso), povero e incerto nei suoi aspetti per la difficoltà stessa della sua ricostruzione, significa restringere il quadro della civiltà slava ed esporsi al rischio continuo di abbagli interpretativi.

Cercheremo di dimostrare con qualche esempio quanto fosse soggetta ad errore una comparazione condotta in queste condizioni.

Il Niederle non dubita che le forme più antiche delle nozze slave, l'acquisto e il ratto, siano istituti patriarcali. Naturalmente, egli non si chiede se il ratto sia consensuale (se lo fosse, non sarebbe ratto) e qualora non lo sia, se comporti sanzioni contro il rapitore, nel qual caso non potrebbe essere riconosciuto come procedimento regolare di nozze; né si chiede se l'acquisto non consista in un semplice scambio di beni (vi è acquisto solo dove l'ammontare del prezzo della sposa è molto elevato). Si domanda piuttosto se l'acquisto stesso non rappresenti un indizio di esogamia,⁸ e inclina a pensarlo perché parla di un « exogamický kup », ⁹ conclusione piuttosto sorprendente perché l'acquisto ad alto prezzo è forma regolare delle nozze indoeuropee, e interpretarlo esogamicamente, significa supporre che le stesse nozze indoeuropee fossero esogamiche.¹⁰ Lo imbarazzano però i numerosi documenti medievali slavi che vietano le nozze tra parenti. Una tale barbarica endogamia dovrebbe essere, a suo giudizio, anteriore all'istituzione delle regole esogamiche, ma egli preferisce immaginare (a salvaguardia del carattere

⁸ Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1912, I, p. 70.

⁹ Niederle L., *op. cit.*, I, p. 103.

¹⁰ Sulle cento nazioni registrate dall'*Ethnographic Atlas* del Murdock, quaranta hanno nozze per acquisto, ma di queste solo dodici sono esogamiche (Murdock G. P., « *Ethnology* », I, 1961, pp. 122-124). Tra queste dodici, una sola è eccezionalmente indoeuropea: gli Albanesi, presso i quali l'acquisto della sposa (merqiri) è indigeno, ma l'esogamia di « fis » e di « bark » (ventre) è matriarcale e forestiera.

indoeuropeo delle istituzioni slave) che gli Slavi abbiano imitato tali costumi dal vicino oriente, per esempio dall'Iran dei Sassanidi o dai Polovcy.¹¹

Il Niederle scriveva nel 1911, quarantacinque anni dopo la scoperta dell'esogamia da parte del McLennan. Ma nemmeno nel 1926, all'epoca della pubblicazione a Parigi del suo *Manuel de l'antiquité slave*, egli mostra di aver fatto qualche progresso nella trattazione del problema, anzi, si direbbe che abbia rinunciato a risolverlo perché la parola « esogamia » non vi compare più. Eppure fin da quegli anni il Niederle doveva sapere che un gruppo umano esogamico è unilineare, calcola cioè la parentela solo sulla linea materna o su quella paterna, e ammette di conseguenza matrimoni con la linea non riconosciuta. Contrariamente quindi alle sue vedute, i matrimoni tra affini degli Slavi sono una prova di esogamia di clan, e poiché le nozze indoeuropee non furono mai esogamiche in tal senso, gli Slavi si separano su questo punto dalle tradizioni e dal diritto arioeuropeo. La differenza è capitale ed è la più grande che si possa immaginare perché si ripercuote infallibilmente sulla costituzione della famiglia, sulla « manus » maritale e sulla « patria potestas ».

Non si creda che l'esogamia di clan degli Slavi fosse un costume misterioso e sconosciuto poiché i divieti matrimoniali tra i componenti del medesimo « bratstvo » o « vlaka » erano in vigore ai tempi di Niederle in vaste regioni della Serbia e della Bulgaria, e il Kadlec, suo collaboratore, ne era a perfetta conoscenza. La scoperta da parte del Simonenko di un complicato sistema di esogamia asimmetrica nell'Ucraina carpatica dopo la seconda guerra mondiale dimostrerà (e non ve n'era bisogno) che non si trattava di costumi locali, ma di un genuino istituto slavo.

In un frangente di insufficiente documentazione o di difficoltà interpretativa, il Niederle ripara nel modello indoeuropeo senza immaginare che la forma slava sia dissimile da quel modello e che proprio quel ricorso possa trasformarsi in causa di errore. In sostanza, egli non distingue l'esogamia parentale indoeuropea dall'esogamia formale, di clan o di tribù, e si adopera per discoprire gli Slavi da un'endogamia che avrebbe rappresentato una deroga al costume indoeuropeo ed era invece il risultato di una esogamia anaria di clan della quale egli non aveva una nozione precisa.

Lo Schrader è indubbiamente uno studioso di più vasta preparazione e di più acuta penetrazione. Nessun indoeuropeista ha rivolto tanta attenzione agli Slavi. In un volumetto di 130 pagine gli Slavi odierni, coi loro costumi e le loro credenze, sono citati non meno di ventisei volte come esempio di conservazione indoeuropea, e non per la loro lingua, ma proprio per l'etnografia, con episodi anche personali, come quello del suo viaggio in Russia nel 1907 con l'accademico Fortunatov.¹²

Per lo Schrader lo « snochačestvo » è uno dei più forti e tipici esempi che può essere portato a prova del patriarcato degli Slavi. Per « snochačestvo » (dal russo « snocha », nuora, v. pol. « znochactwo », serbo « snahačenje ») si intende il diritto che si arroga il suocero di giacere con le nuore di figli impuberi, ammogliati a ragazze mature per bisogno di mano d'opera, o di figli anche adulti, ma assenti per un tempo prolungato. Nell'XI secolo il Precetto ecclesiastico di Jaroslav vietava il costume e lo puniva di ammenda e penitenza.¹³ Nella Epistola ad Davidem Chytraeum è dato per molto frequente: « Viri autem... persaepe impuberi

¹¹ Niederle L., *op. cit.*, pp. 103-104.

¹² Schrader O., *Die Indogermanen*, 3^a, Leipzig, 1916.

¹³ Niederle L., *op. cit.*, 1, p. 103.

filio sponsam quaerunt, cum qua tamen illi dormiunt et liberos procreant ». ¹⁴ Se ne ha notizia dalla Małopolska sia ucraina che polacca nel XVII e XVIII secolo, ¹⁵ dalla seconda metà del XVIII secolo in Russia ¹⁶ e fino ai nostri giorni in Serbia, « *pa i sada* », ¹⁷ « *i danas* ». ¹⁸ Non mancano esempi dalla Bulgaria. La documentazione è abbondante. ¹⁹

Quando vengono risaputi, questi rapporti tra suoceri e nuore non sono considerati riprovevoli. « Non lo si grida sui tetti – nota il Djordjević – ma lo si fa, e lo si considera perfino una buona azione ». ²⁰ Lo Schrader cita dalla Russia un episodio in cui la suocera stessa incita la nuora riluttante a cedere alle voglie del marito: – Che devo fare? – le dice. – Io sono vecchia e non posso più permettermi certe cose, ma tu devi onorare tuo suocero che è il capo della famiglia e ti mantiene per carità. – E quando la giovane sposa si mostra in istato di gravidanza, si scusa con le amiche dicendo: – Batjuška mi ha fatto l'onore! ²¹

Lo Schrader mette lo « *snočačestvo* » slavo alla pari con gli usi indoeuropei dell'« *adiutor matrimonii* » e della prostituzione dell'ospitalità: un marito incapace di aver prole, ricorre a un intermediario per ottenerla dalla propria moglie, o cede temporaneamente la moglie o una figlia a un ospite per fargli onore. Ma nel costume indoeuropeo la cessione della moglie o della figlia è fatta dal marito o dal padre nel pieno esercizio di un'inconcussa potestà maritale o paterna, e non usurpata senza sua conoscenza o contro la sua volontà. In ambiente indoeuropeo la cessione denota assoluta padronanza patriarcale sulla moglie e la prole. Inoltre l'uomo che ottiene temporaneamente il godimento di una moglie o di una figlia altrui, è persona estranea alla parentela. Non sono differenze di poco conto. Anzi, sono grandissime e fondamentali.

Non si vede con quali giustificazioni giuridiche un suocero possa intervenire per aver prole da una nuora vacante. Nelle medesime circostanze e col medesimo intento i Kunnuvan dell'India meridionale lasciano le spose di mariti immaturi andare con chi vogliono, iscrivendo la prole a nome del fanciullo, ²² e altrettanto fanno in Africa certe popolazioni bantu: la sposa di mariti impuberi viene temporaneamente ceduta a qualche uomo « per non sperperare la capacità generativa » e la prole apparterrà al futuro marito perché la sposa è stata acquistata coi bovini di lui. ²³ In un regime patriarcale non è il suocero che può sostituirsi al figlio nel talamo della nuora. Nel diritto indoeuropeo, entrando la sposa a far parte della

¹⁴ *Epistola ad D. Davidem Chytraeum, Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum, 1630, p. 143.*

¹⁵ Strzelecki A., *Fragment z dziejów rodziny*, « *Lud* », I, 1895, pp. 146-148.

¹⁶ Vladimirskij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, p. 416.

¹⁷ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, p. 76.

¹⁸ Petrović P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 179, nota 5.

¹⁹ Smirnov A., *Očerki semejnyh otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878, pp. 45, 46; Wirtort Jan, *Kilka słów o świekrowstwie*, « *Lud* », II, 1896, p. 305; Minch A. N., *Narodnye obyčaj, obrjady, sueverija i predrasudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO OE, XIX, 2, 1890, p. 120; Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, Jaroslavl' 1896, pp. 155, 159; Pokrovskij F., *O semejnom položeni*, « *Zivst.* », VI, 1896, pp. 467-468, 470; Kadlec K., *Rodinný neděl čtli zádruba v právu slovanském*, Praha, 1898, pp. 54-55; Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boļevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 119; Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1914, p. 189; Sicard E., *Problèmes familiaux chez les Slaves du Sud*, Paris, 1947, pp. 147, 151; Simonenko I. F., *Sostojanie izučenija boļšoj sem'i Ukrainev*, KSIE, XXVIII, 1957, pp. 9-10; ecc.

²⁰ Djordjević T., *La polyandrie chez les Slaves du Sud*, « *Revue des études slaves* », IV, 1924, p. 110.

²¹ Schrader O., *op. cit.*, p. 72.

²² Dahmen F., *The Kunnuvans or Mannadis, a Hill-Tribe of the Palnis*, « *Anthropos* », V, 1910, p. 326.

²³ Sonnabend E. H., *Il ricambio sociale in alcune popolazioni bantu*, Sezione italiana dell'Istituto intern. di Sociologia al Congresso intern. di Bruxelles, Roma, 1935, p. 101.

famiglia del marito, tra suocero e nuora sorge un insormontabile impedimento esogamico.²⁴ Gli spettatori dell'antica Grecia inorridivano in presenza della passione di Fedra per Ippolito. Tra « noverca » e « privignus » il diritto romano oppone i medesimi divieti di « copula carnalis » che tra « socer » e « nurus ». Si tratta di un'affinità diretta di primo grado, per la quale non si concedeva mai dispensa matrimoniale e la cui trasgressione era punita di « infamia » dal codice canonico. In Serbia invece l'infrazione è considerata quasi meritoria e il suocero non giudica il suo atto peccaminoso, « *on to ne smatra za grehotu* », perché egli non è con la nuora in parentela di sangue, « *u kervnom srodstvu* ». ²⁵ Nemmeno Fedra è in parentela di sangue con Ippolito, ma nel diritto slavo la nuora appartiene ad un altro clan e, in forza delle regole slave dell'esogamia, non viene considerata nemmeno dopo le nozze come appartenente alla famiglia del marito. Da un punto di vista sessuale, essa resta una straniera. La discendenza unilineare non tiene in considerazione l'affinità. Inoltre nel diritto consuetudinario slavo non sussiste matrimonio valido dove non vi è procreazione di prole (una moglie sterile montenegrina doveva rassegnarsi al ripudio), d'onde nell'episodio citato dallo Schrader, la rinuncia ai diritti coniugali della vecchia suocera. A causa in parte della medesima condizione, una sposa vacante (moglie di un carcerato, di un soldato o di un emigrante) è libera e disponibile per l'amplesso di altri uomini, senza che il marito, al suo ritorno, abbia il diritto di fargliene rimprovero. Una tale sposa sarebbe tenuta a tornare, per la durata dell'assenza del coniuge, alla casa dei suoi genitori. Di qui il merito acquisito nei suoi riguardi dal suocero nel mantenerla, al quale allude la suocera per persuadere la nuora a cedere. Da tutte queste condizioni, necessarie perché si produca lo « *snočačestvo* », è imprescindibile l'esogamia. Non si riesce a comprendere come uno studioso dell'esperienza dello Schrader, a perfetta conoscenza del regime nuziale indoeuropeo, studiato da Roszbach, Leist, Haas e Winternitz, abbia potuto portare come esempio di patriarcato slavo un costume immondo che viola il diritto maritale dei figli, con ciò stesso dimostrando di non esistere. È chiaro infatti che un pieno e incontrastato potere di un marito e padre sulla moglie e sui figli, quale vige nel diritto patriarcale, non può sussistere che col più rigoroso e scrupoloso rispetto di un eguale diritto di altri padri e mariti. L'assoluta parità di « padri legali » è il fondamento stesso della società patriarcale. Il Frobenius aveva mille ragioni di giudicare qualsiasi forma di poliandria come « inimmaginabile nel costume ario », ²⁶ ed era fatale che lo Schrader non fosse in grado di portare nessun esempio di « *snočačestvo* » fuori del mondo slavo. Evidentemente lo Schrader si è lasciato sedurre dalla manifestazione di un potere dispotico e illimitato del capo della grande-famiglia slava, analogo, a suo avviso, a quello del « *pater familias* », della famiglia romana. Ma il capo della famiglia romana che pure aveva sui figli un « *jus vitae et necis* », il più grande nell'ambito indoeuropeo, non godeva affatto del privilegio dello « *snočačestvo* ». Lo « *snočačestvo* », non è, di conseguenza, manifestazione di tale potere.

Come esempio di errori prodotti dai medesimi preconcetti che hanno fuorviato il Niederle e lo Schrader, citeremo un episodio della *Mitologia slava* del Brückner.

²⁴ È appena necessario ricordare che l'esogamia indoeuropea (come l'odierna occidentale), era regolata sulla prossimità della parentela e ammetteva nozze dopo il terzo grado. L'esogamia slava invece è determinata dall'appartenenza al gruppo o clan (*bratstvo, rod, pleme*) e si estendeva dentro il gruppo all'infinito, senza riguardo ai gradi di parentela. Quando si parla genericamente di « esogamia », si intende l'esogamia di gruppo.

²⁵ Petrović P. Z., *op. loc. cit.*

²⁶ Frobenius L., *Indische Reise*, Berlin, 1931, p. 282.

È noto che uno degli atti più solenni delle nozze indoeuropee era la cosiddetta « confarreatio », cioè la cerimonia nella quale i due nuovi sposi mangiavano insieme, pubblicamente e con solennità, un « panis farreus ». Era con quell'atto finale che la sposa, dopo essere stata emancipata dal padre, entrava a far parte della famiglia del marito.²⁷

Poiché in forza di una particolare esogamia la sposa slava non è mai considerata membro effettivo della famiglia del marito, l'atto del suo ingresso nel clan maritale non può essere celebrato. Sebbene qua e là anche nella Slavia gli sposi mangino insieme per imitazione di costumi forestieri (Schneeweis) o per influsso ecclesiastico (von Schröder), sono ben trentanove gli etnografi slavi che segnalano il costume non solo che gli sposi non mangino al banchetto nuziale, o che lo facciano separatamente, o che se ne astenga la sposa, ma alcuni di essi specificano che il divieto risale a tempi antichi e viene osservato « per legge », *po zakonu*.²⁸

In un capitolo della sua *Mitologia slava* il Brückner comincia col rilevare che il nome russo del pane nuziale, « *korowaj* », non è « nient'altro che una figura della vacca, « *korova* », « *krowa* ». Stabilito così un nesso tra il pane nuziale e il cacio, come se il cacio fosse un pane vaccino, il Brückner continua: « Quanto grande fosse l'importanza rituale del cacio, non solo nelle nascite, ma anche nelle nozze, lo dimostra il Precetto ecclesiastico di Jaroslav, dove leggiamo: "e inoltre il cacio sarà tagliato dalla fanciulla; (che, se sarà spezzato), per il cacio sarà da pagare una grivna (pari a 10 kopeki), (e per la vergogna della fanciulla tre grivne), e per ciò che sarà perduto bisogna pagare al metropolita sei grivne, e il principe punisce". Questo vuol dire — spiega il Brückner — che i contratti (sposalizi, fidanzamenti) si stipulavano tagliando il cacio (ed il pane, e bevendo l'idromele in onore di Rod e delle Rodzanice) e, se la parte contraria rompeva il contratto, era condannata ». ²⁹

A dire il vero, nel passo dello « *Cerkovnyj Ustav* » il cacio è tagliato dalla fanciulla e non si prevede che possa venire spezzato dalla parte dello sposo in segno di rottura di contratto. La differenza tra il tagliare e lo spezzare ha un significato del tutto diverso da quello immaginato dal Brückner. Nel governatorato di Novgorod, quando gli sposi tornano dopo le nozze, con gli invitati, presso i genitori della sposa e viene offerta una frittata, tutti osservano « con la più grande attenzione il modo in cui lo sposo la taglia. Se la taglia interamente, significa che la sposa era illibata; se ne taglia solo un pezzo e lo getta verso la soglia, allora sposo, sposa e parenti abbandonano l'izba senza mangiare. Questo costume va già in disuso. Di un tale sposo si dice che è un "ozornik", un insolente, perché avrebbe dovuto salvare le apparenze della sua sposa, e non svergognarla davanti a tutti. Se la sposa ha fratelli e cugini, essi vendicano l'offesa a lei fatta ». ³⁰

Nella *Gornja Pčinja* è con un pane che si dà notizia al padre della sposa della virtù della

²⁷ Westrup C. W., *Ueber den sogenannten Brautkauf des Altertums, Rechtsvergleichende Studie*, ZfvWR, XLII, 1927, pp. 53, 58, 60, 63; Winternitz M., *Das altindische Hochzeitsrituel nach dem Āpastambīya-Grhyasūtra und einigen andern verwandten Werken, mit Vergleichung der Hochzeitsbrauche bei den übrigen indogermanischen Völkern*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. », Philos.-hist. Classe, Wien, Bd. XL, 1892, p. 80; Chakrawarti N., *An ethnic Analysis of the Culture-traits in the Marriage customs as found among the Rādhīya Brahmins of Mymensingh*, « Journ. of the Dpt. of Letters », Calcutta, XXV, 1935, p. 53.

²⁸ Dai repertori più accessibili del diritto consuetudinario slavo si può trovare documentato tale divieto in nove punti dell'opera del Piprek e in sette di quella del Bogišić, v. Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, pp. 9, 36, 40, 55, 83, 93, 134, 140, 147; Bogišić B., *Zbornik sačašnih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, pp. 231, 235, 245, 248, 252, 255, 257.

²⁹ Brückner A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923, p. 191.

³⁰ D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e v Novgorodskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 264.

figlia: quando la sposa torna dopo le nozze dai genitori, un di lei cognato porta al suocero un pane che è forato se la sposa non è stata trovata illibata.³¹ Più frequente è che si lasci alla sposa stessa annunciare a tutti il suo stato di difetto (come nel Precetto di Jaroslav) prima di entrare nella camera nuziale, per evitare accuse di inganno, rimproveri e maltrattamenti. Il Čubinskij, il Volkov e il Kistjakovskij portano numerosi esempi del modo indiretto al quale si concede che la sposa possa ricorrere per notificare la sua colpa senza umiliarsi in una pubblica confessione. Talora basta che a un certo momento essa intoni una canzone invece di un'altra. Nel governatorato di Perm invece si usa procedere come nei pressi di Novgorod e in Bosnia: se il pane che la sposa offre allo sposo è raffermo, significa che essa è illibata, se è molle, il contrario.³² Presso i Serbi di Lusazia è il di lei copricapo nuziale non in ordine che rende noto un suo stato di difetto.³³

È sufficiente rileggere attentamente il passo del Precetto di Jaroslav citato dal Brückner per accertarsi che « la vergogna della fanciulla » altro non è che la sua perduta verginità, e che l'ammenda che si deve pagare è appunto la riparazione « per ciò che è stato perduto », e null'altro. Non si tratta di pane né di stipulazione o rottura di contratto. Ma il Brückner non avrebbe letto in quel testo ciò che non c'era se non fosse stato attirato e affascinato dalla « confarreatio » indoeuropea. In generale, linguisti e filologi dichiarano di diffidare del materiale etnografico (il Brückner esprime in proposito apertamente il suo scetticismo), tanti possono essere gli errori di interpretazione e di datazione di costumi e credenze, ma essi stessi non esitano a farvi ricorso con una strana leggerezza quando questo materiale sembra confermare una loro tesi.

Che le nozze slave fossero patrilocali è dimostrato dal verbo antico-russo « *voditi ženu* », condurre in moglie, parallelo al latino « *uxorem ducere* » e ad analoghe espressioni in altre lingue, tutte da un radicale indoeuropeo **wedh-*.³⁴ In antico russo « *vodimaja* » è la sposa « condotta » in casa. Ma in Serbia e in Russia, per dire sposarsi, si dice altrettanto bene, sebbene molto più raramente, « *uzeti muža* », cioè « *ducere virum* »³⁵ e « *vzjat zamuž* », prendere marito, come se fosse la moglie e non il marito a condurre il coniuge in casa propria.³⁶ In Russia si sente anche dire « *vysvatat' dlja dočeri ženicha* », chiedere in fidanzamento un giovane per la figlia.³⁷ Il serbo « *priženiti* » significa sposarsi in casa della moglie e, dal punto di vista di quella moglie, « *uzeti muža sebi u kuću* », condursi il marito in casa, cioè « *ducere virum* » (Vuk, *Lex.*). Un tale genero è un « *domazet* » un genero della casa (della moglie), per cui la locuzione « *postao domazet* », e divenuto *domazet*, è tradotta dal Vuk con « *nupsit uxori suae* ». Il croato ha un verbo « *pridozetiti se* » per indicare, da parte del marito, un tale matrimonio. Vi corrisponde in russo la voce « *primak* » (da « *primanit'* », chiamare, attirare) per indicare lo « *zjat' prinjatyj v dom testem, teščej* », il genero accolto in casa dal suocero o dalla suocera. Con altra voce il serbo lo chiama « *uljez* », entrato (in casa della mo-

³¹ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, p. 82.

³² Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaji, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, I, p. 145.

³³ Tetzner Fr., *Die Slaven in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 317.

³⁴ Sreznevskij, mater.; Schrader O., *op. cit.*, p. 61; Feist S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, pp. 109, 308.

³⁵ Vuk, *Lex.*

³⁶ Erdeljanović Jo., *Kući pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 289; Batalin A., *Častuški krest'jan s Vasil'evskago, Tverskogo u.*, « *Živst.* », XV, 1906, p. 144.

³⁷ Smirnov A., *Očerki*, pp. 170, 225, 228.

glie), intruso (Parčić, *Rječnik*), al quale corrisponde il russo « *vlazen* » (da « *vlazit'* », introdursi).

Il Kadlec era fin dal 1898 al corrente di questa forma uxoricale delle nozze slave,³⁸ pur ignorandone la frequenza, che era molto più grande di quello che egli supponesse. Ma come storico del diritto slavo sarebbe stato tenuto ad informare che, nel caso di nozze matrilocali, i figli prendevano nome dalla madre e non dal padre, che il genero non ereditava né dal suocero, né dalla moglie, perché la proprietà era uxoria e materna e non poteva passare ai figli (originariamente alle figlie) che dalla madre, e che tali famiglie potevano col tempo svilupparsi in grandi-famiglie materne: « *zadruga postaju i domazetstvom* ».³⁹

Il particolare statuto di questo tipo di famiglia dimostra che essa non ha potuto costituirsi disordinatamente, come una deviazione momentanea ed eccezionale dalla virilocalità del patriarcato, ma rappresenta invece un istituto organico di autentica famiglia materna.

Gli esempi che abbiamo portato riguardano soprattutto le nozze e la famiglia degli Slavi, cioè la cellula della loro organizzazione sociale. Era inevitabile che sulla struttura di questo organismo i linguisti potessero cadere in errore se questa struttura era diversa da quella indoeuropea, poiché non vi è nulla nella lingua slava che permetta di percepire questa diversità e bisognerà in avvenire frugarla con molta cura per intravederla.

Orientandosi su delle isoglosse, i linguisti hanno potuto ricostruire i lineamenti generali di una civiltà indoeuropea e stabilire quali ne fossero l'economia, il diritto e la religione. Il quadro è pieno di ombre perché la civiltà indoeuropea, come si presenta a noi attraverso la lingua, è tardiva e composita. La cronologia di certe voci caratteristiche è spesso indeterminata e la loro area di diffusione enigmaticamente ristretta. Ma è indubbio che sono stati raggiunti per questa via dei punti fermi, ed è su questi punti, poco numerosi, che ci siamo fondati per i confronti con gli Slavi.

L'equivoco comincia, appunto, quando dal quadro generale della civiltà indoeuropea ci si trasporta a quello della civiltà slava. Il Feist, lo Schrader, il Meillet, padre Schmidt e i filologi che hanno seguito le loro orme, come il Niederle, il Kadlec, il Krauss e molti altri, non hanno fatto altro che prendere il quadro indoeuropeo e sovrapporlo a quello della cultura slava, come si sovrappone una griglia o grata a un criptogramma per decifrarlo: ciò che le finestre della griglia permettevano di leggere nella cultura degli Slavi, appariva, naturalmente, come indoeuropeo, non perché indoeuropeo fosse il criptogramma (in tal caso la presunzione sarebbe stata fondata), ma perché indoeuropea era la chiave adoperata per decifrarlo. Si potrebbe applicare la medesima chiave ad altre e svariate culture: i risultati non sarebbero diversi.

Naturalmente, ciò che le finestre della griglia occultavano, non esisteva. Gli Slavi erano esogami, ma gli Indoeuropei non lo erano. L'esogamia slava fu ignorata. Le nozze slave erano bilocali e bisognava risolvere il problema della precedenza o meno della forma virilocale su quella uxoricale. Ma il problema non poteva nemmeno essere posto perché la bilocalità, non comparando nel quadro indoeuropeo, non era percepita. Gli Indoeuropei cremavano per lo più i loro morti. Anche un ramo importante degli Slavi, gli Slavi orientali, cremavano i morti, o almeno lo facevano con altrettanta frequenza con la quale li inumavano.

³⁸ Kadlec K., *op. cit.*, pp. 15, 51, 62, 64, 65, 102.

³⁹ Djordjević M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, p. 158.

Apparve evidente e si considerò dimostrato che il rito funebre dei Protoslavi fosse crematorio. La usanza slavo-meridionale (area nella quale non si è trovato finora traccia di cremazione) e in parte grande-russa di riesumare le salme e di tornare a seppellirne solo le ossa, usanza incompatibile con l'ipotesi crematoria, sfuggì all'attenzione degli studiosi perché sulla « doppia sepoltura » la griglia indoeuropea era cieca. Si trovò agevole prospettare un quadro della cultura dei Protoslavi su un modello indoeuropeo già disponibile. Non era necessario indagare oltre perché il metodo aveva già fatto le sue prove e il quadro che ne risultava appariva coerente e sistematico. Non ci si avvedeva che coerente e sistematico era il quadro indoeuropeo e non l'oggetto del confronto con esso. Tale procedimento avrebbe potuto avere, se non altro, il vantaggio di rivelare ciò che di indoeuropeo era contenuto nella cultura degli Slavi. In realtà, lo inventava, come si può vedere dalla « patria potestas » dello « snochačestvo » immaginato dallo Schrader, dalla cremazione del Niederle e dalla « confarreatio » del Brückner.

La necessità, ben riconosciuta, di coordinare la ricerca etnologica con quella linguistica e di conseguenza di armonizzare i dati etnografici della cultura slava con quelli della cultura indoeuropea, ha per effetto di rallentare tutta la ricerca e di limitare il numero dei punti di comparazione, tanto più che le trattazioni generali sulla cultura degli Slavi, ricche nella parte della cultura materiale e ancora di più in quella della vita spirituale (abbiamo dovuto perdere anni a sfoltire la foresta della letteratura sul paganesimo degli Slavi per arrivare a una semplificazione soddisfacente), sono invece estremamente povere sull'organizzazione sociale. La terza parte della *Kultura ludowa* del Moszyński, che doveva esserle dedicata, non vide mai la luce e, a parte una descrizione formale della cerimonia delle nozze (e solo delle nozze russe), la *Russische-ostslavische Volkskunde* dello Zelenin non ne fa parola. I trattati di storia del diritto russo, polacco e ceco hanno per oggetto le leggi scritte che non riflettono che incidentalmente le usanze del diritto consuetudinario e popolare. A parte lo *Zbornik* del Bogišić, prezioso per i dati, ma necessariamente poco elaborato, si è ridotti al capitolo sul diritto slavo del Saturník nelle *Slovanské starožitnosti* del Niederle e allo studio sulla « zadruga » del Kadlec, trattazioni insufficienti e fortemente prevenute. Nelle voluminose annate dell'« Archiv für slavische Philologie », così ricche di materiali linguistici e etnografici, non si trova traccia di matriarcato, così limata e precisa ne è la cornice indoeuropea.

Gli slavisti partivano dai dati sicuri della comparazione linguistica e potevano coltivare l'illusione di non cadere in errore, né vi sarebbero caduti se si fossero strettamente attenuti a quei dati. L'etnologo ha il danno e il vantaggio di non poter nutrire simile illusione. I suoi dati sono raramente sicuri e univalenti. Egli non può, come il fisico, creare le condizioni del suo esperimento, ma deve moltiplicare i punti di comparazione in condizioni sempre diverse e avvicinarsi solo per approssimazione alla realtà dei fatti. Gli occorre un maggior numero di dati del linguista, e più abbondano i dati, più complessa gli appare la realtà. Inoltrando la ricerca, le prospettive si allontanano, fenomeno che si produce a un certo livello anche nella linguistica.

Le possibilità di errore in un primo tentativo di applicazione agli Slavi del metodo etnologico sono dunque molto grandi. Troppe volte si è costretti a ritornare sui propri passi o ad abbandonare ricerche promettenti. Inoltre la letteratura etnografica slava che uno studioso può consultare non è che una parte di quella disponibile. L'intera vita di un uomo non basterebbe a prenderne una conoscenza completa. Si è costretti a fare delle scelte e a sospendere a un certo momento la raccolta dei dati, che, per sua natura, tende a prolungarsi all'infinito, circostanze fatali che aumentano il rischio di errore.

Tuttavia l'esperienza fatta in questa occasione ci ha insegnato che le risorse della ricerca etnologica nel campo degli studi slavi sono molto grandi. Se in avvenire esse saranno sfruttate, dipenderà in parte dall'accoglienza che sarà fatta al presente tentativo.

Una trattazione sul matriarcato slavo non è necessariamente una storia completa della cultura degli Slavi, ma solo di un suo particolare aspetto sociale, anche se esso coinvolge le forme dell'economia e della religione.

Vi sono problemi insospettati che vengono qui sollevati per la prima volta. La loro soluzione dipende in gran parte, come in certe equazioni, dai termini nei quali sono posti. Sarebbe temerario presumere che siano sicuri, di primo colpo, quelli da noi scelti per presentarli, e anche quando la loro scelta pare buona, essi continuano a restare avvolti in un alone di incertezza, tanta è la loro profondità e complicazione. Alludiamo soprattutto alla relazione e obbligazione cognatizia e ai nuovi istituti che sorgono dalla decadenza gentilizia.

Giuste critiche sono state rivolte alla partizione tradizionale di una storia della cultura in cultura materiale e spirituale. Una cultura è un organismo, non un edificio. Tuttavia un ordine espositivo è empiricamente necessario. Occorreva scegliere tra il consiglio del compianto antropologo prof. Raffaello Battaglia che esigeva che si partisse sempre dalla forma più antica per progredire verso la più recente, e quello di Kazimierz Moszyński il quale obiettava che non si poteva risalire alle forme più remote se non partendo dalle più vicine e che l'esposizione doveva seguire questo tragitto. In realtà, le tre parti della nostra divisione: materiale, sociale e spirituale, non hanno potuto essere sempre tenute separate. Quando nella prima parte si traccia la storia dell'agricoltura di zappa, è sembrato naturale trattare là della proprietà femminile della terra, sebbene quel diritto femminile fosse il perno sociale del matriarcato. Così era impossibile far seguire l'analisi e la storia dell'abitazione degli Slavi da una descrizione della forma del loro villaggio perché quella forma era prodotta dalle regole dell'esogamia. Sarà nella seconda parte, dedicata alla vita sociale, che uno studio sull'abitato slavo troverà il suo posto naturale. Inversioni e compromessi di questo genere, giustificati da esigenze di organicità sono abbastanza frequenti nella nostra trattazione. Un indice analitico permetterà allo studioso di riordinarne il materiale.

Il linguista ha un udito molto sensibile, ma la sua debole vista lo costringe a procedere tentoni, come nella nebbia. L'etnologo al contrario ha un occhio abbastanza penetrante, ma si aggira in un paesaggio senza suoni. Per esplorare una cultura anacrona (senza date e senza scrittura), occorre che il cieco si accompagni al sordo. Per parecchi anni il nostro maestro, prof. Giovanni Maver, formò coppia con me, mettendosi in ascolto e guidando la nostra sordità, e poiché dei due sono il solo ad aver tratto profitto di questa combinazione, gliene devo grande riconoscenza.

Il compianto antropologo dell'università di Padova, R. Battaglia, ha moderato non poco il nostro zelo di principiante nell'applicazione del metodo etnologico, rallentando con ammonimenti e consigli sviluppi prematuri.

Incoraggiamento e fiducia abbiamo trovato anche presso Mircea Eliade, l'eminente storico delle Religioni, che in un grave frangente è venuto in nostro soccorso con opere americane di difficile accesso. La vivacità della sua immaginazione di ricercatore, il suo gusto e scrupolo per il documento ci sono stati di esempio e di stimolo, soprattutto per i suoi tentativi di rompere la crosta dell'etnologia e di penetrare più a fondo nei sedimenti dello spirito umano, esperienza che ci era inibita dalla natura della nostra ricerca e che rimpiangiamo di non aver potuto imitare. Il nostro assunto ci condannava a fare, in sostanza, dell'etnologia descrittiva, importante non in se stessa, ma per l'applicazione alla slavistica.

Senza la malleveria del prof. Milovan Gavazzi non avremmo potuto consultare a domicilio intere annate di riviste etnografiche polacche e russe della Biblioteca dell'Accademia delle Scienze di Zagabria. Le grandi esigenze del Gavazzi in materia di documentazione, la sua sobrietà e sospetto in presenza di ogni modesto volo dell'immaginazione e i frequenti scambi di vedute avuti con lui nei periodici convegni delle « Alpes Orientales » hanno contribuito a concentrare la luce su certi problemi e a dirigerli gli sforzi di soluzione.

Una menzione a parte deve essere fatta per il dott. Milko Matičetov, dell'« Inštitut za slovensko narodopisje » di Lubiana, che può essere considerato lo scopritore della « seconda sepoltura » in Slovenia, e per l'animoso prof. Špiro Kulišić che è riuscito a cogliere sul vivo l'obbedienza dell'esogamia binaria in Erzegovina. Le conferme di questi risultati ci sono state di immenso incoraggiamento.

Non finiremo più di elencare i nomi di tutti i colleghi che per anni abbiamo importunato coi nostri quesiti, ma non vogliamo omettere quelli di Ladislao Mittner, di Giacomo Devoto, di Carlo Tagliavini, di G. B. Pellegrini e di Arturo Cronia.

La bibliografia citata non è che una parte di quella consultata, sebbene tutta sia entrata nel circolo dell'elaborazione. Un suo impiego totale avrebbe richiesto un'opera di altra indole e di altra mole. Si è preferito la citazione puntuale, episodio per episodio, insistendo nei casi importanti, poco noti o poco credibili. La nostra assistente dott. Irina Dollar non ha risparmiato fatiche per saziare la nostra fame di materiali. Le opere citate provengono da nove biblioteche, di cui cinque straniere. A parte le annate incomplete del *Lud* (fornite insieme con l'opera preziosa di Oskar Kolberg dalla Biblioteca di Roma dell'Accademia polacca delle scienze, per la cortesia del prof. Br. Biliński), quasi tutte le altre sono state richieste e concesse da biblioteche di Zagabria, di Vienna e di Mosca. Copie fotostatiche dall'India e dall'America hanno completato la consultazione. Al momento di redigere la bibliografia ci siamo trovati nell'impossibilità di collazionare le fonti. Se si terrà conto di questa circostanza, ci sarà più facilmente perdonata qualche inesattezza.

Nel punto di concludere non riusciamo a difenderci da un senso di inquietudine per l'incompiutezza della nostra opera. « Czy darmo, czy nie darmo, / tylko Bogu jawno » (se invano o non invano, / lo sa solo Iddio), dice un canto popolare della Volinia. Questa sentenza potrebbe esprimere vagamente lo stato di insoddisfazione col quale ci separiamo da questa fatica.

PARTE PRIMA

LA CULTURA MATERIALE

Capitolo primo

LA RACCOLTA

Il diritto consuetudinario slavo riserva alla donna una posizione sociale e giuridica del tutto diversa da quella che le viene fatta presso altri popoli indoeuropei. Il matrimonio slavo non è una « *conventio in manum* », per cui la moglie non cade in soggezione del marito « *filiae loco* », non è soggetta a tutela, ma, in caso di vedovanza, esercita essa stessa tutela sui figli minori, anzi, eredita dal marito il diritto di « *patria potestas* » sulla prole, e può trovarsi perciò, a tutti gli effetti, a capo della famiglia e conservare questa posizione anche quando i figli sono divenuti maggiori. Si aggiunga che nel diritto popolare slavo vi è matrimonio non solo con l'ingresso della moglie nella casa e nella famiglia del marito, ma anche con l'ingresso del marito nella casa e nella famiglia della moglie, nel quale caso i figli prenderanno il nome di lei e non del loro padre, e questo con una frequenza che, in un'epoca non molto lontana, doveva essere pari a quella delle nozze patrilocali con la patrilinearità della prole.

A giudicare dalla successione di certe fasi del rito nuziale slavo (frequente consumazione matrilocale del matrimonio anche quando la residenza della sposa è destinata a divenire patrilocale) si direbbe che la residenza matrilocale sia più antica di quella patrilocale e che quindi l'attuale alternativa bilocale delle nozze slave e la particolare posizione della sposa nella famiglia patrilocale risalga a una più antica e regolare matrilocità del matrimonio.

Non si può evitare di far risalire a questo originario matriarcato l'usanza popolare di tutti gli Slavi di rendere le figlie eredi esclusive dei beni materni, anche quando questi beni siano costituiti da immobili.

A fondamento di questo particolare stato giuridico della donna slava, nubile e coniugata, deve trovarsi un antico diritto femminile di proprietà dei terreni coltivati, o per lo meno (in età più recente), di quelli coltivati dalle sue mani, cosa ancora oggi facilmente documentabile per l'orto domestico.

Studiando i costumi della raccolta presso gli Slavi non dobbiamo attenderci di trovare nulla che aiuti a comprendere la storia di un'evoluzione che ha portato la donna slava a godere della sua posizione privilegiata. Nella fase della raccolta non esiste, infatti, proprietà immobiliare e mancano quindi le condizioni stesse del sorgere del matriarcato. Ma sin dalla raccolta si creano consuetudini che dureranno anche nella fase dell'agricoltura, specialmente in quella prima età agraria, detta di orticoltura, che precede l'adozione dell'aratro. Certe usanze agrarie costituiscono quindi prove reversibili di costumi di raccolta e, come tali, inspiegabili senza un ricorso allo studio della raccolta stessa.

Sulle specie spontanee raccolte dagli antichi Slavi abbiamo informazioni sicure per merito soprattutto degli archeologi e dei naturalisti polacchi che tra le due guerre hanno condotto in proposito ricerche diligenti e sistematiche, intensificate nell'ultimo ventennio. Si può dire che dopo quella dei palafitticoli dell'Europa centrale (particolarmente studiata da Heer e

da Neuweiler) di nessun popolo conosciamo così bene l'alimentazione come degli Slavi occidentali.

Toccava ai folkloristi e agli etnografi darci notizie altrettanto precise sui modi e le circostanze della raccolta. Ma questa attività è sembrata così secondaria e priva di caratteristiche che sono pochi gli studiosi che si sono curati di specificare il sesso e l'età delle persone dedite a questo lavoro, le condizioni che lo rendevano utile o necessario, il modo della ricerca e dell'eventuale conservazione delle specie raccolte. La rapidità distruttiva con la quale si diffonde la moderna civiltà industriale rende queste lacune incolumabili. Si è costretti a supplire alla scarsezza delle informazioni sulla raccolta degli Slavi con notizie attinte ai popoli finnici, ugri e paleoasiatici, usando un procedimento analogo che, per quanto legittimo, è spesso incerto e non scevro di pericoli.¹

I popoli cosiddetti « primitivi », privi di agricoltura e di allevamento, dipendono per la loro alimentazione dai prodotti spontanei del suolo che essi spogliano senza riguardo al danno che questa attività reca alla natura e a loro stessi.²

La caccia, la pesca e la raccolta sono le loro occupazioni quotidiane. La caccia che richiede battute a vasto raggio, fatiche e pericoli, è riservata agli uomini. Il lavoro più pacifico della raccolta è lasciato alle donne. La pesca rivierasca, dove esiste, è dei due sessi.

È incredibile quanto a lungo sia durata nella storia dell'umanità questa originaria partizione del lavoro tra i sessi. Si dovette attendere la coltivazione dei cereali e l'agricoltura d'aratro perché l'uomo si decidesse a mettere mano al lavoro dei campi, la caccia rimase un'attività maschile anche quando cessò di avere significato economico, e ancora ai nostri giorni è per lo più la donna che fornisce la flora officinale alla farmacopea, le essenze alla profumeria e i funghi e le fragole alla nostra mensa.

Non sono lontani i tempi in cui questa attività femminile era provvidenziale. In tempi di fame o di cattivo raccolto, alla fine dell'invernata era la raccolta femminile che sostentava la famiglia. Se si pensa che dal 709 al 1317 la popolazione tedesca fu colpita 276 volte dalla fame³ ci si rende conto dell'alto valore che acquistava la raccolta in momenti difficili.

Fino alla fine del secolo scorso vi erano vaste regioni del mondo slavo in cui ogni annata era difficile e la raccolta suppliva sostanzialmente l'insufficienza dell'agricoltura. Il Moszyński distingue una raccolta normale e una raccolta di fame,⁴ ma è dove queste due condizioni si verificano insieme che la raccolta ha il massimo di intensità. Nel nord-est della Russia e nel Polesie, sulla destra del Pripet, il campo produceva in media due o tre volte il peso della semente, quattro volte negli anni migliori.⁵ La primavera trovava *sempre* (sottol. dal Rouba) la « chata » del contadino in istato di fame. In Polonia si diceva: « Il fratello non fa nascere il fratello », per dire che nel campo non si raccoglieva il doppio di quanto si era seminato.⁶ In Russia, nella regione dei laghi, il grano bastava per cinque o sei mesi dell'anno.⁷ Nel 1916 nel

¹ La raccolta del miele selvatico è qui trascurata trattandosi di un'attività maschile, estranea al soggetto generale della nostra ricerca, che può essere studiata anche su un piano indoeuropeo.

² Friedrich G., *Wesen und geographische Verbreitung der Raubwirtschaft*, « Petermann's Mitteilungen », 50, 1904, III, pp. 68-75, IV, pp. 93-95.

³ Maurizio A., *Die Getreidenabrung im Wandel der Zeiten*, Zürich, 1916, p. 115.

⁴ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1929, I, 1, p. 12.

⁵ Poljakov I. S., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremja poezdki v jugovostok Oloneckoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873, p. 470; Rouba N., *Łachwa i jej mieszkańcy*, « Wiśła », IX, 1895, p. 744.

⁶ Gloger Z., *Przysłowia ludu z okolic Tykocina*, « Wiśła », X, 1896, p. 352.

⁷ Majkov, *Zemledelie v ozernom kraju*, *Geografija Rossu v očerkach i kartinach*, a cura di Malinin P., Moskva, 1887, T. I, p. 307.

villaggio di Starosel'e presso Kiev, si raccoglieva grano solo per un terzo dell'annata.⁸ In Volinia (Żitomir) il pane finiva a quaresima, un po' prima o un po' dopo. Solo ai ricchi bastava fino al nuovo raccolto.⁹ Secondo dati raccolti dal Limanowski e dallo Cybulski, nella Galizia orientale la fame era endemica. Nel 1888 lo Szczepanowski asseriva che non meno di 50.000 persone morivano annualmente di fame. Il galiziano lavorava per un quarto e mangiava per la metà di un uomo comune. Vi erano villaggi in cui il pasto del mezzogiorno era supplito da un'ora di riposo,¹⁰ e in Grande-Russia e nella Russia Bianca i contadini calmavano gli stimoli della fame col letargo di un « sonno ibernante ».¹¹ Secondo dati raccolti nelle scuole lituane nel 1937, il 44% dei contadini era senza grano già in gennaio-febbraio e non più del 40% delle scolaresche era nutrito in modo soddisfacente.¹²

In Galizia orientale la cattiva distribuzione della proprietà lasciava una popolazione di 2.700.000 persone prive di terra,¹³ ma anche dove i terreni erano fertili e sufficienti, non bastavano a nutrire una famiglia di 6-8 persone.¹⁴ In Romania dove la situazione non era molto diversa, un contadino con cinque ettari di terra arativa fertilissima che non abbisognava di essere concimata, un mezzo ettaro di pascolo comunale e un altro mezzo ettaro per il quale pagava allo Stato un modesto tributo, conduceva una vita così grama e precaria, come in Francia non sarebbe nemmeno stato possibile immaginare.¹⁵ Raggiungendo al prezzo mondiale e al quoziente della popolazione dedicata all'agricoltura, la produzione granaria dell'impero russo intorno al 1890 stava a quella degli Stati Uniti nelle proporzioni di 10 a 108.¹⁶

Naturalmente il mondo slavo era lontano dal trovarsi tutto in queste condizioni. Eccetto gli anni di vera carestia, che ricorrevano all'incirca ogni quarto di secolo, le regioni delle Terre Nere in Russia non conoscevano la fame, la Wielkopolska e la Cecoslovacchia vivevano in condizioni di relativo benessere e la Slavia meridionale soffriva, in generale, meno della Galizia e della Slavia Orientale. Ma sono le regioni dove il raccolto dei campi era normalmente insufficiente che permettono di scorgere la funzione e le forme della raccolta. Il bisogno e l'avidità della raccolta erano così grandi che in certi distretti del governatorato di Novgorod, per evitare che la raccolta fosse anticipata e si cogliessero frutti immaturi, la comunità la vietava e ne permetteva l'inizio in uno stesso giorno per tutti.¹⁷ Nel XV secolo a Castua il permesso della raccolta delle castagne veniva dato con un pubblico segnale.¹⁸ Anche le gestanti si precipitavano allora nei campi e nei boschi, rischiando di partorire all'aperto:

⁸ Mamonov V. S., *Starinnye orudija obrabotki počvy iz sela Starosel'e na Dnepre*, « Sovetn. », IV, 1952, p. 69.

⁹ Kibort J., *Szlachcic łapciowy na Wołyniu*, « Wisła », XI, 1897, p. 283.

¹⁰ Limanowski B., *Galicja*, Warszawa, 1892, v. Walkowski W., « Wisła », VI, 1892, pp. 992-993; Cybulski W., *Próba badań nad żywieniem się ludu wsijskiego w Galicji*, v. Wasilewski Z., in « Wisła », VIII, 1894, pp. 592-596.

¹¹ Maurizio A., *Histoire de l'alimentation végétale*, Paris, 1932, pp. 25-26.

¹² Miljus V., *Pišča i domašnaja utvar' litovskich krest'jan v XIX - načale XX v.*, « Balt. etnogr. Sbornik », Trudy Inst. Etnografii, NS, T. XXXII, 1956, p. 147.

¹³ Limanowski B., *op. cit.*

¹⁴ Zieliński St., *Lud basiowieski*, « Wisła », IV, 1890, p. 779.

¹⁵ Volpesco M., *Les coutumes roumaines périodiques*, Paris, 1927, p. 169 nota.

¹⁶ Nicolas - ov, *Histoire du développement de l'agriculture de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, Paris, 1902, v. Luzzatto G., « Rivista italiana di Sociologia », VI, 3, 1902, pp. 446-454.

¹⁷ Gerasimov M. K., *Nekotorye obyčaj, obrjady, primety i pogovorki krest'jan Čerepoveckago uezda*, EO, XX, 1, 1894, p. 174.

¹⁸ *Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, Pars I, vol. IV, *Statuta lingua croatica conscripta*, Statut kastavski, kap. 49, p. 191.

« Porodyla mene maty / po jagodki iduči », « la madre mi ha partorito andando per mirtilli », si canta nel Polesie.¹⁹

Che la raccolta nei paesi slavi fosse fatica femminile, è cosa di facile constatazione. In Slovenia, per esempio, la partecipazione degli uomini alla raccolta è considerata eccezionale.²⁰

In Russia la raccoglitrice di bacche era chiamata « bereja » (Dal', *Lex.*, da « brat' », « beru »). Nella regione di Arcangelo, le raccoglitrice di aglio selvatico (dikij česnok) sono dette « česnokovki ».²¹

Sebbene donne e ragazze usino cantare durante la raccolta sia in Russia che in Polonia e in Serbia,²² veri canti di raccolta sono rari nel mondo slavo. In Serbia le ragazze che raccolgono erba cantano canzoni particolari, dette « travnice ».²³ In Malorossia la raccolta di bacche e di funghi, come pure la mietitura, non avviene senza canti. I canti sono femminili. Gli uomini non cantano durante il lavoro.²⁴ Di solito si canta qualsiasi canzone. In Małopolska ci si rivolge per funghi ai santi Pietro e Giacomo:

Święty Pietrze,
dej mi znyłyś ze trzy!
Święty Jakóbie,
dej mi znyłyś na kupie!

(O San Pietro, / fammene trovare ancora tre! / San Giacomo, / fammene trovare a mucchi!).²⁵

In Belorussia la ragazza che cerca funghi canta:

Grybok, vystaj ladok,
ja tibe pacaluju

(Fungo, alzati bello, / io ti bacerò).²⁶

Nei dintorni di Lubartów e di Skiernewice (Lublin), l'esecuzione dei lavori femminili in comune è accompagnata da canzoni profane, ma nei giorni di digiuno si intonano canti di soggetto devoto.²⁷ La stessa alternanza di canti profani e religiosi si nota in Mazuria durante

¹⁹ Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 150.

²⁰ Ložar R., *Nabiranje rastlin in sadežev, Narodopisje Slovencev*, Ljubljana, 1944, I, p. 101. Il Moszyński non mette abbastanza in luce questo particolare e lo rileva solo di passaggio, a pp. 13 e 22. Più esplicito è il Kostrzewski Jo. nella sua *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 74. Vedi inoltre: Meľnikov P., *Ostatki glubokoj stariny v igrach, zabavach, pover'jach i obrjadach ruskago naroda, Geografja Rossii v očerkach*, a cura di Malinin P., 1887, I, p. 401; Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, p. 320; Božičević Ju., *Običaji u Sušnevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XV, 1910, p. 214; Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 72. Il carattere femminile della raccolta ha più grande risalto presso gli Zyrjani: Bol'sakov A. M., *Obščina u Zyrjan*, « Živst. », XV, 1906, p. 28, e presso i paleosiatijci Jukagiri: Rittich A. F., *Die Ethnographie Russlands*, « Peterm. Mitteilungen », 54, 1878, p. 18.

²¹ Ivanickij N., *Soľvyčegodskij kresťjanin, ego obstanovka, žizn' i dejatel'nost'*, « Živst. », VIII, 1, 1898, p. 65.

²² Mahler E., *Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland*, Basel, 1951, p. 18; Nikolić VI., *Etnološka gradja i razprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 134.

²³ « Archiv f. Slav. Philologie », XXXIII, 1912, p. 613.

²⁴ Šejn P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 68-69.

²⁵ Mátyás K., *Nasze sioto*, « Wisła », VII, 1893, p. 110.

²⁶ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, T. XXVII, Č IV, 1903, n. 28, p. 477.

²⁷ Skrzosówna M., *Pomoc wzajemna przy darciu pierza*, PME, VIII-IX, 1950-51, p. 541.

la mietitura.²⁸ In certe località della Russia la raccolta dei lamponi si trova sotto la protezione di S. Isacco o viene iniziata il giorno di quel santo (3 agosto) che viene perciò soprannominato « malinnik », ²⁹ oppure sotto la protezione di S. Avdot'ja, festeggiata il 4 agosto.³⁰

In Estonia è una « Maria Maddalena delle bacche » (Marja-Malleke) che ne protegge la raccolta, mentre uno spirito « Jenny dei funghi » (Seene-Senni) è il tutore dei funghi. Tutte le piante e le erbe della raccolta, del resto, sono chiamate « Jumala-anne », doni di Dio.³¹

Una bella preghiera di raccolta, che può darci un'idea delle antiche preghiere e canti delle raccoglitrice slave, si è conservata presso i Mordviny. Quando a Večkanovo si va a raccogliere frutti fuori della porta del villaggio, si prega così: « O Signore dei confini del campo, Vecchio del campo, (pakšal-atta), Signore delle erbe e delle piante... tu conti le piante fino all'ultima, tu le conosci tutte per nome, tu hai tutti i frutti davanti a te, — io non vado per bacche senza rivolgermi a te, — benedicimi per la raccolta delle bacche, non togliere forza alle mie gambe, non la vista ai miei occhi. Lasciami andare con i panieri vuoti e tornare con i panieri pieni, lasciami mangiare i tuoi frutti e vivere sana ». ³²

Esisteva dunque anticamente un custode divino dei frutti della terra, come ve n'era uno della selvaggina, e i frutti non potevano essere raccolti senza il suo permesso ed aiuto. L'atto del raccogliere sarebbe rimasto infruttuoso senza la sua assistenza e, per propiziarsela, occorreva intrattenerlo con preghiere e con canti. Le raccoglitrice erano soggette a smarrirsi nel bosco, a spaventarsi per l'incontro di fiere, a contrarre dolori alle reni e a soffrire di allucinazioni.³³ Se alla donna erano risparmiati i pericoli della caccia, era pure esposta a quelli della raccolta, e il suo sesso era più debole e più sensibile. La benevolenza degli spiriti le era indispensabile. Nell'America del Nord i pellirossa Dakota, Ojibwa e Menonimi, raccolgono la zizzania acquatica, una specie di riso selvatico che abbonda in tutti gli specchi d'acqua e che, potendo essere conservata, basta talora all'alimentazione dell'intera annata. Ma le scorte che gli indigeni riescono a farne sono insufficienti ai bisogni perché « durante la raccolta sono in uno stato d'animo di festa e perdono tempo a danzare e a festeggiare ». ³⁴ Con canti e con danze si accompagna la raccolta anche presso i Jukagiri (Rittich, *op. loc. cit.*). Ma quegli atti festivi degli indigeni, che agli etnografi europei sono sembrati manifestazione di leggerezza e di imprevidenza, sono invece espressione di profondi e antichissimi sentimenti religiosi.

Dati più abbondanti sul carattere religioso e rituale della raccolta slava si possono rinvenire osservando i costumi della mietitura. Poiché la raccolta era originariamente femminile, l'atto del raccogliere rimase per lo più femminile anche quando più tardi si raccolsero specie coltivate. In certe regioni della Russia e della Croazia è femminile sia la mietitura che la

²⁸ Toeppen M., *Wierzenia Mazurów*, « Wista », VI, 1892, p. 775.

²⁹ Kalinskij I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, ZGO OE, T. VII, 1877, p. 432.

³⁰ Čičerov V. I., *Zimnij period russkogo narodnogo zemledel'českogo kalendarja XVI-XIX vekov*, Moskva, 1957, p. 12.

³¹ Loorits O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, Lund, 1951, II, 1, p. 165.

³² Harva U., *Die relig. Vorstellungen der Mordwinen*. FFC, 142, 1952, p. 196. Per analoghe preghiere rivolte dai cacciatori finnici allo spirito del bosco, v. Krohn K., *Wo und wann entstanden die finnischen Zaubertlieder*, « Finisch-ugrische Forschungen », I, 1, 1901, p. 58.

³³ Loorits O., *op. cit.*, p. 162.

³⁴ Maurizio A., *Getreidenabrung im Wandel der Zeiten*, Zürich, 1916, pp. 17-18; stesso, *Alimentation végétale*, Paris, 1932, p. 76.

rastrellatura del fieno.³⁵ Femminile è la mietitura in vaste regioni della Russia,³⁶ in Belorussia,³⁷ nel Polesie,³⁸ nella Ucraina occidentale,³⁹ in Polonia,⁴⁰ e per lo più in Serbocroazia.⁴¹

Certi etnografi specificano che gli uomini aiutano le donne nella mietitura, ma molte volte questo aiuto consiste solo nel seguirle per affilare loro il falchetto e legare i covoni.⁴² Il falchetto di mietitura è utensile femminile presso i Mordviny,⁴³ e deve esserlo anche in Belorussia, perché si usa intagliare un falchetto sulla croce delle tombe delle ragazze.⁴⁴ La falce è invece strumento maschile.⁴⁵ In Mazuria usare la falce per mietere sarebbe una mancanza di rispetto per i doni di Dio.⁴⁶

In Russia nella regione dell'Onega, le ragazze si recano in gruppo a mietere nei campi altrui per pagare l'affitto dell'izba in cui si raccolgono d'inverno per filare e amareggiare. Questa mietitura ha luogo nei pomeriggi dei giorni festivi, e le ragazze indossano per l'occasione vesti « variopinte ». Ci si reca nel campo in corteo, accompagnate da giovani che rubano loro il falchetto e si fanno inseguire.⁴⁷ Gruppi di 6-10 ragazze prestano la loro opera in lavori di mietitura anche nel governatorato di Samara.⁴⁸

Cooperative di mietitrici si formano in Bulgaria, nella regione di Tirnovo. Le ragazze sono reclutate e condotte da un capo maschile (dragoman) che le assiste durante il lavoro affilando loro i falchetti. Partono con canti di allegria al grido di « Romanja svoboda! » e vestono tutte allo stesso modo.⁴⁹ Nel governatorato di Samara si chiamavano « gul'ki » le mietiture e fiagnazioni festive eseguite da gruppi di ragazze a loro profitto.⁵⁰ Era raccogliendo o mietendo nei campi altrui che nel governatorato di Arcangelo le ragazze si facevano la dote.⁵¹

³⁵ D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e v Novgorodskoj gubernii*, ZGO OE, T. XVIII, 1900, pp. 255-256, Krčmarić B., *Smiljan s okolinom u Lici*, ZbNž, X, 1905, pp. 83-85.

³⁶ Dobrozrakov I., *Selo Katunki s ego prichodskimi derevnjami*, « Nižegorodskij Sbornik », I, 1867, p. 183; Vill'er de-Lil-Adam, *Derevnja Knjažnaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, T. IV, 1871, pp. 243, 268; I. M., « Grod-obščina », *Jurid. Vestnik*, 1884, 9, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. III, n. 919, p. 372; B. S. *Radunskij prichod Lidskago uezda, Vilenskoj gubernii*, « Živt. », V, 1895, p. 497.

³⁷ Šejn P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, T. V, 1873, pp. 457-458, 465.

³⁸ Rouba N., *op. cit.*, p. 761.

³⁹ Simonenko I. F., *Perežitki patronomii i bračnye otnošenija u Ukraincev Zakarpatskoj oblasti*, « Sovetn. », 1947, 1, pp. 79, 80.

⁴⁰ Dekowski J. P., *Uprawa roślin i rośliny uprawne w opoczyńskim*, PME, XIII, 1959, p. 68.

⁴¹ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaj u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, p. 273; Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, pp. 321, 339 e IV, 1899, pp. 61, 90; Božičević Ju., *Narodni život u Sušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XI, 1906, p. 82 e XV, 1910, p. 210; Ardalić V., *Bukovica*, ZbNž, V, 1900, p. 6; Klarić J., *Kralje u turskoj Hrvatskoj*, ZbNž, VI, 1901, pp. 251-252; Rožić V., *Prigorje, narodni život i običaji*, ZbNž, XII, 1907, p. 21; Jovičević A., *op. cit.*, p. 70.

⁴² Kramafik J., *Několik poznámek k članku prof. A. Kotka*, « Českoslov. Etnografie », VII, 1960, pp. 87-88, Božičević Jo., ZbNž, XI, 1906, pp. 84-106, XV, 1910, p. 210.

⁴³ Harva U., *op. cit.*, p. 36.

⁴⁴ Zelenin D., *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 327.

⁴⁵ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1929, I, p. 107; Schmidt L., *Gestaltheligkeit im bauerlichen Arbeitsmythos*, Wien, 1952, p. 42.

⁴⁶ Toeppen M., *Wierzenia Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, p. 775.

⁴⁷ Kulikovskij, I. I., *Besednyja skladčiny i sypčiny Obonež'ja*, EO, I, 1889, pp. 111-112.

⁴⁸ Matveev P. A., *Očerki narodnago juridičeskago byta Samarskoj gubernii*, ZGO OE, otd. 1, VIII, 1878, pp. 23-24.

⁴⁹ Usta-Genезov D., *Sbornik za narodni umotvorenija*, VII-VIII, 1892, trad. di Grabowski Br., *Zadrugi ženców w okolicach Ternowa*, « Wisła », X, 1896, p. 418.

⁵⁰ Matveev P. A., *op. cit.*, p. 24.

⁵¹ Efimenko P. S., *Pridanoe po obyčnomu pravu krest'jan Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873, p. 22.

Dove la raccolta è domenicale⁵² o dove è generalmente festiva la prestazione di aiuto reciproco per le mietiture (russo « toloka », serbo « moba », ecc.) può sembrare naturale che il lavoro venga compiuto in vesti festive. I canti popolari parlano di vesti « nuove », di vesti di « seta », sia delle ragazze povere che di quelle ricche, « bianche come neve » e soprattutto « pulite »,⁵³ ma si indossano vesti pulite anche dove la mietitura è maschile ed eseguita in giorni feriali.⁵⁴ In Subcarpazia la mietitura femminile ha carattere festivo sia nelle vesti che nei giuochi e negli scherzi.⁵⁵ Le vesti festive indossate da donne e ragazze durante i lavori di aiuto reciproco non hanno nessuna relazione col giorno festivo.⁵⁶ Abbiamo visto, del resto, che certi lavori comuni femminili vengono eseguiti in giorni non festivi, ma di digiuno.⁵⁷ La falciatura dei prati lungo le rive della Oka, che può durare settimane, è fatta in abiti festivi, con canti che si prolungano talora fino all'alba.⁵⁸ In Ucraina rastrellare il fieno è una festa per le ragazze.⁵⁹ Musica strumentale accompagna le donne durante il lavoro sia presso i Serbi che gli Huculi e i Polacchi.⁶⁰

Secondo il Rantasalo, l'uso di vesti nuove e bianche e ornamenti di nastri colorati per la mietitura sono usanze finniche e germaniche,⁶¹ ma a parte il fatto che in Germania certi usi sono caratteristici delle regioni del nord-est (« die Möglichkeit einer westslawischen Grundlage liegt also nahe », Schmidt L., *op. cit.*, p. 40), si deve rilevare che non si tratta della cosiddetta festa della mietitura, cioè della inaugurazione o della conclusione del lavoro, con la consegna dell'ultimo covone ai padroni del campo mietuto, ma delle condizioni festive in cui viene compiuto il lavoro stesso, e non solo quello della mietitura, ma di qualsiasi raccolta o di opera eseguita in forma di aiuto reciproco. Le vesti nuove esprimono un'esigenza di purezza, come le vesti nuziali. Col nuovo raccolto, si inaugura un nuovo ciclo dell'annata. In certe località dell'Ucraina si esige che la mietitura sia aperta da una ragazza di costumi illibati.⁶²

Non vi è dubbio che dove la mietitura è femminile (e i canti lo sono sempre), vesti e canti sono in relazione con l'antica religiosità della raccolta. Al raccolto stesso nella Slavia occidentale (Polacchi e Serbi di Lusazia) si dà nei canti il nome di « plon », cioè di bottino e di preda. Si dice « plenić » per indicare sia l'atto di raccogliere il grano che di prendere in prigionia⁶³ come se i frutti raccolti fossero predati e non meritati. I canti di mietitura colpiscono talvolta per la loro grande tristezza:⁶⁴ si chiede perdono alla terra per averla privata

⁵² Božićević Jo., ZbNž, XV, 1910, p. 214

⁵³ Vlajinac M. Z., *Moba i pozajmnica, narodni običaji udruženog rada*, SeZb, XLIV, 1929, pp. 136, 139-140, 146.

⁵⁴ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, T.V, 1848, pp. 120-133.

⁵⁵ Simonenko I. F., *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵⁶ Zawistowicz-Adamska K., *Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych*, PME, T. VIII-IX, 1950-1951, p. 512; Biernacka M. i Wierzchońówna A., *Pomoc sąsiedzka przy robotach rolnych*, PME, *ibid.*, pp. 486, 512.

⁵⁷ Skrzosówna M., *op. loc. cit.*

⁵⁸ Baranovič M., *Priča zemledeľca vnutrennoj Rossii*, in: Malinin P., *op. cit.*, T. I, Moskva, 1887, pp. 52-53.

⁵⁹ Malinin P., I, p. 401.

⁶⁰ Vlajinac M. Z., *op. cit.*; Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen, ein Beitrag zur Hausforschung in Oesterreich*, MaGW, XXVI, 1896, p. 148; Jaskulanka A. G., *Pomoc wzajemna przy pracach związanych z lnem, konopiami i wlną*, PME, T. XVIII-XIX, 1952-1953, p. 518.

⁶¹ Rantasalo A. V., *Der Ackerbau im Volksglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, V, FFC, 62, 1925, p. 42.

⁶² Tereščenko A., *op. cit.*, p. 120.

⁶³ Brückner A., *Stownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków, 1927.

⁶⁴ Matłakowski Wł., *Melodja dożynkowa*, « Wisła », IX, 1895, p. 538.

del suo tostone di mēssi.⁶⁵ Non solo nei costumi, ma anche nelle menti sopravvive in età agraria il concetto della raccolta.

Secondo il Maurizio sono circa settecento le erbe spontanee raccolte dall'umanità per l'alimentazione. Per il Moszyński, il numero di quelle note agli Slavi è « stupefacentemente grande » e la loro importanza « notevole ». ⁶⁶ Molto grande (zelo velika) è l'importanza della raccolta anche in Slovenia. ⁶⁷ Gli etnologi hanno rilevato che il numero delle erbe raccolte è in proporzione alla necessità della raccolta stessa. Il Saloni ne elenca 59 per la Galizia, presso Rzeszów, ⁶⁸ il Čurčić 30 in Erzegovina, ⁶⁹ 32 varietà di funghi eduli vengono ricercate nei dintorni di Kielce, ⁷⁰ il Fischer è in grado di precisare i nomi di 17 essenze medicinali spontanee o coltivate in Polonia, ⁷¹ 20 ne nomina di nuovo il Saloni nei dintorni di Przeworsk, ⁷² 19 in Croazia, presso Samobor. ⁷³ Diciannove sono anche le qualità di bacche raccolte in Polonia, secondo il Moszyński (*op. cit.*, p. 20), venticinque le specie raccolte dagli Slovinci di Pomerania. ⁷⁴ In certe annate la regione russa dei laghi rovesciava giornalmente sul mercato di Pietroburgo da 1.500 a 2.000 pud di « jagody ». ⁷⁵ Nel Polesie, a nord del Pripet, i funghi coi quali si cercava di supplire all'insufficienza della produzione di cereali, venivano raccolti in tale quantità da essere spediti, disseccati e a vagoni, nell'interno della Russia, e anche all'estero (Rouba, p. 759). Di qualcuno che ha perduto il patrimonio si dice che « è andato per funghi » (Siarkovski, *loc. cit.*), ma nelle buone annate di raccolta i funghi valgono così poco che in Polonia si dice « più a buon mercato dei funghi ». ⁷⁶ In certi distretti della Russia centrale (Pošechon'e) funghi e bacche costituiscono le riserve alimentari dell'annata. Il fungo « boletus » viene disseccato, l'« agaricus », salato. ⁷⁷

Come la mietitura ad aiuto reciproco della Serbia e dell'Ucraina, anche la raccolta si svolge in ambiente erotico. La vera ricompensa dei mietitori e delle mietitrici è l'acquavite. Le forti bevute e le danze serali, che talora si prolungano per tutta la notte, creano occasioni per avvicinamenti che in altre circostanze sarebbero vietati. La raccolta offre le medesime opportunità. In Russia i giovani accompagnano le ragazze senza partecipare al loro lavoro. Si limitano a portare i panieri e vengono ricompensati dalle ragazze con funghi arrostiti sul luogo. Nei boschi è più facile appartarsi che nei campi. Amoreggiare durante la raccolta non è considerato peccato nemmeno dal pope, purché il compagno sia il medesimo delle filature invernali. Si dice: « Con chi si sta d'inverno alle filature, con quello si va a funghi ». ⁷⁸

⁶⁵ Pleszzyński A., *Wochy i Koziary*, « Wisła », VII, 1893, p. 733.

⁶⁶ Moszyński K., *op. cit.*, pp. 17, 12.

⁶⁷ Ložar R., *op. cit.*, p. 101; Novak V., *Vprašanje nabiralništva pri Slovencih*, « Slovenski Etnograf », X, 1957, pp. 19-28.

⁶⁸ Saloni A., *Lud rzeszowski*, PAU, Mater. X, 1908, p. 120.

⁶⁹ Moszyński K., *op. cit.*, p. 12.

⁷⁰ Siarkowski Wł., *Pojęcia ludu o przyrodzie*, « Wisł. », VI, 1892, p. 677.

⁷¹ Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, pp. 164-165.

⁷² Saloni A., *Lud przeworski*, « Wisła », XIII, 1899, pp. 58-59.

⁷³ Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 40.

⁷⁴ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 404.

⁷⁵ Majkov V. N., *Kak i čem živet russkij čelovek v Ozernoj oblasti*, v. Semenov P. P., *Živopisnaja Rossija, Severnaja Rossija*, I, SPb, 1881, p. 786.

⁷⁶ Taniej grzyba, Gloger Z., *Przyczynki do dziejów przysłowi polskich*, « Wisła », X, 1894, p. 626.

⁷⁷ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, pp. 195, 211.

⁷⁸ Mel'nikov P., *op. cit.*, pp. 168-169.

Di incontri di ragazze con giovani durante la raccolta parlano anche i canti popolari finnici.⁷⁹

Si dice « andare per funghi e per nocchie »⁸⁰ perché, dopo i funghi, è la « *Corylus avellana* » il frutto più ricercato dalle raccogliatrici. Ma è il miglio selvatico o manna d'acqua (*Glyceria fluitans*) che è oggetto delle più ampie e accurate raccolte. Nelle bassure dell'Oder, del San o della Vistola, nel Brandeburgo, più ad ovest fino all'Elba (Lüneburg) e ad oriente fino alla regione di Mosca, la « *Glyceria fluitans* » dà luogo a vere mietiture che spopolano temporaneamente interi villaggi. I chicchi di questa graminacea sono quotati nei mercati. L'area della raccolta della « *Glyceria fluitans* » è eminentemente slava, secondo il Maurizio, sebbene si estenda alla pianura ungherese, ai paesi baltici e alla Svezia meridionale.⁸¹

Insieme con la « *Glyceria fluitans* », anche la « *Setaria italica* » e la « *Setaria glauca* » venivano apprezzate come succedanee del miglio sia nella Slavia occidentale che meridionale.⁸²

Nelle stazioni archeologiche del neolitico delle culture di Hallstatt, lusaziana, di La Tène, e soprattutto nelle palafitte alpine sono frequenti i ritrovamenti di centinodia (*Polygonum aviculare*). Le sementi di questa poligonacea si rinvencono in Polonia sia mescolate a quelle di cereali coltivati, sia allo stato puro. La mescolanza pare intenzionale (metellum) e la purezza fa pensare a una vera coltivazione.⁸³

Semi di « *Polygonum convolvulus* » servivano a preparare farine in Pomerania ancora nel secolo scorso (Jabłocki, *op. cit.*) e il « *Polygonum aviculare* » o « Ackerspargel » era coltivato alla stessa epoca dai Serbi di Lusazia.⁸⁴ Il contenuto di albume e di grasso vegetale di questi semi era apprezzato dai Russi (Hahn, *op. cit.*, p. 830). Uno dei nomi slavo-comuni del « *Polygonum aviculare* », il russo « sporyš », è formato su un radicale « spor » che significa redditizio, vantaggioso, fortunato (v. lat. « prosper », Vasmer, ReW) e che, personificato, si alterna nei canti popolari belorussi con quello di « raj » (paradiso) e di « bog » (Dio) col significato dei quali è etimologicamente equivalente.⁸⁵ In Belorussia si dà il nome di « sporyš » (in Russia di « sporynka ») a uno stelo con una doppia spiga, simbolo e augurio di ricchezza e di fortuna.⁸⁶ In Belorussia i canti di mietitura sono detti anche « sporišov'ja pesni » (Sejn, pp. 460, 707, 808), come se la centinodia fosse mietuta col grano.

Come la « *Glyceria fluitans* », anche la centinodia fu presa in cultura dagli Slavi: in ser-

⁷⁹ Ahlqvist A., *Kulturwörter der westfinnischen Sprachen, ein Beitrag zur älteren Kulturgeschichte der Finnen*, 1875, trad. russa, SPb, 1877, p. 34.

⁸⁰ Po hryby, na arechi, Jeleńska E., *op. cit.*, p. 326.

⁸¹ Hahn E., *Wirtschaftliches zur Prähistorie*, ZfE, XLIII, 1911, pp. 829, 838 e nota 19; Moszyński K., *op. cit.*, pp. 19-20; Maurizio A., *Die Getreidenabrung*, p. 7 e *Histoire de l'alimentation végétale*, pp. 80, 387; Siarkowski Wł., *Potrawy, ciasta i cbleby w okolicach Pińczowa i Jędrzejowa*, « Wisła », VII, 1893, p. 75; Kostrzewski Jo., *op. cit.*, p. 78.

⁸² Maurizio A. e Kostrzewski Jo., *op. loc. cit.*; Gieysztor A., *Badania nad polskim wczesnym średniowieczem w roku 1951*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952, p. 310; Obręski I., *Rołnictwo ludowe na Balkanach*, « Lud słowiański », II, 2, 1931, p. B. 27.

⁸³ Zabłocki Jan, *Szczątki roślinne ze stanowiska wczesnośredniowiecznego w Jezioroku, powiat Giżycko, wydobyte w r. 1950*, « Mater. wczesnośredniowieczne », II, 1950, p. 217 e note 17-20; Buschan G., *Vorgeschichtliche Botanik*, Breslau, 1895, in: Zabłocki J., *op. cit.*; Antoniewicz Jerzy, *Wyniki prac wykopaliskowych na grodzisku i podgroziu w Jezioroku*, Mater. c.s., p. 252. Ulteriore bibliografia di ritrovamenti archeologici di specie spontanee e coltivate in Kostrzewski Jo., *op. cit.*, e Hensel W., *Un essai de division du développement de l'agriculture sur le territoire de la Pologne dans l'antiquité et au début du haut Moyen Age*, « Kwartalnik hist. kultury materialnej », Ergon II, Fasc. supplém. 1960, p. 277, note 3 e 4; stesso, *Podstawy dziejowe rozwoju kultury wczesnopolskiej*, « Kwartalnik historyczny », LXVII, 4, 1960, p. 900, nota 24.

⁸⁴ Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober und Nieder-Lausitz*, « Grimma », II, 1843, p. 215.

⁸⁵ V. Parte terza, cap. IV.

⁸⁶ Zelenin D., *Derevenskaja socha v Il'mogorskoj volosti, Dem'janskago uczda*, « Živst. », XIV, 1903, pp. 3-4.

bo-croato « potkutnica » o « podvornica » significano nel tempo stesso « campo o prato presso la casa » (njiva ili livada pod kućom) e « Polygonum aviculare » (Vuk, *Lex.*, e Parčić, *Rječnik*). Questa poligonacea ha avuto una così grande importanza alimentare presso gli Slavi da acquistare significati religiosi.

Al principio del secolo scorso il Clarke rilevava che sul Don la « Typha palustris » era divorata con un'avidità « quasi religiosa » e la si vedeva dappertutto, « nelle vie e nelle abitazioni ». ⁸⁷

I chicchi di « Glyceria fluitans », franti al mortaio, servivano a preparare un tritello (kaša) che fu uno degli alimenti rituali e antichissimi degli Slavi, prima che i panichi coltivati venissero a sostituirli. Nei proverbi russi la « kaša » è chiamata « nostra madre »: « gde kaša, tam mat' naša » ⁸⁸ e in quelli polacchi « nostro conforto »: « barszcz i kasza to pociecha nasza ». ⁸⁹

Per più di tre millenni il fiordaliso della flora pontica infestò inestirpabile i nostri campi di frumento. Nelle palafitte alpine è il « Chenopodium album » o bietolone che è associato ai cereali coltivati (Maurizio, *Alim. végét.*, 166, 168) e questa associazione, presente nella Polonia protostorica (Gieysztor, *op. cit.*, pp. 311, 312) durava ancora nei seminati della regione di Novgorod nel XIII secolo. ⁹⁰ Nell'antica Grodno (sec. XI-XIII) il « Polygonum convolvulus L. », il « Polygonum lapathifolium L. », il « Chenopodium album L. » e la « Rumex acetosa L. » non crescevano fuori dei seminati e avevano lo stesso ciclo di vegetazione dei cereali. La loro associazione col grano è un fatto noto e sicuro. ⁹¹ Si aggiunga che sia i palafitticoli che gli Slavi non sdegnavano di nutrirsi di « Avena fatua », di « Triticum repens », di « Nymphaea alba » e delle mandorle della castagna d'acqua o « Trapa natans ». ⁹² Il Maurizio enumera sedici essenze spontanee raccolte e consumate dai palafitticoli e dagli Slavi. Ma se ne togliamo quelle che, in tempo di fame, vengono ricercate anche dalle popolazioni dell'Europa occidentale (come per es. la castagna d'acqua e lo sfondilio), le rimanenti sono assai poco numerose: certe poligonacee e convolvulacee, il « Chenopodium album », la « Nymphaea alba » e forse l'« Avena fatua » e il « Triticum repens ». È vero però che certe specie vengono raccolte dagli Slavi normalmente, e non solo in tempi di carestia (come il « barszcz » o « Heracleum sphondilium ») e che altre, (come il « Polygonum aviculare ») sono state prese da loro in coltura e hanno acquistato significati simbolici e religiosi. Poiché è sicuro che in età slava comune gli Slavi non hanno avuto contatto con la regione culturale dei palafitticoli centroeuropei, si deve supporre o che le preferenze slave per le erbe di raccolta dei palafitticoli siano il risultato di un caso oppure che gli Slavi abbiano derivato i loro costumi di raccolta da un antichissimo centro storico comune. Ridotta alle sue giuste proporzioni, l'analogia della raccolta tra Slavi e palafitticoli rappresenta una base troppo

⁸⁷ Clarke E. O., *Voyage en Russie, en Tartarie et en Turquie*, Paris, 1812, I, p. 353.

⁸⁸ Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki i krylatye slova*, « Zivst. », XV, 2, 1906, p. 95; Maurizio A., *Alim. végét.*, pp. 293, 362.

⁸⁹ Lew H., *Przysłowia*, « Wisła », XII, 1898, p. 315.

⁹⁰ Kir'jakov A. V., *Istorija zemledelija Novgorodskoj oblasti X-XV vv.*, Mater. i issledovanija archeologii SSSR, 65, Trudy Novgor. archeol. eksped., II, Moskva, 1959, p. 321; v. anche Moszyński K., *op. cit.*, pp. 14-15.

⁹¹ Kir'jakov A. V., *Materialy istorii zemledelija iz raskopok v Grodno*, Mater. i issledovanija po archeologii drevnerusskich gorodov, III, M. 1954, p. 207.

⁹² Moszyński K., *op. cit.*, p. 20; Hahn E., *op. cit.*, p. 830; Maurizio A., *Al. végét.*, p. 185; Kostrzewski J., *op. loc. cit.*; Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891, p. 188, ecc.

ristretta per un'ipotesi di tale vastità. Non mancano tuttavia tra la cultura degli uni e quella degli altri analogie che permettono di allargarla.⁹³

Uno specchietto del Nosek, che riproduciamo lievemente modificato, dimostra la tenacia con la quale gli Slavi occidentali si sono tenuti fedeli per oltre un millennio alle loro erbe di raccolta.⁹⁴ Dalle nove specie di erbe spontanee rinvenute in quattro importanti stazioni archeologiche della protostoria polacca, sette servono ancora oggi all'alimentazione contadina:

	Biskupin	Gniezno	Santok	Poznań	oggi
<i>Polygonum aviculare</i> . . .	+	+		+	+
<i>Polygonum convolvulus</i> . . .	+	+	+	+	+
<i>Polygonum lapathifolium</i> . . .	+	+	+	+	+
<i>Polygonum perticaria</i> . . .	+	+	+	+	+
<i>Chenopodium hybridus</i> . . .	+	+		+	?
<i>Chenopodium urbicum</i> . . .	+	+		+	?
<i>Rumex acetosa</i>	+	+		+	+
<i>Rumex acetosella</i>	+	+	+	+	+
<i>Heracleum sphondilium</i> . . .	+	+		+	+

Bulbi di agliacee e di giugliacee vengono raccolti anche in Europa occidentale, ma gli Slavi dimostrano per queste cipolle selvatiche una predilezione che trova riscontro soprattutto in Siberia. Gli unici bastoni da scavo illustrati dal Moszyński e provenienti dalla Belorussia settentrionale, servivano alla raccolta di questi bulbi («kopaczka kijowata... dla wykopywania korzeni oraz bulw», Mosz., *op. cit.*, p. 11). Bastoni da scavo del medesimo genere, ma forniti di uno sperone laterale per essere affondati nel suolo col piede, sono in uso presso gli Altaici. Si tratta del più antico utensile femminile e quasi dello scettro del futuro dominio della donna. In Siberia il sequestro dei bastoni da scavo ai Kirghisi da parte dell'amministrazione russa, ridusse quelle popolazioni alla fame.⁹⁵ Il «*Lilium Martagon* L.» è raccolto dai Siberiani e dai Russi che ne hanno appreso l'uso da loro.⁹⁶ Il Koz'min e il Makarenko nominano tra le giugliacee eduli siberiane l'«*Erythreum dens canis*» (kandyk) e il «*Lilium tenuifolium*» (sariana).⁹⁷ In Polonia invece si raccoglie l'«*Allium* sp.» (trzemucha), il «*Corydalis solidus*» e il «*Chaerophyllum bulbosum*» (Mosz., *op. cit.*, pp. 16-18), gustati del resto anche in Russia (Zelenin, *loc. cit.*). Di «aglio verde» si mangiano probabilmente gli steli in Lituania (Miljus P., *op. cit.*, pp. 143-144). L'aglio da campo (pol'skij česnok), che cresce abbondante nei prati allagati, viene raccolto nei dintorni di Tobolsk alla vigilia di S. Pietro e mangiato direttamente col pane o tritato e spalmato sul pane come l'aglio degli orti.⁹⁸ In Russia cen-

⁹³ V. Parte seconda, cap. X.

⁹⁴ Nosek St., *Znaleziska w Biskupinie a współczesna kultura ludowa Słowian*, «Lud», XXXVI, 1946, pp. 289-312.

⁹⁵ Koz'min N., *Zemledelce, Sibirskaja sov. encikl.*, II, p. 126.

⁹⁶ Donner K., *La Sibérie, la vie en Sibérie, les temps anciens*, Paris, 4^a ed., 1946, pp. 31, 119; Maurizio A., *Alim. végét.*, pp. 45-46; Potapov, in «Lud», XLII, 1956, p. 614.

⁹⁷ Koz'min N., *op. loc. cit.*, e Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar' v etnogr. otnošenju vostočnoj Sibiri*, ZGO OE, T. XXXVI, 1913, p. 71.

⁹⁸ Zobnin F., *Ust'-Nicynskaja Sloboda, Tjumenskago u., Tobol'skoj gub.*, «Živst.», VIII, 2, 1898, pp. 135-136.

trale (governatorati di Vjatka e di Vologda) si ricercano nei giorni di digiuno l'« *Allium schoenoprasum* L. » e l'« *Allium angulosum* ». Le due specie sono apprezzate anche dai Belorussi (Zelenin, p. 119). Agli selvatici e gigliacee in genere (asfodelo) vengono raccolte anche in Montenegro e in Dalmazia.⁹⁹ In Slovenia esistono plaghe rinomate per la crescita abbondante di agli selvatici da raccolta.¹⁰⁰

Caratteristico dell'Eurasia settentrionale e, tra i popoli indoeuropei, solo dei Balto-slavi, è il vino di betulla. Sebbene la raccolta della linfa di questa populacea conti poco nell'alimentazione, è interessante che essa serva a preparare una bevanda leggermente alcoolica e sia, tuttavia, di pertinenza femminile.¹⁰¹

In Volinia la linfa viene estratta prima che l'albero fiorisca. Il tronco emana allora un sentore che rende il contadino avvertito del momento favorevole. Si pratica un intaglio nel tronco di un albero giovane, a due o tre metri da terra, vi si infigge una cannuccia di sambuco con un secchiello e per due o tre settimane si lascia colare la linfa che, per il suo tenore zuccherino, fermenta in una bevanda acidula, sana e gradevole. La bevanda si mantiene inalterata per mesi e l'operazione non reca (pare) nessun pregiudizio all'albero.¹⁰²

Il salasso alla betulla è praticato da tutti gli Slavi, dai Letto-litواني,¹⁰³ dai Votjaki,¹⁰⁴ dai Baškiri, dai Tungusi, dai Burjati e dagli Eveny e Itälmi della Kamčatka.¹⁰⁵ In Pomerania e in Slovenia l'estrazione del vino di betulla non è più che un gioco di ragazzi.¹⁰⁶ In Russia anche il pino è soggetto a questa operazione (Zelenin, pp. 19-20), in Polonia il ciliegio,¹⁰⁷ e nella Slavia meridionale l'acero (Mosz., *loc. cit.*).

Naturalmente l'estrazione del vino di betulla non lascia traccia nell'archeologia. Si può presumere che si tratti di una pratica molto antica dalla diffusione dell'analoga estrazione di vino di palma nell'ovest africano, in India e Indonesia¹⁰⁸ e di zucchero dall'acero degli Irochesi dell'America settentrionale.¹⁰⁹

Ciò che è sicuro è che l'Occidente europeo ha dimenticato il salasso della betulla, se pure

⁹⁹ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 72; Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, II, 1774, p. 5.

¹⁰⁰ Ložar R., *op. cit.*, p. 100.

¹⁰¹ Ivanickij N., in: Moszyński K., *op. cit.*, I, 1, p. 13.

¹⁰² Maurizio A., *Alim. végét.*, pp. 101-104; Moszyński K., *op. cit.*, I, 1, p. 13 e II, 1, pp. 148-149; stesso, *Poľeste wschodnie*, Warszawa, 1928, v. Fischer A., in « *Lud* », XXVII, 1928, p. 138.

¹⁰³ Ligiers Z., *Ethnographie lettone*, Båle, 1954, p. 31 e nota 59; Pogodin A., *Priloženie k otčetu A. Pogodina o poezdke v kovenskiju guberniju, letom 1893 g.*, « *Živst.* », IV, 1894.

¹⁰⁴ Wasiliev J., *Uebersicht ueber die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouv. Wiatka und Kazan*, « *Mém. de la Société Finno-ougrienne* », Finn. Literaturgesell., XVIII, 1902, p. 41.

¹⁰⁵ Moszyński K., *op. loc. cit.*, Byhan A., *Nordasien*, in: Buschan G., *Illust. Volkerkunde*, 1923, II, p. 296; Guvrić I. S., *Bystrinskie Eveny Kamčatskoj oblasti*, KSIE, XXXII, 1959, p. 102; per gli Uralici, v. Donner K., *op. cit.*, pp. 21, 31, 87.

¹⁰⁶ Nadmorski Dz., *Urządzenie społeczne, zwyczaje i gwara na Malborskiem*, « *Wisła* », III, 1889, p. 724; Grafenauer I., *Brezen in brezova voda*, « *Slovenski Etnograf* », XV, 1962, pp. 101-106; Suhadolnik St., *O brezovi vodi na notranjskem*, *ibid.*, p. 106.

¹⁰⁷ Gajkova O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VI, 1947, p. 42.

¹⁰⁸ « *Elaea guinensis* » e « *Rapha vinifera* » in Africa (Ankermann B., *L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale*, « *Anthropos* », I, 1906, p. 580; Maes J., *Les Warumbi*, « *Anthropos* », IV, 1909, p. 610). Per l'India v. Rossillon P., *Moeurs et coutumes du peuple Kui, Indes anglaises*, « *Anthropos* », VII, 1912, pp. 996-1009. Per l'Indonesia « *Arenga sacharifera* » a Nias, v. Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, pp. 469-470; ecc.

¹⁰⁹ Maurizio A., *Getreidenabrung*, pp. 10-14; stesso, *Alim. végét.*, p. 62; Biasutti R., *Le razze e i popoli della terra*, Torino, III, 1941, p. 338.

l'ha mai conosciuto,¹¹⁰ mentre presso i Balto-slavi esso era così importante da dare il nome di « verde-betulla » o di succo di betulla al terzo o al quarto mese dell'anno.¹¹¹

Indirettamente il vino di betulla ci fornisce una coordinata per giudicare della fase di sviluppo dell'agricoltura presso gli Slavi: Heine-Geldern rileva che nel sud-est asiatico il consumo di vino di palma è in proporzione inversa all'abbondanza della produzione di cereali.¹¹² In Lettonia, dove il mese di aprile porta il nome di « sulu menesis », i poveri si sposano in primavera per poter trattare gli invitati con vino di betulla (sulas) e risparmiare l'acquisto di birra.¹¹³

L'incendio del bosco e l'uso come fertilizzante delle sue ceneri (bonifica forestale a fuoco, « Brandkultur ») è caratteristico di vaste regioni dell'India meridionale e posteriore del sud-est asiatico e dell'Indonesia che ignorano la concimazione con stallatico o non sono in grado di praticarla per la scarsità di bestiame. Senza una concimazione regolare, cioè senza una restituzione alla terra della sua fertilità, non vi possono essere né campi permanenti, né abitati veramente stabili. Gli studiosi slavi, specialmente polacchi, inclinano a far risalire presso gli Slavi il regime agrario detto dei tre campi, con concimazione regolare, a un'epoca relativamente antica e, in ogni caso, protostorica,¹¹⁴ ma questo non è dimostrato e nemmeno facilmente dimostrabile. Che gli Slavi siano pervenuti a questo definitivo perfezionamento dell'agricoltura prima dei tedeschi, è cosa improbabile, e in Germania il regime dei tre campi non fu introdotto che timidamente in età carolingia per trovare una pratica regolare solo nei secoli successivi.¹¹⁵ In Russia il regime dei tre campi non si diffonde prima dell'XI secolo (Zelenin, 8) e il Kulischer non lo trova documentato che nel XVI secolo.¹¹⁶ Secondo la tesi degli studiosi polacchi, la Polonia si sarebbe trovata in possesso di una tecnica agraria progredita e ancora sconosciuta ai suoi vicini dell'est e dell'ovest, posizione eccezionale che richiede prove più sicure di quelle fornite finora. Inoltre il livello culturale al quale gli studiosi polacchi mettono in questo modo il loro paese non collima con quello degli altri Slavi. O la concimazione con stallatico è un'acquisizione locale e relativamente recente dei soli Polacchi, o la datazione che se ne propone in Polonia è errata.

Qualunque sia l'età, più o meno recente, più o meno antica, dell'introduzione della concimazione con stallatico presso gli Slavi, è sicuro che l'unico regime agrario di età slavo-comune era quello dell'incendio del bosco e della fertilizzazione del terreno con la potassa delle ceneri. Finché non sarà archeologicamente dimostrata la presenza autoctona di Slavi in regioni di Terre Nere (che producono cereali senza concimazione), dovremo ritenere che la foresta sia l'ambiente naturale e vitale dei Protoslavi.

Haberlandt rileva che in tutte le culture arcaiche dell'India, sia munda che dravida, che praticano la bonifica forestale a fuoco, la raccolta continua a rappresentare una parte essen-

¹¹⁰ Secondo il Maurizio, il Lippmann lo segnala presso gli Scozzesi, ma non è possibile determinare se si tratti di un resto isolato di una pratica un tempo diffusa in tutto l'arcipelago britannico o dell'affioramento di un substrato.

¹¹¹ Antico russo « berezozol », Vasmer, REW; « berz'n' » serbo « brezosok » lett. « sullu », lit. « sultekis », v. Moszyński, *op. cit.*, II, p. 814.

¹¹² Heine-Geldern R., *Südostasien*, Illustrierte Völkerkunde, a cura di G. Buschan, Stuttgart, II, 1923, p. 814.

¹¹³ Ligers Z., *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁴ VI-XI secolo, v. Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 28 e Ravdonikas V. J., *Staraja Ladoga*, « Sovarch. », XI, 1949, p. 48.

¹¹⁵ Roscher W., *Étude sur l'agriculture des anciens Germains*, Paris, 1872, p. 57.

¹¹⁶ Kulischer J., *Russische Wirtschaftsgeschichte*, Jena, 1925, p. 265.



1



2

Fig. 1. Mercato femminile a Titograd (Podgorica), in Montenegro (da « Atlante »).

Fig. 2. Mercato femminile alla stazione detta di Kursk, Mosca.



3

Fig. 3. Mercato femminile nell'isola di Bali, Indonesia (da Fraccaroli).

ziale dell'alimentazione.¹¹⁷ Insieme col vino di betulla, la bonifica forestale ci fornisce così una seconda coordinata per stabilire il rapporto tra la raccolta e le fasi di sviluppo dell'agricoltura. Questo rapporto esclude la pratica della concimazione. In queste condizioni la raccolta non è un'attività di diletto o di lucro, ma una necessità.

Naturalmente, le coordinate del vino di betulla e della bonifica a fuoco forniscono solo un criterio di intensità e quantitativo, non di forma e qualitativo, per giudicare della necessità della raccolta. Un tale criterio resta approssimativo e incerto, ma sarebbe leggerezza il trascurarlo, poiché esso pare confermato dalla lunga durata dell'impiego della zappa presso gli Slavi (anche nella cerealicoltura di miglio) e dall'uso di frantoi primitivi e di mortai, anziché di macine rotatorie per la preparazione delle farine. Il Maurizio richiama giustamente l'attenzione sul parallelismo universale tra l'agricoltura di zappa, l'alimentazione di pappe e la raccolta.

Presso gli Slavi la terra è coltivata in comune dai componenti della famiglia o da più famiglie con forme di aiuto reciproco. I prodotti del suolo non sono oggetto di proprietà personale, ma collettivo della famiglia. In età di collettivismo agrario, la raccolta invece è un'attività individuale e i suoi prodotti o il reddito della loro vendita restano proprietà della raccogliitrice.¹¹⁸ Altrettanto si dica dei prodotti dell'orto domestico. Durante il secolo scorso, e in parte anche ai nostri giorni, in Russia e nella Slavia meridionale, dietro il banco della frutta e della verdura ai mercati, nei pressi delle stazioni ferroviarie e dei traghetti si vedono solo donne e ragazze (figg. 1-2). Questi mercati femminili sono tipici del sud-est asiatico e dell'Indonesia (fig. 3). Hahn rileva che quando il reddito di un'attività femminile diviene ingente, interviene l'uomo.¹¹⁹

Presso gli Zyrjani infatti, dove la raccolta ha grandi proporzioni, quando gli uomini partecipano al lavoro delle donne, i prodotti divengono proprietà della famiglia.¹²⁰ Sia presso i Finni che presso gli Slavi, non è l'impiego del bue come animale da traino dell'aratro che ha determinato e legittimato l'intervento dell'uomo nella coltivazione dei campi,¹²¹ poiché esistono prove vistosissime di un possesso femminile dei bovini, ma una sopraffazione maschile analoga a quella della raccolta, compiuta per rivalità o per accresciuto bisogno. La presa in cultura da parte degli Slavi di specie spontanee, cioè il passaggio di certe erbe dalla raccolta alla coltivazione (« *Polygonum aviculare* », « *Glyceria fluitans* » e in Russia il « *Triticum repens* »), è una prova che ancora in età storica agricoltura e raccolta sussistevano insieme e che i due sessi si trovavano in competizione per il possesso dei prodotti del campo.

¹¹⁷ Haberlandt A., *Primitivstämme des Binnenlandes*, Illustrierte Völkerkunde, a cura di G. Buschan, Stuttgart, 1923, II, p. 538.

¹¹⁸ Jeleńska E., *op. cit.*, p. 330; Bol'sakov A. M., *op. cit.*, p. 28; Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue d'études slaves », X, 1930, p. 279.

¹¹⁹ Hahn E., *Hackbau*, in: Ebert M., *Reallexikon der Vorgeschichte*, V.

¹²⁰ Bol'sakov A. M., *op. cit.*, p. 28.

¹²¹ Questo sviluppo è chiaro soltanto in Africa e rimane molto incerto anche in Asia.

Capitolo secondo

L'AGRICOLTURA DI ZAPPA

Le attuali conoscenze del passato degli Slavi non permettono di risalire con sicurezza oltre il VI secolo d. C. In tutte le stazioni archeologiche, anche le più antiche, troviamo gli Slavi provvisti di cereali: miglio, frumento, farro, spelta, orzo, avena e segala. È sicuro che fin dalle origini gli Slavi disponevano di un utensile aratorio per la preparazione del terreno, per quanto difficile sia stabilirne la forma.

Il più antico cereale slavo o, in ogni caso, il più diffuso, il miglio, si trova associato in Asia e in Africa alla zappa e non all'aratro.¹ Nell'odierna alimentazione slava, soprattutto nei Carpazi, farine di cereali diversi venivano mescolate a freddo, in acqua o latte, per la preparazione delle pappe, spesso con l'aggiunta di farina di piselli, di fagioli e recentemente di patate.² Nel « gorodišče » di Bancerovo, presso Minsk (VI-VII secolo) i legumi hanno ancora una forte prevalenza sui cereali: « *Pisum sativum* » e « *Vicia faba* », poi « *Vicia sativa* » e solo in seguito miglio e pochi chicchi di « *Triticum vulgare* ». ³ Nello strato dell'XI secolo degli scavi di Novgorod i cereali prevalgono sui piselli,⁴ ma a Grodno i piselli occupano sempre un posto importante,⁵ e a Novgorod stessa erano una « coltivazione di approvvigionamento » (prodovol'stvennaja kul'tura) ancora nel XIV secolo.⁶ Negli strati più recenti, dei secoli XIV e XV di Braslav (Polock) la quantità di « *Pisum sativum* » è divenuta insignificante, mentre si triplicano i ritrovamenti di cereali.⁷

Insieme col miglio e con qualche chicco di orzo, i piselli, il lino e la canapa fanno la loro comparsa negli scavi di Staraja Ladoga.⁸ Piselli, lenticchie e legumi sono nominati insieme col miglio e prima di esso nella Russkaja Pravda e nel Voprošenie Kirikovo.⁹ Trovando nei « gorodišča » mordvini di Oš Pando e di Ašna Pando piselli nella mag-

¹ Hahn E., *Wirtschaftliches zur Prähistorie*, ZfE, XLIII, 1911, pp. 821-840; stesso, *Die Wirtschaftsformen der Erde*, Peterm. Mitteilungen, XXXVIII, 1892, p. 9; stesso, *Hackbau*, in: Ebert M., *Reallex.*, V, p. 11; stesso, *Hirse*, ibid., V, p. 327.

² Maurizio A., *Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten*, Zürich, 1916, p. 42; stesso, *Histoire de l'alimentation végétale*, Paris, 1932, pp. 295, 497-498, 531.

³ Fljaksberg K., *Nachodki kul'turnych rastenij doistoričeskogo perioda*, « Trudy Instituta istorii nauki i tehniki », I, 2, p. 177 ss., in: Grekov B. D., *Krest'jane na Rusi*, Moskva, 1946, p. 28.

⁴ Kir'jakov A. V., *K voprosu o zemledelii v Novgorodskoj zemle v XI-XII vv.*, KSIMK, XLVII, 1952, p. 154.

⁵ « Značitel'noe mesto », stesso, *Mater. istoru zemledelija iz raskopok v Grodno*, Mater. po archeologii drevnerusskich gorodov, III, Moskva, 1954, p. 206.

⁶ Stesso, *Istorija zemledelija Novgorodskoj zemli v X-XV vv.*, « Mater. i issledovanija po archeologii SSSR », 65, *Trudy Novgorodskoj archeol. ekspedicii*, II, Moskva, 1959, p. 338.

⁷ Stesso, *Zerna chlebných rastenij iz raskopok drevnego Braslava*, KSIMK, 81, 1960, p. 107.

⁸ Ravdonikas V. I., *Staraja Ladoga, iz itogi archeol. issledovanij 1938-1947 gg.*, « Sovarch », XII, 1950, p. 39.

⁹ Grekov B. D., *Kievskaja Rus'*, Moskva, 1949, p. 49.

giore abbondanza dopo l'orzo, ed esaminando certe piccole lame di vomeri-zappa e i loro punti di usura, lo Stepanov è giunto alla conclusione che gli antichi Mordvini del corso medio della Šura praticavano ancora un'agricoltura di zappa, e non di aratro.¹⁰

La « Vicia faba » è presente ad Opole, in Slesia, e i piselli sono abbondantemente rappresentati in tutte le stazioni archeologiche polacche dal VII al XII secolo.¹¹ Il Gieysztor cita in questo ordine i legumi coltivati nella protostoria polacca: « Vicia faba L. var. minor celtica nana Heer », oggi non più esistente, « Pisum sativum microspermum », « Lens culinaria var. microsperma »; tutti i chicchi sono molto piccoli.¹² Tra i legumi coltivati attualmente dagli Slavi il Moszyński nomina il « Pisum sativum L. » presso tutti gli Slavi, il « Pisum arvense L. » e il « Lathyrus sativus L. » nella Slavia meridionale.¹³ In certi distretti della Russia centrale (Pošechon'e, gov. di Jaroslavl') i piselli sono l'alimento usuale dei giorni di astinenza che, nel calendario popolare, costituiscono circa la metà dell'annata.¹⁴ In vaste regioni della Slavia settentrionale e meridionale le fave e i piselli sono il piatto rituale della vigilia di Natale o di Capo d'anno.¹⁵ La consumazione di questa pietanza è in sicuro rapporto col culto dei morti presso i Serbi lusaziani dello Spreewald.¹⁶ Gli Ucraini usano mettere piselli sotto il capo dei morenti che hanno un'agonia difficile.¹⁷ I piselli erano il piatto prescritto per la festa detta delle « nozze dell'orso » delle popolazioni ugrofinniche e paleoasiatiche.¹⁸ In Belorussia e in Bulgaria la consumazione annuale di un piatto di piselli è ancora oggi una delle tracce di questo culto dell'orso.¹⁹ L'orso viene invitato alla cena di Natale anche in Polonia.²⁰

L'orticoltura aveva « un'importanza essenziale » (sušcestvennoe značenie) in Lituania ancora a cavallo del nostro secolo.²¹ A Opoczno, in Polonia, i piselli erano coltivati solo per consumo domestico. Si seminavano su solchi tracciati con una verga (patyczkiem) e venivano curati a zappa.²² La mescolanza nei ritrovamenti archeologici di miglio e di piselli con semi di papavero è una caratteristica delle culture palafitticole centro-europee.²³ Il Kostrzewski non trova papavero negli scavi polacchi, ma la sua coltivazione è largamente attestata dai toponimi. Quando apprendiamo che nei secoli XV e XVI in Slesia e presso i Cechi gli sposi venivano cosparsi di miglio e di papavero, e in Polonia di piselli,²⁴ è impossibile non pensare ad associazioni palafitticole.

¹⁰ Stepanov P. D., *K voprosu o zemledelii drevnej Mordvy*, « Sovetn. », 1950, 3, p. 163; stesso, *Itogi raskopok drevnemordovskich pamjatnikov*, KSIMK, 38, 1951, p. 138.

¹¹ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 42.

¹² Gieysztor A., *Badania nad polskim wczesnym średniowieczem w roku 1951*, « Przegląd zachodni », VI, 1952, p. 311.

¹³ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1929, I, 1, p. 209.

¹⁴ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, I, *Semejnye nrawy i obyčaj*, EO, XI, 4, 1897, p. 205.

¹⁵ Moszyński K., *op. loc. cit.*; Toeppen M., *Wierzenia Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, p. 648.

¹⁶ Schneeweis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2a, 1953, pp. 100-101.

¹⁷ V. Šč., *Pišča i pi'e krest'jan Malorossov*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, p. 309.

¹⁸ Krohn K., *Bärenlieder der Finnen*, « Festschrift W. Schmidt », Wien, 1928.

¹⁹ Moszyński K., *op. cit.*, I, 1, pp. 579-580.

²⁰ Bystroń Jan St., *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 153.

²¹ Miljus V., *Prišča i domšnja utvar' litovskich krest'jan v XIX - načale XX v.*, « Baltijskij e.nogr. Sbornik », Trudv Instituta etnografij NS, T. XXXII, 1956, p. 131.

²² Dekowski I. P., *Uprava roślin i rośliny uprawne w opoczyńskim*, PME, XIII, 1959, p. 75.

²³ Maurizio A., *Alim végét.*, pp. 135, 139, 296, 443, 456; Buschan G., *Kuchnia przeddziejowa*, trad. pol., « Wisła », XIII, 1899, pp. 649-651.

²⁴ Szyszkowski Wł., *Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w.*, « Lud », XX, 1914-1918, p. 183.

Nulla permette di supporre che presso gli Slavi i legumi contassero nell'alimentazione più dei cereali. Nel nostro emisfero è impossibile provvedere all'alimentazione vegetale di una numerosa popolazione, come quella delle nazioni slave nell'alto medioevo, solo col prodotto degli orti domestici, come invece si riesce a fare nel sud-est asiatico e negli arcipelaghi indonesiani. Ma è sicuro che in quell'epoca i legumi rappresentavano una parte molto importante e che supplivano alla scarsità dei cereali, come appare dalla loro mescolanza con le farine. I cereali stessi erano ottenuti molto spesso con una coltivazione alla zappa.

Capitolo terzo

LA ZAPPA FEMMINILE

L'Asia temperata e subtropicale presenta analogie istruttive col regime di zappa degli antichi Slavi. In Cina, per esempio, dove l'orto è femminile, i legumi e il riso sono separati dall'agricoltura d'aratro e i piselli formavano la riserva alimentare in caso di cambiamento di residenza.¹

In Mazuria la semina dei piselli è femminile: bisogna condurre intorno al seminato una ragazza e alzarle la camicia. Per essere sicuri invece della germinazione dei fagioli occorre farli passare attraverso i calzoni.² Femminile era la semina dei piselli anche nel nord-est della Russia.³

Caratteristica dell'agricoltura di zappa è, naturalmente, la scarsa estensione dei seminati e il rapido esaurimento dei terreni.⁴ Lo strumento più importante per la coltivazione dell'orto è la zappa. La vanga, derivata dal bastone da scavo, vi ha una parte secondaria.

L'antica zappa degli Slavi presenta la forma più elementare e più arcaica di tutto il continente: si tratta di una forte forcilla di legno della quale il ramo più lungo funziona da manico, e quello più corto da lama.⁵ Il gomito ligneo forma tutta la zappa e solo in epoca recente una lama metallica viene infissa a cartoccio nel ramo corto del manico.

Questo tipo di zappa fu segnalato per la prima volta dal Seržputovskij in Belorussia nel 1910 (fig. 4). Nel 1927 lo Zelenin ne illustrò una serie analoga, aggiungendovi un esemplare con lama metallica forcuta sempre su manico a gomito, e proveniente dalla Grande Russia del nord-est (governatorato di Vologda, fig. 5).

L'ultimo utensile a destra, illustrato nella fig. 6 del Seržputovskij, è un « kruk » (becco o uncino, gr.-russo « krjuk ») che serviva a trascinare il fieno per distenderlo nel campo, e lo stallatico per la concimazione. Ma secondo il Seržputovskij questo uso della « zappa » era secondario. La zappa belorussa zappava l'orto e, con lama metallica, anche il terreno del bosco.

¹ Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, pp. 169-170, 172, 175.

² Toeppen M., *Wierzenia Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, pp. 733, 773.

³ Potanin G. P., *Etnografičeskija zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 201.

⁴ Hahn E., *Die Wirtschaftsformen der Erde*, Peterm.Mitt., XXXVIII, 1892, p. 9.

⁵ Questa zappa monoxila è diffusa in grande parte dell'Africa, nel Sudan e in aree compatte presso gli agricoltori Bantu (Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 146 s.). La si ritrova a Sumatra (Modigliani E., *Fra i Batachi indipendenti*, Roma, Soc. Geogr. italiana, 1892, V, p. 510) presso gli Irochesi dell'America Settentrionale del nord-est (Lafitau P., *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, « un bois recourbé », II, p. 76) e nella regione andina (Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 171). Molto più diffusa è la legatura sul manico a gomito di una lama litica o metallica (Werth E., *Grabstock, Hacke und Pflug*, Ludwigsburg, 1954, pp. 61 ss. e 143 ss.).

Un « krjuk » di concimazione (krjuk navoznyj) era usato anche nell'estremo nord-est della Russia, a Vel'sk, nel governatorato di Arcangelo.⁶ Il Mamonov suppone che da questo « krjuk » sia derivato un tipo di vomere a tre denti, usato in Grande Russia (secondo il Tret'jakov, nell'Alto Volga), e la cui azione è più di erpicatura che di vera aratura.⁷ Secondo il Dal', « krjuk » (al dimin. « krjučok ») significa in russo « un genere di zappa da orto » (ogorodnyj rod motygi). In Lettonia il « croc à fumier », fornito di due denti, è chiamato « kapeklis » o « kansis ». Il nome del rastrello (« sakne », radice) indica trattarsi di un analogo utensile monoxilo.⁸ A Opoczno,⁹ in Polonia un « krjuk » biforcuto, detto « kopoc » (fig. 7, a) è adoperato per la concimazione. Il nome stesso (v. « kopać », « kopnać » scavare) indica trattarsi di un'antica zappa. Le zappe sono dette oggi a Opoczno « dziabki », e sono metalliche, ma osservando la loro forma (fig. 8) e confrontandola con la modificazione subita dal « kopoc » nella sua trasformazione metallica (fig. 7, b), appare probabile la loro derivazione da una zappa monoxila a uno o a due denti, come la belorussa. Uno « svedjekrator », anche biforcuto, della Finlandia, è interpretato dallo Sperber come una specie di rastrello usato per preparare alla cultura i terreni sassosi.¹⁰ Il Museo Etnografico di Belgrado conserva numerosi esemplari di un rastrello da fieno conformato a « krjuk » e diffusissimo nel Podunavlje. L'utensile non serve più che a svellere la paglia o il fieno dal mucchio. L'esemplare qui riprodotto (fig. 9) proviene da Vinča, presso Belgrado (Museo Etnografico di Belgrado, inv. n. 18537, disegno e didascalia dello Urošević, fornito gentilmente dal Direttore del Museo, prof. Špiro Kulišić). Utensili della medesima forma e uso sono stati trovati nella Gruža. Un tempo venivano usati per zappare terreni sassosi (Vuk, *Lex.*, sub « kljuka »).

La « kuka » bulgara è una zappa monoxila ad uncino: « houe simple, dite "kuka", composée d'un seul morceau de bois ». Col medesimo nome viene chiamato un aratro a doppio vomere: « charrue à croc double, dite "kuka" ».¹¹

In Russia l'antichità della zappa monoxila, semplice o biforcuta, sembra attestata dal nome di « rogalija » (cornuta) che le viene dato nei documenti antichi.¹² Un esemplare bellissimo e intatto di zappa monoxila è uscito dallo strato del IX secolo degli scavi di Staraja Ladoga (fig. 10).¹³ La sua lunghezza (90 cm.) è inferiore a quella delle odierne zappe belorusse e vicina a quella della zappa per lo scavo delle patate, illustrata dal Moszyński (fig. 11). In origine il manico della zappa monoxila non doveva essere più lungo di quello della scure del Polesie (« tesla »), un marrancino a taglio verticale al manico, noto a tutti gli Slavi (fig. 12). Le sue proporzioni non sono molto lontane da quelle della zappa bantu (fig. 13). « Ora da noi – nota il Fischer – la zappa ha un manico di circa un metro di lunghezza

⁶ Pustikov A., *Tavren'ga, Vel'skago uezda*, « Živst. », V, 1895, p. 360.

⁷ Mamonov V. S., *Starinnye orudija obrabotki počvy iz sela Starosel'e na Dnepru*, « Sovetn. », IV, 1952, p. 86. Dallo stesso, la serie delle zappe del Seržputovskij (Seržputovskij A. K., *Zemledel'českie orudija belorusskogo Poles'ja*, Mater'jaly po etnografii Rossii, T.I., SPb, 1910, figg. 1, 10).

⁸ Ligiers Z., *Ethnographie lettone*, Bâle, 1954, p. 238 e nota 4, p. 254 e nota 38.

⁹ Dekowski J. P., *op. cit.*, p. 45.

¹⁰ Sperber H., *Deutsche « Harje » und seine Verwandten*, « Wörter und Sachen », III, 1910, p. 71, figg. 4 e 5.

¹¹ Stantchev St., *Un monument de l'agriculture slave*, « Slavia antiqua », IV, 1953, pp. 545, 547; Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1912, I, 2, p. 35, nota 4, pp. 40-41, nota 1.

¹² Dal', *Lex.*, Sreznevskij I. I., *Materijaly dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, rist. Graz, 1955.

¹³ Orlov S. N., *Ostatki sel'skochozjajstvennogo inventarija VII-X vv. iz Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XXI, 1954, p. 345.

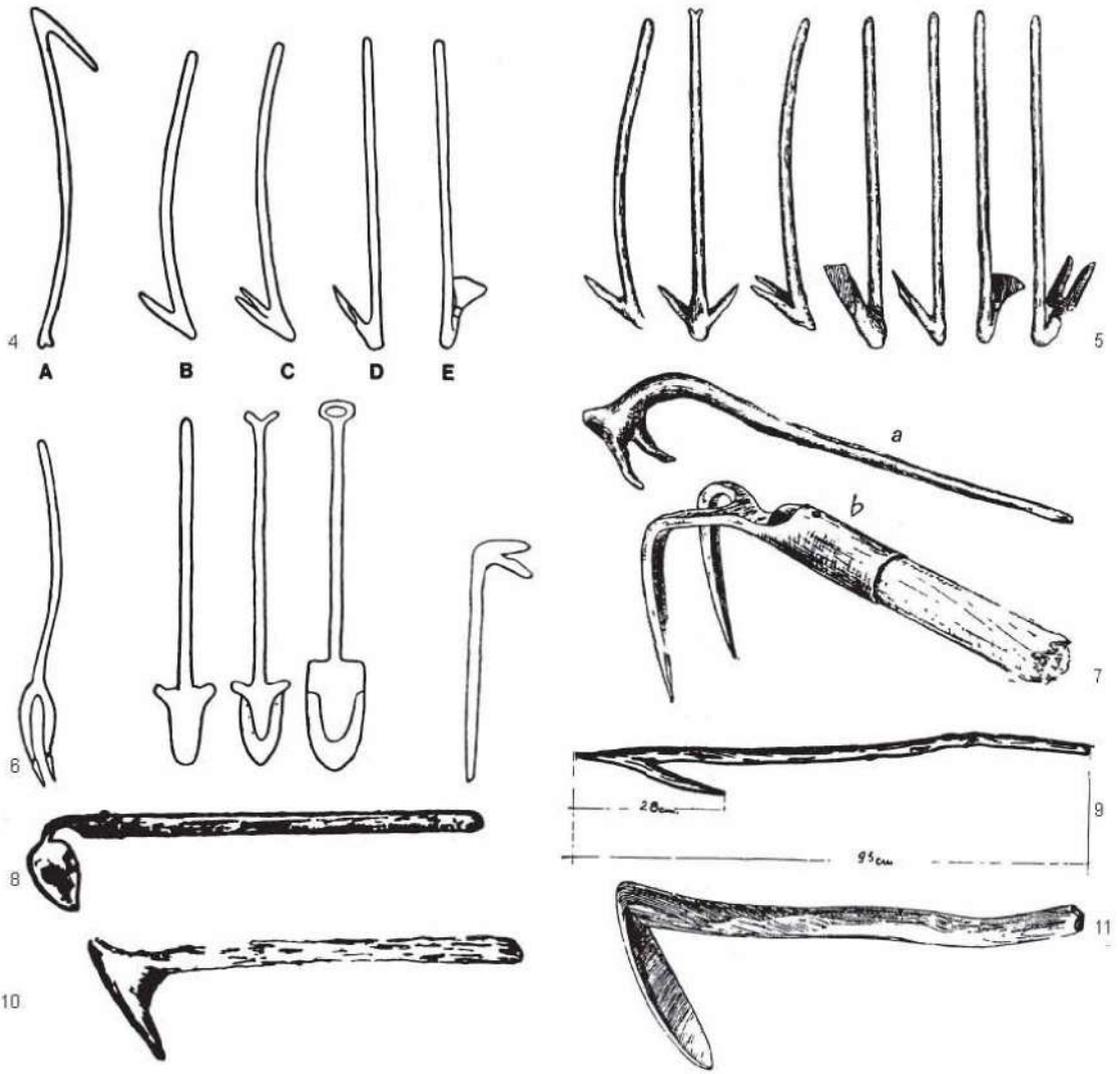


Fig. 4. «Kruk» e zappe belorusse (da Seržputovskij e Mamonov).

Fig. 5. Zappe degli Slavi orientali (da Zelenin).

Fig. 6. Vanghe e «kruk» belorussi (da Seržputovskij e Tret'jakov).

Fig. 7. Uncino da letame (da Dekowski).

Fig. 8. Zappa di Opoczno (da Dekowski).

Fig. 9. Uncino per svellere la paglia, da Vinča (Museo etnogr. di Belgrado).

Fig. 10. Zappa monoxila di Staraja Ladoga, IX secolo (da Orlov).

Fig. 11. Zappa monoxila del Polesie per lo scavo delle patate (da Moszyński).

Fig. 12. Accetta (tesla) belorussa (da Moszyński).

Fig. 13. Zappe dei Baramba e dei Mossi (da Baumann).

12

13



Fig. 14. Zappatrici Busoga, Africa Orientale (da Schmidt und Koppers).

14

ma una volta aveva una forma più corta, come ancora oggi presso i popoli di natura che usano la zappa». ¹⁴ In Africa la lunghezza del manico non supera i 30-50 centimetri. « Date a un sudanese una zappa più lunga, ed egli ne segherà il manico ». ¹⁵ Ancora più corte sono le zappe neolitiche delle palafitte alpine. La zappa monoxila era pensata per essere impugnata con una mano sola. Nel sud-est asiatico la donna sarchia il riso con una zappa così corta che la obbliga a rimanere piegata quasi ad angolo retto. I tentativi di fornirla di una zappa più comoda, a manico più lungo, fallirono. ¹⁶ Si zappa allo stesso modo in vaste regioni dell'Africa (fig. 14).

Quando gli scavi archeologici non danno lame metalliche di zappa (ed è il caso della Polonia, dove fino al 1947 non erano state rinvenute zappe) gli archeologi suppongono che l'utensile fosse interamente ligneo, come nel Polesie. ¹⁷ Una lama di zappa da infilarsi a

¹⁴ Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, p. 49.

¹⁵ Haudricourt A. G. et Jean-Brunhes Delamarre M., *L'homme et la charrue*, Paris, 1955, p. 33.

¹⁶ M. de Clerk, *La recherche sociologique*, Unesco, 1963, p. 147.

¹⁷ « ... motyki... zapewne wykonane w całości z drewna, podobnie jak dzisiejsze kopaczki poleskie. Żelaznych bowiem motyk dotąd u nas w wykopaliskach nie znaleziono », Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 41. Vanghe interamente lignee erano usate in Polonia ancora nel secolo XIX (stesso, *ibid.* e Moszyński K., *Kul. ludowa*, I, 1, p. 147). Né il Kolčín, che ha studiato la lavorazione del ferro dell'antica Novgorod, né il Kir'jakov, che ne ha esaminato l'agricoltura, illustrano le piccole zappe di Novgorod. Il Kolčín ne lascia il compito al Kir'jakov, il quale

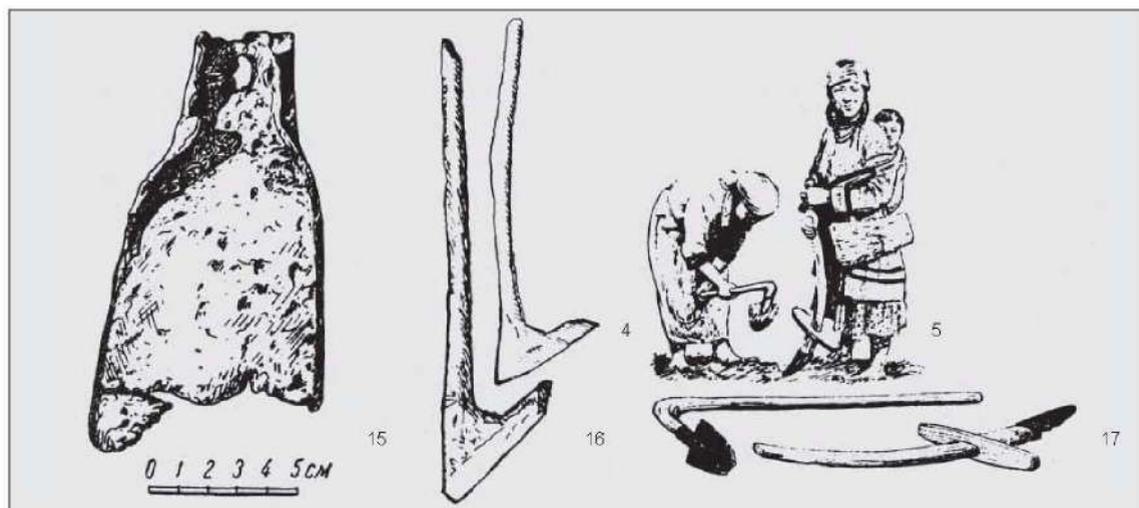


Fig. 15. Zappa di Starica, presso Tver, XVI secolo (da Voronin).

Fig. 16. Zappe monoxile lettoni di Sarnat, II millennio a. C. (da Moora).

Fig. 17. Zappe degli Altaici (da Levin i Potapov).

cartoccio su manico a gomito, è uscita dallo scavo del fortilizio di Tver' (fig. 15), nello strato del XVI-XVII secolo.¹⁸ A Staraja Rjazan' le zappe avevano la forma della « tesla » o marrancino, cioè con la lama fissata su manico a gomito.¹⁹

Il ritrovamento di zappa monoxila, che è forse il più antico dell'Europa orientale, è quello di Sarnat, in Lettonia (fig. 16). L'esemplare risale al 1500-1000 a. C.²⁰

Nelle vicinanze degli Slavi in età preslava, usavano zappe monoxile o a lama metallica su manico a gomito i Mordvini. Nel citato fortilizio di Oš Pando, infatti, la zappa aveva « l'estremità forata per essere infissa su un manico piegato ». ²¹ Di analogo utensile era fornita un'altra nazione dei Finni orientali, i Permiani o Komi della Kama, la cui zappa di ferro era fissata su un manico ligneo « a ginocchio ». ²² Un utensile del tutto simile viene adoperato

non ne fa parola (Kolčín B. A., *Železnoobrabatyvajušče remeslo Novgoroda Velikogo, Trudy Novgorodskoj arch. ekspedicii*, « Mater. i issledovanija po archeologii SSSR », 65, Moskva, 1959, pp. 8-120; Kir'jakov A. V., *Istorija zemledelija Novgorodskoj, zemli*, *ibid.*, pp. 306-362).

¹⁸ Voronin N. N., *Raskopki v Grodno*, KSIMK, XXXVIII, 1951, fig. 21, n. 4, p. 45.

¹⁹ Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, « Mater. i issledov. po archeol. SSSR », n. 49, Moskva, 1955, p. 165. L'affinità tecnologica tra zappa e scure è nota in etnologia. Conformata a gomito è la scure degli Ostjaki del Vasjugan (Sirelius V. T., *Die Handarbeiten der Ostjaken und Vogulen*, « Journ. de la Soc. Finno-ougrienne », XXII, 1904, p. 58) e dei Kara-Kurcini del Lob-nor (Przewalsky N. M., *Reise von Kuldscha über den Thian-schan an den Lob-Nor und Altyn-Tag*, Peterm. Mitt., 53, 1878, p. 17).

²⁰ Moora Ch. A., *Pamjatniki pozdnego neolita i rannej epochi metallu v Pribaltike*, KSIMK, XLVIII, 1952, fig. 7, pp. 10-11.

²¹ « ... imejuščaja vtoločnuju čast' dlja nasadki na nanognutuju rukojat' », Stepanov P. D., *op. cit.*, p. 166.

²² Oborin V. A., *K istorii zemledelija u drevnich Komi Permjakov*, « Sovetn. », 1956, 2, p. 69: « Železnaja motyka, nasaživavšajasja na kolenčatuju derevjannuju rukojat' ».

dalle donne degli altaici Sorcy, in Asia centrale, nel corso medio della Mrassa. Nella fig. 17 questa zappa compare insieme a un bastone da scavo a doppio sperone.²³

Sulla pertinenza femminile di questo arcaico utensile non esistono dubbi. In Grande-Russia la zappa faceva parte del corredo della sposa.²⁴ Nel Prigorje croato la zappa « è lo strumento più necessario ». ²⁵ In Serbia la zappatura è femminile nell'Omolje,²⁶ nella Lužnica e nella Nišava.²⁷ Un padre disapprova la scelta fatta dal figlio della sposa perché la futura nuora non sarebbe stata abbastanza forte « da sollevare una zappa pesante ». ²⁸ Fino a 40-60 anni fa in Bosnia zappavano « samo žene », solo le donne.²⁹ Gli uomini non sarchiano, riferisce il Filipović dalla Visočka Nahija, ma solo donne e ragazze.³⁰ A Konavli, presso Ragusa, la zappatura è a tal punto collegata con l'orticoltura che le donne zappano l'orto ma non il campo.³¹ In realtà le donne zappano il campo proprio, trascurando quello della famiglia e degli uomini, come si vedrà meglio più avanti. In Russia e in Lettonia la zappatura è « lavoro da ragazze ». ³² La diserbatura è opera di donne scalze a Opoczno, in Polonia.³³ A Popovo, in Erzegovina, dove la zappatura è dei due sessi, la donna ritorna dal campo portando la zappa propria e quella del marito.³⁴

La zappa faceva parte del corredo della sposa anche in Slovenia.³⁵ A Otok, in Slavonia, la zappa della ragazza era chiamata col diminutivo di « motičica ». La ragazza cominciava a zappare a 15-16 anni, e portava la sua zappa in casa del marito.³⁶ Nell'isola di Veglia la « motičica » era un utensile più piccolo della vera zappa, o « motika », e col manico diritto.³⁷ Le tribù dinariche passate alla pastorizia, non praticavano altra agricoltura che di zappa e tale genere di lavoro « non occupava che le donne ». Gli Huculi nei Carpazi coltivavano a zappa anche il mais e consideravano peccato aprire con l'aratro « il seno della madre terra », scontando questa colpa con ogni sorta di pratiche e di scongiuri.³⁸ La zappa era l'utensile classico per la preparazione del terreno bonificato della foresta. Questo terreno viene chiamato in Polonia « kopanica » o « kopanina ». ³⁹ Presso i Kaszubi, nella Małopolska, nel Polesie, ecc. si coltivava l'orzo in ortaglie domestiche, senza ricorrere all'aratro.⁴⁰

Nel governatorato di Kostroma la coltivazione delle patate veniva fatta solo con la zappa.⁴¹

²³ Levin M. G. e Potapov L. P., *Narody Sibiri*, Moskva, 1956, p. 501.

²⁴ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija u krest'jan*, SPb, 1888, p. 135.

²⁵ « Najpotrebniji alat », Rožić V., *Prigorje, narodni život i običaji*, ZbNž, XII, 1907, p. 175.

²⁶ Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 362.

²⁷ Nikolić V., *Etnološka gradja i razprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 39.

²⁸ « ... da diže tešku motiku », Petrović Vl. P., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 288.

²⁹ Pećo Lju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXXII, 1925, p. 375.

³⁰ Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nahiji*, SeZb, XXVII, 1949, p. 10; rist. XLIII, 1926.

³¹ Bogišić B., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874, p. 121.

³² Meľnikov P., *Ostatki glubokoj stariny v igrach, zabavach, pover'jach i obrjadach ruskago naroda*, in: Malin P., *Geografija Rossii v očerkach i kartinach*, Moskva, I, 1887, p. 187; Ligiers Z., *op. cit.*, p. 337, nota 3.

³³ Dekowski J. P., *op. cit.*, p. 63.

³⁴ Palunko V., *Zenidba, običaj u Popovu u Hercegovini*, ZbNž, XIII, 1908, p. 233.

³⁵ Golobić L., *Porod, svadba, smrt u Beli Krajini*, ZbNž, XXVIII, 2, 1932, p. 200.

³⁶ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, pp. 269, 312, 348 e III, 1898, p. 51.

³⁷ Zic J., *Vrbnik na otoku Krku*, ZbNž, VII, 1902, p. 312.

³⁸ Maurizio A., *Alimentation végétale*, da: Szuchiewicz Wł., *Huculczyzna*, Lwów, I, 1902, p. 193.

³⁹ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 28; Kolberg O., *Chełmskie*, II, p. 86; Dal', *Lex.*; Brückner A., *Słownik etym. języka polskiego*, Kraków, 1927.

⁴⁰ Moszyński K., *op. cit.*, I, 1, p. 218.

⁴¹ Unkrig W. A., *Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouv. Kostroma*, « Zeitschrift für Volkskunde », LXV, 1933, p. 81.

La « pasika » dei Carpazi è un tratto di foresta bonificata a fuoco e seminata a segala solo con la zappa.⁴² Nella maggior parte dei villaggi della Visočka Nahija il bestiame manca del tutto e la terra non può essere lavorata che con la zappa.⁴³ Vi sono almeno undici località della Croazia, anche pianeggianti, nelle quali non si usa arare, e i terreni vengono preparati per la semina solo con l'impiego della zappa. Solo in qualcuna di queste località si dice che in passato si arava.⁴⁴

A partire dal III secolo d. C. nei tumuli tombali della Lettonia centro-meridionale compaiono frequentemente zappe di ferro in tombe femminili, mentre caratteristica delle tombe maschili è la scure. Zappe analoghe a quelle delle tombe lettoni erano in uso nella Russia settentrionale per la bonifica forestale fino a quasi tutto il XIX secolo, e « inoltre – rileva il Moora – furono sempre strumento femminile ».⁴⁵

Lame di zappe metalliche conformate in modo da venire inserite su manico a gomito, sono state frequentemente rinvenute negli scavi da archeologi russi nell'Altai settentrionale, e si trovano ancora oggi in uso, come abbiamo veduto, presso i Sagajcy e gli Šorcy di Abakan e di Minussinsk. Si tratta di « una pala di ferro di forma rotonda o triangolare, fissata a un manico piegato ad angolo » (železnaja lopatka krugloj ili treugol'noj formy, nasažennaja na sognutyj pod uglom čeren). Nell'alta Mrassa questa zappa « è attribuito indispensabile di ogni ragazza » (neobchodimaja prinadležnost' každoj devuški), e si trasmetteva in eredità in linea femminile (po ženskoj linii). Lo sciamano metteva in mano a una donna morta una zappa, a un uomo una scure. Sulle tombe femminili si posava una zappa o una lunga vanga detta « ozin ». Una zappa che cade simboleggiava una donna che muore.⁴⁶

Queste analogie tra la Lettonia e l'Altai, comparate ad usanze del tutto simili di altri continenti, non lasciano dubbi sul fatto che un'agricoltura femminile con zappa monoxila è stata per lungo tempo caratteristica sia degli Uralo-altaici agricoltori dell'Eurasia, che dei Finni e dei Balto-slavi. Troveremo più avanti copiose conferme di questa sopravvivenza.

⁴² Simonenko I. F., *Etnografičeskij otrjad Zakarpatskoj kompleksnoj ekspedicii*, KSIE, IV, 1948, p. 10.

⁴³ Filipović M. S., *Visočka Nahija*, SeZb, XLIII, 1926, p. 310.

⁴⁴ Bratanić Br., *Orače sprave u Hrvata*, Publikacije etnološkoga Seminara Sveučilišta u Zagrebu, I, Zagreb, 1939, pp. 9-10.

⁴⁵ Moora Ch. A., *op. cit.*, p. 16; Ligers Z., *op. cit.*, p. 192, nota 9.

⁴⁶ Potapov L. P., *Etnografičeskij očerk zemledelija u Altajcev*, « Sibirskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, XVIII, 1952, pp. 176-179. In Africa occidentale, presso gli Ila, i Rotze e i Cjokve la zappa forcata o bidente è utensile solo femminile che compare anche come ornamento in danze e oggetti femminili (Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, p. 164).

Capitolo quarto

IL REGIME DELL'ORTO DOMESTICO

Quando l'aratro cominciò a solcare i campi, l'uso della zappa si restrinse per lo più all'area dell'orto domestico.

È cosa naturale e universale che chi coltiva un appezzamento di terreno sia riconosciuto proprietario dei suoi prodotti. Così, se sarà possibile dimostrare che la donna slava aveva un diritto di proprietà sull'orto domestico, sarà con questo dimostrato che in un'epoca di agricoltura di zappa, e parzialmente per la durata della sopravvivenza di tale agricoltura, tutti i terreni coltivati erano di proprietà femminile.

In Serbia e in Bulgaria la ragazza che andava a marito trovava nella nuova « zadruga » o grande-famiglia nella quale entrava, l'orto che aveva lasciato in casa di suo padre.¹ A Ljeskovac la nuova sposa rifiutava di scendere dal carro che l'aveva condotta in casa del marito prima che il « domakin » o la « domakina » (il padrone o la padrona di casa, si noti l'alternativa) non le promettesse un appezzamento di terra da coltivare.² In Bulgaria il coro nuziale invitava il suocero a promettere alla sposa una vigna o un prato.³ In Serbia, nell'Omolje, ogni « zadruga » assegnava alle donne un orto per la coltivazione del lino.⁴ In Bulgaria, in Polonia e in Ucraina le ragazze invitano la nuova sposa a rimpiangere il suo orto di ragazza.⁵ Presso gli Slavi occidentali, in Ucraina e in Serbia l'orto coltivato a fiori è un avvertimento al passante che nella casa abita una ragazza da marito.⁶ Nella Lika l'orto domestico è coltivato dalla donna.⁷ Un orticello (ogródek) è particolarmente curato da ogni ragazza nel Czarny Dunajec.⁸ Un piccolo orto (malutki) viene assegnato a donne e ragazze in Galizia orientale, col diritto di proprietà dei suoi prodotti.⁹ In Polonia, nella regione di Lublin, i prodotti dell'orto sono un reddito femminile.¹⁰ Nel Polesie « nessun uomo metterà

¹ Bogišić B., *Pravni običaji u Slovena, privatno pravo*, Zagreb, 1867, p. 40; Majnov VI., *Juridičeskij byt Bolgar po Bogišića*, ZGO OE, IV, 1871, p. 584.

² Bogišić B., *Zbornik*, p. 259.

³ Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « Slavjanskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, T. LXII, 1960, p. 81.

⁴ Milosavljević G. M., *op. cit.*, p. 283.

⁵ Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, p. 143.

⁶ Goetz L. C., *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, Heidelberg, II, 1937, pp. 131, 202, 212; Bystron Jan St., *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 167; Bogumiła Cichonska W., *Mazury z pod Kamienia*, « Wisła », XV, 1901, p. 412.

⁷ Krčmarić B., *Smiljan s okolinom u Lici*, ZbNž, X, 1905, pp. 83-85.

⁸ Kantor Jo., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., T. IX, 1907, p. 22.

⁹ Schnaider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XII, 1906, pp. 217, 302.

¹⁰ Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 75.

mai mano alla sua coltivazione». ¹¹ In Belorussia ogni « baba », ve ne fossero dieci in una famiglia, riceve in assegnazione la sua « poloska » (striscia di terreno) per la semina del lino. ¹² In Lituania le donne maritate, per quanto numerose esse siano in una grande famiglia, possiedono ciascuna « il proprio orto » (sottolin. dal Witort), dei cui prodotti dispongono a volontà. Il reddito di questo orto, coltivato ad ortaggi (ogród wawrzywny) appartiene a ciascuna di loro personalmente. ¹³ Nella Russia settentrionale solo la donna ha cura dell'orto e il lino è solo femminile. ¹⁴ Nel distretto di Kurgan colonizzato da contadini di Pskov, di Orel e di Smolensk, ogni ragazza si prepara il corredo col proprio lino il quale cresce in tanti solchi (lechi, zagony) quante sono le donne presenti in casa. Tutto il raccolto andava alle donne. Le maritate lo vendevano, le ragazze lo lavoravano. ¹⁵ Lo stesso regime regolava la canepaja (konopljak) in Serbia. ¹⁶ Nella regione di Pietroburgo la perizia acquistata dalle donne rendeva l'orticoltura una professione femminile: le ragazze del villaggio di Kopor' emigravano temporaneamente nella capitale come ortolane, ed erano chiamate « koporki ». ¹⁷ In Polonia la ragazza canta: « Cebula staniała, / hei, za co ja będe korala sprawiła? » « La cipolla è ribassata, / ah, con che cosa mi comprerò i coralli? ». ¹⁸

Coltivatrice e proprietaria dell'orto in tutta la Slavia è la donna, in modo prevalente o esclusivo, ¹⁹ lo è in ogni caso, dei suoi prodotti, sia in Polonia che in Russia. ²⁰ Questo regime può produrre ancora qua e là delle conseguenze importanti nelle norme successorie. In genere, la figlia maritata perde in Russia il diritto di succedere ai beni paterni, ma in quattro volosti del governatorato di Voronež lo conserva se nella casa paterna vi è un orto o un frutteto. ²¹ Mentre i campi non sono proprietà personale, ma collettiva e maschile della famiglia, l'orto è una « sobina », cioè un appezzamento di proprietà individuale. Secondo il Dal' la « sobina » è: « skot, pridano, prisevok, pol'ce zasejannoe na č'ë libo sčast'e ili otdannoe komu v sob', osobenno lën », cioè: « bestiame, dote, seminato, campicello seminato a vantaggio di qualcuno o affidato in proprietà personale (v sob'), specialmente di lino ». Il Pokrovskij rileva che « si chiama per lo più col nome di "sobina" la striscia di terra seminata a lino e data in proprietà (v sobstvennost') a qualsiasi membro della famiglia, per esempio alla madre, alla moglie ». ²² Nel governatorato di Saratov la « sobina » apparteneva solo alla sposa. ²³ Altrettanto si dica dell'« osobak » o « osobina » del Montenegro, che è solo della moglie, mai del marito, e consiste per lo più in denaro col quale però la donna

¹¹ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, p. 326.

¹² Dobrowojskij V. N., *Smolenskij etnografičeskij Sbornik*, ZGO OE, XXIII, Č. II, 1894, p. 341.

¹³ Witort Jan, *Litewska wspólnota rodzinna*, « Wisła ». IX, 1895, p. 5; stesso, *Zarys prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, 1897, pp. 196, 199.

¹⁴ Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue des études slaves », X, 1930, pp. 235, 236, 240.

¹⁵ Osipov N. O., *Ritual sibirskoj svad'by*, « Živst. », III, 1893, p. 100.

¹⁶ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 41, 131.

¹⁷ Gackaja O. M., *Material'naja kultura ruskago naselenija severo-zapadnyh oblastej Rossii v XIX - načale XX v.*, KSIE, XXII, 1955, p. 40.

¹⁸ Saloni A., *Lud przeworski*, « Wisła », XIII, 1899, p. 103.

¹⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 139.

²⁰ Fischer A., *op. cit.*, p. 139; Kadlec K., *Rodinný nedíl ěili zádruba v právu slovanském*, Praha, 1898, p. 58.

²¹ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. II, Jaroslavl', 1896, p. 193.

²² Pokrovskij F., *O narodnyh govorach severo-zapadnoj časti Kostromskoj gubernii*, « Živst. », VII, 3, 1897, p. 468.

²³ Muchin A. N., *Narodnye obyčaji, obrjady, sueverija i predrasudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO OE, T. XIX, 2, 1890, p. 7.

compera terre che vengono lavorate disinteressatamente dai « zadrugari », ma che tornano in proprietà della donna in caso di divisione.²⁴

Dove la proprietà è comunitaria, il diverso tenore nella proprietà immobiliare, personale per la donna e collettiva per l'uomo, sottrae l'area dell'orto femminile alla periodica ridistribuzione delle terre.²⁵ In Bulgaria il comune agrario che assegnava e distribuiva le terre arative, non toccava le vigne, gli orti e gli altri appezzamenti coltivati in forma intensiva,²⁶ in realtà per il fatto che i terreni coltivati alla zappa seguivano norme più antiche di proprietà. In Erzegovina alla comunità di tutte le terre arative era sottratto il terreno « oko kuće », presso la casa.²⁷ Questa norma era generalmente osservata anche in Grande-Russia: l'area in cui sorgeva l'abitazione e gli orti (usad'ba) era conteggiata nel totale di quelle concesse al membro della comunità, ma non gli veniva mai mutata. Nemmeno presso i Mordvini l'orto domestico era soggetto a partizioni.²⁸ In generale in Belorussia i beni femminili, qualunque fosse la loro natura, non erano soggetti nemmeno a partizione familiare.²⁹ Lo Jakuškin porta numerosi esempi di questa preservazione delle aree degli orti da partizioni e distribuzioni di terre.³⁰

La collettivizzazione delle terre in cooperative, introdotta in Russia dalla rivoluzione comunista, si arrestò davanti all'orto domestico che rimase ad uso personale del coltivatore, anzi della di lui madre, moglie o figlia poiché presso i Ceremissi l'orto familiare continua ad essere di pertinenza femminile.³¹

La donna è riuscita a salvare il suo orto due volte: una prima volta dall'espropriazione e collettivizzazione maschile delle terre, avvenuta ad un'epoca incerta della preistoria, e una seconda, in età recente, da una moderna rivoluzione sociale. L'orto domestico è un monumento della tenacia femminile, e non è per nulla esagerato affermare che la donna è nella Slavia il più antico portatore di capitale.³²

²⁴ Jovičević A., *Porodica, privatno pravo u Riječkoj Nahiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913, pp. 161-162; stesso, *Narodni život, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 37; Filipović M. S., *Visočka Nahija*, p. 89; Vesović R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935, p. 362; Pavičević M. M., *Narodni običaji, Katunska Nahija*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 174.

²⁵ *Statističeskoe opisanie sela Krakova, Samarskogo uezda*, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. III, Moskva, 1908, n. 278, p. 38; Georgjevskij P., *Očerki byta sel'skoj obščiny, Novgorod*, « Slovo », 1, 1871, in: Jakuškin E., *ibid.*, p. 158; Tschuprow A. A., *Die Feldgemeinschaft*, Abh. aus Staatswiss. Seminar, Strassburg, XVIII, 1902, p. 98.

²⁶ Markov L. V., *op. cit.*, p. 35.

²⁷ Tomić Sv., *Drobnjak*, ScZb, IV, 1902, p. 398.

²⁸ Majnov VI., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, T. XIV, vyp. 1, 1888, p. 174.

²⁹ Pachman S. V., *Očerki narodnych juridičeskich obyčajev Smolenskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, č II, 1900, 74.

³⁰ Jakuškin E., *op. cit.*, III, pp. 158, 310 e IV, pp. 101, 152, 158, ecc.

³¹ Sebeok Th. A. and Ingemann F. I., *Studies in Cheremis: the Supernatural*, Viking Found, Publ. in: *Anthropology*, XXII, New York, 1956, p. 38.

³² La stampa quotidiana e periodica ha diffuso frequenti notizie sul regime degli orti dei « kolchoziani », ma meritano fede solo quelle fornite dalle autorità e passate al vaglio della censura. Alla fine del 1960 il corrispondente di Mosca di un quotidiano milanese fu invitato a visitare il « kolchoz » di Gor'kij, a Molokov, a 30 chilometri da Mosca. Il « kolchoz » era esteso a sette villaggi e comprendeva 3200 ettari di culture. Questa distesa di terre coltivate aveva un prodotto annuo di undici milioni e mezzo di rubli. Vi erano inoltre 200 ettari di orti familiari, divisi in 800 appezzamenti di un quarto di ettaro ciascuno. Questi appezzamenti davano un reddito di sei milioni e mezzo di rubli. Circa il 20% dei prodotti alimentari consumati in Russia proveniva da questi appezzamenti (Levi A., *Comunismo « sui generis »*, « Corriere d'Informazione », 26-27 dicembre, 1960).

Capitolo quinto

CONSERVAZIONE E PERDITA DELLA PROPRIETÀ FEMMINILE

L'antico diritto slavo non aveva un concetto romano e quiritario della proprietà della terra, e non distingueva il diritto di possesso o di uso da quello di proprietà. Quando in Russia si vendeva terra, occorreva specificare se la vendita era « na prok », a termine, o « na veky », per sempre. Il termine « vlast' » comprendeva sia l'idea di « dominium » che quello di « possessio ». La locuzione « vlastnaja zemlja » (terra propria) non cominciò ad acquistare valore di proprietà che nel secolo XVIII, e fino a quell'epoca il termine « sobstvennik » (proprietario) rimase sconosciuto. In sostanza, un titolo di possesso precario e revocabile andava confuso, come nell'antico diritto greco, con quello di proprietà perpetua.¹ L'idea romana di proprietà come « jus utendi et abutendi » (Ulp. Dig. 5, 3, 25, 11) rimase sempre estranea alla coscienza popolare. La proprietà di un campo durava finché il campo era coltivato. Una comunità contadina che parcellava periodicamente le terre tra i suoi membri, a seconda dei bisogni, revocava l'uso delle parcelle per assegnarne altre, diverse per proporzioni e positura. Il diritto del coltivatore era quello di ricevere in assegnazione dalla comunità non una parcella concreta, ma una parcella ideale e, col tempo, solo questo diritto astratto poteva essere ceduto a terzi. Non esagerava dunque il Pirenne quando affermava che agli Slavi (orientali) era sconosciuta « non solo l'importanza, ma l'idea stessa della proprietà immobiliare ».² Non si tratta tuttavia, di una caratteristica degli Slavi o dei Russi in particolare. Tutti i popoli agricoltori, in un'epoca di grande disposizione di terreni coltivabili, sono stati privi allo stesso modo di un concetto chiaro di proprietà della terra. Vi sono tuttavia nazioni e culture che, rendendo stabili le coltivazioni nei medesimi terreni col sussidio della concimazione, giunsero prima di altre a un concetto della proprietà fondiaria.

L'orto, dunque, che la nubile lasciava nella casa di sua madre e che ritrovava nella casa del marito, era una vera proprietà. Non esisteva nella Slavia titolo migliore di proprietà.

La divisione del lavoro tra i sessi, inerente all'agricoltura femminile, e l'organizzazione sociale a clan esogamici producono la separazione dei beni tra i coniugi e la successione femminile ai beni materni.

Nel secolo scorso i beni immobiliari di una grande famiglia (i campi coltivati) erano proprietà collettiva, indivisibile e inalienabile della famiglia stessa. In caso di dissoluzione

¹ Vladimírskij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, p. 519; Strohal G., *Die Hauskommunionen (zadrugas) bei den Südslawen*, MaGw, XII, 1912, p. 454; Miller A., *Essai sur l'histoire des institutions agraires de la Russie Centrale, du XVI-e au XVIII-e siècle*, Paris, 1926; Kadlec K., *op. cit.*, p. 108; Saturník Th., *O právu soukromém u Slovanů v dobách starších*, Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, Oddíl kulturní, II, 2, Praha, 1934, p. 88.

² Pirenne H., *Les villes du Moyen âge*, Bruxelles, 1927.

della famiglia o di partizione del patrimonio, questi beni venivano divisi tra i membri adulti e maschili di essa. I membri femminili erano esclusi dalla partizione e successione di questi beni.

Ma la donna aveva una sua proprietà personale, distinta da quella della grande-famiglia.³ Nel governatorato di Samara il « bab'e dobro » (la proprietà femminile) era separato da quello familiare.⁴ La parte maschile (čoloviče delo) era nettamente distinta da quella femminile (žinoče delo) anche in Ucraina.⁵ La proprietà immobiliare portata in dote dalla donna ucraina rimaneva in suo esclusivo possesso e la moglie poteva alienarla senza chiedere il consenso del marito.⁶ Nel governatorato di Mogilev il bestiame della dote (del valore di circa 40 rubli) era « proprietà esclusiva della moglie »; in caso di morte senza prole, andava restituito ai di lei parenti.⁷ Nel governatorato di Novgorod i debiti del marito non obbligavano la moglie,⁸ in quello di Jaroslavl' i debiti di casa erano pagati da tutti i membri della famiglia, ma non dalle donne.⁹ Viceversa, i debiti della moglie erano pagati coi di lei beni, non con quelli del marito.¹⁰ In Bulgaria i creditori della famiglia di un marito non avevano nessun diritto di pagarsi col denaro della moglie.¹¹ Lo Statuto di Tersatto prescrive che, in caso di vendetta, il prezzo del sangue non possa essere pagato coi beni materni.¹² Vi sono canti popolari belorussi e lituani, evidentemente antichi, in cui gli appezzamenti di terre coltivate vengono indicati secondo la loro appartenenza ai singoli familiari:

Dožd', dožd'!
na babuni rož',
na dedovu pšenicu,
na devkin lën
polivaj vedrom.

(Pioggia, pioggia! / sulla segala della madre, / sul frumento del padre, / sul lino della ragazza / versata a secchi).¹³

³ È la « sobina » della sposa russa, il suo orto domestico, la « osobina », « osobac » o « osobak », « osopka » della sposa serbo-croata. L'« osobac » può essere costituito dalla proprietà immobiliare di una sposa senza fratelli (Vesović R. V., *op. cit.*, p. 362; Jovičević A., *Plavsko-Gusinska oblast*, SeZb, XXI, 1921, p. 439). I mariti chiamavano questa proprietà della moglie « babizna » (Świątek Jan, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater., I, 1896; Kolberg O., *Radomskie*, Kraków, 1887, pp. 443-444), « babovina » (Čulinović F., *Narodno pravo*, Beograd, 1938, p. 437), « bab'e imuščestvo » (Romanov N., *Sbornik stat. svedenij po Tambovskoj gubernii*, 1880, in: Jakuškin E., *op. cit.*, III, p. 213); i figli la chiamavano « materinskaja sobina » (Dal', *Lex.*) o più semplicemente « materyzna » (Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija u krest'jan*, SPb, 1888, pp. 67, 111). Nella Poglizza era detto « materinstvo » (Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 255), nella Skopska Crna Gora « majčevina » (Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 1907, p. 414), nella Visočka Nahija « materevina », o « materinstvo » (Filipović M. S., *op. cit.*, pp. 460, 513), in Polonia, presso Cracovia, anche « matusino » (Świątek Jan, *op. cit.*, p. 355).

⁴ Matveev P. A., *Očerki narodnago juridičeskago byta Samarskoj gubernii*, ZGO OE, T. VIII, otd. I, 1878, pp. 22-26.

⁵ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, pp. 93, 100 nota 3, 111, 117 nota 3.

⁶ Čubinskij P. P., *Očerki narodnyh juridičeskich obyčajev v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869, p. 691.

⁷ Brandt A. F., *Juridičeskie obyčaji u krest'jan Mogilevskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 101.

⁸ D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e v Novgorodskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 266.

⁹ Lerunov S. Ja., *Selo Kozmodem'jansk, Ščetinskoi volosti, Poščonovskago uezda*, « Jarosl. Gubern. Vedomosti », 1899, in: Jakuškin E., *op. cit.*, T. II, 1896, p. 435.

¹⁰ Jakuškin E., *op. cit.*, T. II, pp. 209, 291.

¹¹ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, 1913, p. 144.

¹² *Trsatski Statut*, čl. 21, *Monumenta historico-juridica Slavorum Meridionalium*, IV, Zagreb, 1890, p. 231.

¹³ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, T. V, p. 17.

Il Muchin rileva che « al principio della comunità dei beni familiari si oppone la proprietà separata e personale del sesso femminile » e giunge a dire che « le donne entrano nella struttura della famiglia contadina, ma non sono del tutto considerate suoi membri ». ¹⁴ « La donna nella famiglia contadina russa, costituisce un'unità autonoma – rileva il Matveev; – la donna non è partecipe (dol'ščina) dei beni della famiglia ». ¹⁵ In Russia settentrionale, nel XVII secolo, la separazione della dote della moglie, in bestiame e terra, durava tutta la vita. « Secondo la regola generale, tutte le transazioni erano eseguite dal marito, spesso insieme ai figli. La moglie non vi prendeva parte. Ma quando oggetto della transazione era la dote, accanto al marito appariva anche la moglie ». ¹⁶ « Nella famiglia contadina russa – scrive di nuovo il Muchin – il sesso femminile si trovava in una posizione particolare in rapporto alla proprietà » e si opponeva « con la sua proprietà personale al principio del collettivismo familiare... Questa duplicità di regime patrimoniale scorre attraverso tutta la storia del diritto russo e si rispecchia nella precedenza data ai figli nella successione paterna ». ¹⁷

Le espressioni usate dagli storici del diritto russo per definire la particolare posizione della donna nella famiglia contadina, non sono esatte. È incongruo, infatti, opporre la proprietà « della donna » a quella « della famiglia », poiché non esiste famiglia senza donna. Non pare ammissibile continuare a parlare di una proprietà familiare quando si è separata la proprietà della moglie e delle figlie da quella del marito, del padre e dei fratelli. I beni che rimangono in una tale famiglia dopo questa separazione non sono più beni familiari, ma beni dei membri maschi della famiglia, distinti da quelli dei membri femmine.

Nemmeno in Ucraina esisteva comunità di beni (spilka) tra coniugi. ¹⁸ La separazione dei beni tra coniugi era altrettanto netta in Polonia: il marito aveva un suo patrimonio, di cui disponeva come voleva, e la moglie a sua volta propri beni che assegnava a chi credeva. ¹⁹

Tra proprietà uxoria e proprietà maritale vi è un contrasto latente che può scoppiare in veri conflitti: la moglie non permette che il suo « bab'e imuščestvo » venga venduto per i bisogni della famiglia, ²⁰ neanche in caso di estrema necessità, e non cede nemmeno se viene maltrattata perché « vendere la benedizione dei genitori sarebbe commettere peccato (roditel'skoe blagoslovenie grešno prodavat') ». ²¹ A Popovo Polje la sposa non acconsen-

¹⁴ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, pp. 99, III.

¹⁵ Matveev P. A., *Očerki*, pp. 22, 26, 32.

¹⁶ Kiselev A., *Nekotorye dannyya po obyčnomu pravu krest'jan našego Severa v XVII v.*, EO, XLIII, 4, 1899, p. 77.

¹⁷ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, pp. 92 e nota, 93, 102-103, III.

¹⁸ Stesso, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹ Polaczek St., *Wieś Rudawa*, Bibl. « Wisły », T. IX, Warszawa, 1892, p. 52.

²⁰ Jakuškin E., *op. cit.*, T. III, p. 213.

²¹ Šustikov A., *Pravo semejnoe i ličnoj sobstvennosti sredi krest'jan Kadnikovskogo uezda*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 47.

Il Nevolin, il Pobedonošev e il Loringhoven tentarono di spiegare questa separazione patrimoniale tra i coniugi in Russia con un influsso del diritto ecclesiastico bizantino, ma la separazione si presenta con gli identici caratteri anche presso gli Slavi occidentali (Neubecker K. F., *Russisches und orientalisches Erbrecht*, Leipzig, 1921, cfr. ZfvWR, XI, 1923, p. 412). Il Vladimirskij-Budanov rileva che nel diritto romano i beni della moglie sono a disposizione del marito, in quello germanico sono comuni, in quello slavo, separati. Per l'epoca antica non abbiamo mezzi (secondo l'autore) per risolvere il problema dei rapporti di proprietà tra coniugi, ma la comunità dei beni si presenta come una eccezione e la loro separazione come la regola (Vladimirskij-Budanov M. F., *Obzor istorii russkago prava*, Kiev-SPb, 1900, pp. 445-447, 449).

tiva che le sue capre e il suo denaro venissero usati dalla famiglia che in caso di estremo bisogno.²²

L'appezzamento dell'orto domestico è il relitto di un'antica proprietà terriera femminile. La pertinenza femminile di questo orto è caratteristica dei popoli agricoltori che hanno collettivizzato i terreni o escluso in altro modo la donna dalla proprietà familiare.²³ Dove l'agricoltura è solo di zappa, non importa se con la partecipazione dei due sessi, o dove l'orticoltura conserva una grande importanza, l'orto femminile passa in successione dalla madre alle figlie.²⁴ Presso gli Slavi la trasformazione delle nozze da matrilocali in patrilocali ha impedito questa trasmissione da madre in figlia dell'orto domestico che fu supplita con un'assegnazione alla sposa di un appezzamento di terra da coltivare in casa del marito, in compenso di quello lasciato in casa della madre. Con questo mutamento, la « sobina » della sposa fu privata della sua componente agraria, ma sappiamo che ancora nel secolo scorso la parola « sobina » indicava in Russia proprio il campo femminile, e sebbene la proprietà femminile fosse costituita per lo più di beni mobili (vesti, tela, gioielli, bestiame e denaro), l'uso popolare slavo non si è mai opposto alla presenza di terre nella dote della moglie. Uno dei nomi russi della dote, il « nadelok », indica trattarsi di una parcella di terra.²⁵ Lo Jefimenko rileva che il « pridanoe » è il corredo, e il « nadel » (o « nadelok ») è la dote che, in passato, si componeva, tra l'altro, di campi e di prati.²⁶ In due delle sei zadrughe prese in esame dal Seminario etnologico dell'Università di Zagabria, le spose dispongono di una « sobina » di proprie terre. Il reddito di queste terre era femminile. I maschi non ne ricevevano nessun profitto.²⁷ Dove in Montenegro e in Russia non si assegnava terra alle spose, ma si donava loro del denaro, le spose si affrettavano a comperare con questo denaro

²² Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 197.

²³ Nelle regioni del Daghestan a orticoltura, è uso dare alla sposa un orto di 0.20-0.25 ettari (Sergeev G. A., *Brak i svad'ba u narodov Dagestana v XIX v.*, KSIE, XXXII, 1959, p. 35). Le figlie dei Georgiani sunniti, assidui orticoltori, sono escluse dalla partecipazione ai beni familiari, ma ricevono una parcella per l'orto (Chachanov A., *Meschi*, EO, III, 3, 1891, pp. 22, 24). Presso i Kaceni di Birmania le terre coltivate appartengono al clan (lineage), ma gli orti presso le case sono proprietà privata, e la sposa porta in dote sementi da orto (Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Massachusetts, 1954, p. 112, 150, 155). L'agricoltura dei Miao (Cina meridionale) è dei due sessi, ma l'orticoltura resta femminile e la ragazza ha in proprietà una parcella coltivata a canape, col dovere di ricavarne le fibre che devono essere stigliate, filate e tessute da lei per i suoi vestiti (Its R. F., *Miao, Istoriko-etnografičeskij očerak*, « Vostočno-aziatskij Sbornik », « Trudy Instituta Etnografii », NS, T. LX, 1960, pp. 65, 75, 81). I Mafulu della Nuova Guinea hanno separazione dei sessi e passaggio dell'eredità indivisa ai discendenti maschili; le donne possiedono solo beni mobili. Ma presso altri Papua della medesima isola, i Koika, la figlia riceve dal padre un appezzamento per l'orto, col dovere di coltivarlo (Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, II, Berlin, 1932, pp. 17, 58). Nel Nuovo Messico, proprietaria delle terre degli Hopi e degli Zuñi è la grande-famiglia; solo una parte dei terreni è in mano delle donne e gli orti sono femminili. Ma che i campi di mais siano maschili è uno sviluppo recente. Alle donne appartengono anche i prodotti dei campi dopo che siano stati immagazzinati nei granai (Haeckel Jo., *Das Mutterrecht bei den Indianerstämmen im südwestlichen Nordamerika und seine kulturhistorische Stellung*, ZfE, LXVIII, 1936, pp. 230, 247; Benedict R., *Patterns of culture*, New York, 1946, pp. 68-89). Gli orti degli Indiani Hidatsa sono coltivati da donne (Thurnwald R., *op. cit.*, p. 12). L'Africa meridionale presenta situazioni analoghe.

²⁴ Così presso gli Irochesi, i Khasi dell'Assam (Haeckel Jo., *Zum Problem des Mutterrechtes*, « Paideuma », V, 1954, 7-8, pp. 463-484, 499), i Khasi del Synteng (Frazer J. G., *Atys*, Paris, 1926, pp. 207-208), nelle isole Trobriand in Melanesia (Koch K., *Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea*, ZfE, LXXI, 1939, p. 342), in Micronesia (Tischner H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934, p. 134), presso gli Hidatsa del Sud-America (Kirchoff P., *Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas*, ZfE, LXIII, 1931, p. 153), ecc.

²⁵ Kadlec K., *Rodinný nedil*, pp. 50-51.

²⁶ Efimenko P. S., *Pridanoe po obyčnomu pravu krest'jan Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, T. III, 1873, p. 5.

²⁷ Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadrughe*, I, Zagreb, 1960, pp. 19, 27, 29.

terre che davano in affitto. In Russia la terra comperata col denaro della sposa era chiamata « ženino imenie ». ²⁸ La sposa riceveva una dote di campi arati, di prati, vigne e case nella Stubička Zupa e nello Zagorje croato. A Ljeskovac la sposa poteva avere terre proprie, e proprie mucche e pecore. Col denaro della dote la sposa di Stara Pazva, nel Sirmio, prendeva in affitto terre e ne vendeva i raccolti. La « zadruga » aveva diritto solo alla paglia. ²⁹ In Serbia nessun membro della « zadruga » aveva una proprietà personale, eccetto le donne. La proprietà femminile veniva usata dalla « zadruga », ma considerata di pertinenza della sposa alla quale veniva restituita in caso di partizioni. ³⁰ Nei secoli XIV-XVI nel governatorato di Novgorod si assegnava alla sposa un « selo » o un « polselo ». Il « selo » era un campo arato. L'usanza risale a età novgorodiana. ³¹ In Polonia, presso Płock, la sposa riceveva: « grano, abitazione, e un appezzamento di terra coltivata »; in Galizia « alcuni acri di terra »; presso i Górali di Slesia « un appezzamento di terra e una o due mucche »; in Bulgaria « un pezzo di terra »; presso i Cosacchi del Don « un orto, un oliveto o una vigna, bestiame, casa e denaro »; in Ucraina la terra portata in dote dalla sposa andava a formare la « materizna » o proprietà della madre, separata dalla « didizna » o « bat'kivščina » (terra del marito), e che passava in successione esclusivamente alle figlie. ³²

Il compenso della perdita dell'orto della nubile con l'orto maritale, e poi della terra della dote con denaro o altri beni, ha impedito di scorgere il nesso di continuità della proprietà terriera femminile. Solo restaurando questo nesso e tenendo presente il principio generale dell'antica successione da madre a figlia della « sobina » o del « materinstvo » si può capire e spiegare come presso tutti gli Slavi solo le figlie fossero idonee a succedere

²⁸ Jovičević A., *op. cit.*, p. 37; Šustikov A., *op. cit.*, pp. 47, 59-60.

²⁹ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 84, 108-109, 115.

³⁰ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 316.

³¹ Efimenko P. S., *Pridanoe*, pp. 7, 48, 93, 95. Recensando nel 1899 uno studio dell'Ivanov sul diritto consuetudinario russo del XVII secolo nella Russia settentrionale, il Kisel'ev rileva che l'uso di assegnare terra in dote alle spose è « pressoché del tutto sconosciuto agli odierni contadini della Russia centrale e meridionale » e si lagna che l'autore non specifichi quale porzione tocchi alla sposa, chi gliela assegni e a quale titolo. Vent'anni prima nemmeno lo Jefimenko era in grado di fornire i dati richiesti dal Kisel'ev. Evidentemente gli atti consultati dallo Jefimenko e dall'Ivanov non permettevano che la nuda constatazione dei fatti. « Una soluzione di questo problema — nota ancora il Kisel'ev — porterebbe una nuova corrente non solo nella comprensione della natura giuridica di questo istituto, ma anche di tutta la struttura giuridica della famiglia contadina dell'epoca ». La comparazione con gli Slavi occidentali e meridionali dimostra che i fatti riportati dallo Jefimenko e dall'Ivanov sono reali ed antichi (Ivanov, *Nekotorye dannyya po obyčnomu pravu krest'jan našego Severa v XVII v.*, « Drevnosti », I, Archeogr. komisija imp. Moskov. Archeolog. Obščestva, 1899, in: Kisel'ev I., EO, 11, XLIII, 4, 1899, pp. 74-76). Del resto il Kisel'ev aveva a sua disposizione la ricca letteratura etnografica russa dell'epoca e poteva trovare in Jakuškin, Muchin, Charuzin, Čubinskij, ecc. numerosissimi esempi di proprietà terriera femminile, tanto più frequenti quanto più lontani da quel centro di un patriarcato secondario e spurio che fu il principato di Mosca. In Volinia, per esempio, si assegnava « eccezionalmente » (wyjątkowo) terra alle spose. Ma solo un'accurata e ragionata comparazione può decidere quale uso rappresentasse originariamente la regola e quale l'eccezione (Bobkowski A., *Włościanskie zwyczaje spadkowe na Wołyniu*, « Lud słowiański », T. I, 1929-1930, pp. 213-214).

³² « Zboże, mieszkanie, kawał gruntu pod uprawą » (Chełkowski St., *Mater. do etnogr. ludu z okolic Próżnysza*, « Wiśła », II, 1888, p. 125); « kilka morgów grunta » (Dobrowolski St. J., *Lud brubieszowski*, « Lud », I, 1895, p. 211); « kawałek ziemi » (Malicki L., *Mater. do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947, p. 95); « komad zemlje » (Bogišić B., *Zbornik*, p. 251); « sad, olivad, skotina, chata i den'gi » (Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, p. 225, nota); ecc. È l'esogamia di villaggio, istituita dove il villaggio di emigrati si trovò formato di un solo clan, che ha impedito il trapasso delle terre della dote da un villaggio all'altro o da una comunità all'altra (Jakuškin E., *op. cit.*, III, pp. 388-389; Pachman S. V., *Očerki obyčaeov Smolenskoj gub.*, II, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, pp. 107-108; Vukosavljević Sr. V., *Istorija seljačkog društva*, I, « Srp. Ak. Nauk », Kn. 109, 1953, p. 68).

ai beni materni. Questo tipo di successione unilaterale ed arcaico fornisce la prova sicura e definitiva dell'antica proprietà femminile delle terre coltivate.

Il principio della successione femminile ai beni materni è codificato nello Statuto di Tersatto del 1551, sebbene concerne solo i beni mobili. L'art. 2 stabilisce: « Et se fosse di vestimenti ovvero della dote della madre... et non avesse lasciato a qualcuno, va alle figlie et non alli fratelli ». ³³ A Tersatto nel 1640 i figli ereditavano dal padre e le figlie dalla madre: « La sorella non può esigere dalla parte paterna, ma da quella materna (sestra ne more pretendit od očinstva, pače od materinstva) ». ³⁴ Lo statuto della Poglizza (XV secolo) esclude le figlie dall'eredità paterna e assegna loro il corredo della madre. ³⁵ Nel 1904, nella Poglizza, le figlie nubili ricevevano la loro porzione di eredità sia dalla parte paterna (od očinstva) che da quella materna (od materinstva), ma in passato si usava che le figlie ereditassero tutto dalla madre, vesti, arredamento e terre, senza esigere nulla dalla parte del padre. Solo quando la parte materna era maggiore di quella paterna, i fratelli dividevano alla pari con le sorelle sia la parte paterna che quella materna. ³⁶ Nel Montenegro, presso i Kuči, « dalla madre ereditavano ordinariamente solo le figlie », ³⁷ notizia confermata dal Pavićević per la Katunska Nahija. ³⁸ A Otok, in Slavonia, la madre convertiva in ducati tutti i suoi beni particolari, sia quelli ricevuti in dote che quelli acquisiti dopo il matrimonio, e li trasmetteva in eredità alle figlie. Questi ducati passavano di generazione in generazione, sempre in mani femminili. ³⁹ Ancora tra le due guerre mondiali avveniva nella Posavina che il valore di questi ducati eguagliasse e superasse quello del patrimonio del marito. Nel governatorato di Arcangelo le perle del copricapo delle spose (povjazki) erano stimate da 100 a 300 rubli. ⁴⁰ Nella Skopska Crna Gora i beni materni potevano essere anche immobiliari, cioè costituiti da terre ereditate dalla madre dalla propria famiglia dopo le nozze. Questa circostanza non impediva che le figlie avessero accesso a questi beni: una madre che divorziava dopo avere ereditato terre da suo padre, assegnava queste terre alle figlie. ⁴¹ I figli ricevevano la loro parte dal padre, e sarebbe stato per loro vergognoso esigere qualche cosa da quella della madre. ⁴² Nella Djevdjelija la figlia riceveva dalla madre la propria parte se la madre aveva ereditato da parte paterna. ⁴³ Anche presso i Vasojevići l'« osobac » della sposa poteva essere formato da un immobile, e tuttavia passare in proprietà esclusiva delle figlie. ⁴⁴ Questo tipo di successione era in vigore nel Prigorje croato e nell'isola di Lagosta. ⁴⁵ In Bulgaria, a Elena, in passato (v staro vrěme) ereditavano dalla madre solo le figlie

³³ Barada M., *Starohrvatska seoska zajednica*, Zagreb, 1957, p. 158.

³⁴ Kadlec K., *Rodinný neděl*, p. 46 e note 4 e 6.

³⁵ Grekov B. D., *Polica, opyt izučeniya obščestvennyh otnošenij v Police v XV-XVII vv.*, Moskva, 1951, pp. 224-225.

³⁶ Ivanišević F., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, pp. 205, 303.

³⁷ ...obično nasledjivale od majke same kćeri, Erdeljanović Jo., *Kuči pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 224.

³⁸ ... ona utrošila tek kćerinu prćiju, Pavićević M. M., *Narodni običaji, Katunska Nahija*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 174.

³⁹ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, IV, 1899, p. 55.

⁴⁰ Sumcov N. F., *O svadebných obrjadach, preimuščestvenno russkich*, Char'kov, 1881, p. 74.

⁴¹ ... i daje ženskoj deci, Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, p. 419.

⁴² ... je sramota tražiti, stesso, *op. cit.*, p. 418.

⁴³ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj Kazi*, SeZb, LI, 1927, p. 139.

⁴⁴ Vešović R. V., *op. cit.*, p. 362.

⁴⁵ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 279-280.

(samo dščeritě). Solo più tardi i figli furono ammessi alla successione. L'esclusiva successione delle figlie ai beni materni durò a Plevna fino al 1880 e a Chaskovsko fino al principio del secolo.⁴⁶

In Belorussia tutto il denaro della casa era considerato di spettanza femminile. Si diceva: « den'gi dočkina, a ne syn'ja dolja », « il denaro è parte delle figlie, non dei figli ». ⁴⁷ Questi « den'gi » belorussi corrispondono ai ducati della Slavonia e alle perle del copricapo di Arcangelo. In Grande Russia erano ammesse alla successione materna le figlie maritate, e non i figli, anche quando i beni materni comprendevano, oltre al corredo, terre e fabbricati.⁴⁸ Alle figlie passavano i beni materni anche nel governatorato di Samara.⁴⁹ A Kadnikovo (Vologda) i beni materni passavano in proprietà alla figlia nubile e, se non c'era, alle figlie maritate. I figli non ereditavano dalla madre, a meno che la madre non lo avesse disposto in vita.⁵⁰ Il Muchin rileva il diritto esclusivo delle figlie all'eredità della madre, sia dei beni mobili che degli immobili, in trentasei località dei governatorati di Arcangelo, di Tver', di Voronež, di Poltava, della Podolia, in Ucraina e tra i Cosacchi del Don.⁵¹

In Lituania il popolo distingueva i beni paterni da quelli materni: « i primi andavano agli agnati, i secondi ai cognati. I beni materni erano trasmessi in eredità ordinariamente alle figlie. Si tratta di un principio generale applicato anche ai beni immobiliari, se c'erano ». ⁵²

Nella Polonia sud-occidentale, sulla Raba, i figli ereditavano l'asse paterno e le figlie quello materno. Era raro che una figlia ricevesse più dei suoi fratelli.⁵³ Tra le due guerre, a Sandomierz, era costume che la fattoria ereditata dalla madre (osada po matce) passasse alle figlie, e quella del padre ai figli. Vi erano località in cui, nel caso che vi fosse una sola fattoria, questa passava di preferenza alle figlie. Si notava, cioè, « un'inclinazione verso le figlie » una « tendenza a favorirle ». ⁵⁴

Nel governatorato di Minsk se una madre decedeva senza lasciare prole femminile, i suoi beni dovevano essere restituiti alla di lei famiglia.⁵⁵ Nel governatorato di Arcangelo un padre ricorse al tribunale per ottenere la restituzione del corredo della figlia deceduta senza prole femminile (posle smerti eja ne ostalos' naslednikov ženskogo roda), e il tribunale riconobbe il fondamento del suo diritto.⁵⁶ In Ucraina « la terra ricevuta in dote appartiene esclusivamente alla donna » ⁵⁷ ed è regola generale che i figli non ereditino dalla madre.⁵⁸ La regola è confermata da osservatori stranieri: in Russia i beni di una donna maritata che non lascia

⁴⁶ Bobčev S. S., *Sbornik na bŕlgariskitě juridičeski običaj*, Sofija, 1902, p. 127.

⁴⁷ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnografičeskij Sbornik*, ZGO OE, XXIII, Č. II, 1894, p. 374.

⁴⁸ Jakuškin E., *op. cit.*, II, pp. 192, 209, 291.

⁴⁹ Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskogo byta Samarskogo uezda*, EO, XXIV, 1, 1895, pp. 3-4.

⁵⁰ Sustikov A., *Pravo semejnoe i ličnoj sobstvennosti sredi krest'jan Kadnikovskogo uezda*, « Živst. », XVIII, 1909, p. 60.

⁵¹ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, pp. 13, 100 nota 3, 117 nota 3, 118.

⁵² Witort Jan, *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, 1897, pp. 309-310.

⁵³ Świętek Jan, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater. I, 1896, p. 350.

⁵⁴ ... tendencja do przekazywania córkom majątku po matce... dążenie do faworyzowania córek, Jaskłowski W., *Sprawa dziedziczenia wiejskich w wojew. kieleckim*, in: *Zwyczaje spadkowe włościan w Polsce*, a cura di Gorski Jo., Cz. III, Warszawa, 1929, pp. 93, 94, 105.

⁵⁵ Dvornar-Zapoľskij M., *Očerki semejstvennogo obyčnogo prava krest'jan Minskoj gubernii*, EO, XXXII, 1 e 2, 1897, p. 12.

⁵⁶ Efimenko P. S., *Pridanoe*, p. 72.

⁵⁷ Cubinskij P. P., *op. cit.*, ZGO OE, II, 1869, p. 691, e Muchin V. F., *op. cit.*, p. 89, nota.

⁵⁸ Jakuškin E., *op. cit.*, T. II, p. 209.

discendenti femminili, passano alle di lei sorelle.⁵⁹ Secondo il rev. A. Borisovskij in cinque « volosti » del governatorato di Nižnij-Novgorod, se una madre muore senza lasciare figli, i suoi beni vanno restituiti al « rod » dal quale essa proviene.⁶⁰ La restituzione del corredo alla famiglia della madre, in assenza di prole è provato dalla « Psovskaja sudnaja gramota »⁶¹ ed è principio riconosciuto dal diritto consuetudinario serbo.⁶² Questa restituzione che avveniva anche in Bulgaria, dimostra che la proprietà uxoria o materna non era un « peculium » nel senso del diritto romano, ma un'autentica proprietà personale, separata da quella maritale.⁶³

La perdita del privilegio femminile ai beni materni fu graduale. Per impedire che i beni materni uscissero dalla famiglia, si cominciò ad ammettere alla loro successione anche i figli, quando non vi erano figlie,⁶⁴ e abbiamo veduto come nella Poglizza, quando i beni materni erano superiori a quelli paterni, fratelli e sorelle si dividevano alla pari i beni del padre e della madre. Così nell'Isola di Lesina (Lastovo): il corredo (robo) di una madre spettava solo alle figlie, ma la dote (prćija), che consisteva di solito in appezzamenti di terra, « passava sia alle figlie che ai figli ». ⁶⁵ In tale senso vanno intesi anche i casi del governatorato di Nižnij-Novgorod riferiti dal Borisovskij: i beni di una madre passavano alle figlie e, se non vi erano figlie, ai figli. Se poi anche questi mancavano, bisognava restituirli alla parentela della defunta.

In sostanza, si comincia con l'ammettere anche i figli alla successione ai beni materni, dapprima in mancanza di sorelle, poi alla pari con esse,⁶⁶ per finire con l'indurre le figlie a rinunciare del tutto all'eredità materna in favore dei fratelli: nella Riječka Nahija, alla morte della madre, le figlie avevano sul « materinstvo » lo stesso diritto dei fratelli, ma « per evitare litigi, per non rendersi odiose e per non perdere il "rod" e la stima, vi rinunciavano ». ⁶⁷ Così, mentre nella Skopska Crna Gora era « vergogna » per i figli chiedere di partecipare alla divisione dei beni materni, nella Riječka Nahija diviene vergogna per le figlie esigere l'osservanza di questo diritto. In Russia il caso era eccezionale: che le figlie venissero escluse dall'eredità materna, era un fatto talmente raro da apparire senza significato.⁶⁸ Ma a Ruščuk, in Bulgaria, era costume che le sorelle rinunciassero alla loro parte di eredità in favore dei fratelli.⁶⁹ Presso i Vasojevići se un padre lasciava come erede una figlia unica, essa passava l'eredità agli zii (stričevima), « i quali le davano qualche cosa ». ⁷⁰ Sebbene si tratti in questo caso di beni paterni ereditati da una figlia senza fratelli, è significativo

⁵⁹ Chasle P., *La famille paysanne russe d'après le droit coutumier*, « Revue des études slaves », I, 1921, p. 252, nota 1.

⁶⁰ Muchin V. F., *op. cit.*, p. 113, nota.

⁶¹ Matveev P. A., *Očerki narodnago jurid. byta Samarskoj gubernii*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878, pp. 26, 32.

⁶² « Babovina... vraća se onoj grani od kuda je i potekla », Culinović F., *Narodno pravo*, Beograd, 1938, p. 457.

⁶³ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvRW, XXXII, 1915, pp. 80-81.

⁶⁴ Dobrotvorskij I., *Krest'janskije obyčaji v vostočnoj časti Vladimirskoj gubernii*, « Juridičeskij Vestnik », 1888, 3-7, in: Jakuškin E., *op. cit.*, T. III, 1896, p. 218.

⁶⁵ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 279-280.

⁶⁶ Vladimirskij-Budanov M. F., *op. cit.*, p. 486; N., *Narodnye jurid. obyčaji, po ukazanim sudebnoj praktiki*, ZGO OE, T. XVIII, 1900, p. 310; Efimenko P. S., *Nasledovanie zjat'ev priemyšej po obyčajam Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 206; ecc.

⁶⁷ Jovičević A., *Porodica privatno pravo u Riječkoj Nahiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913, p. 175.

⁶⁸ Muchin V. F., *op. cit.*, p. 117, nota 3.

⁶⁹ Barbar L., *op. cit.*, ZfvRW, XXXVII, 1918, p. 461.

⁷⁰ ... koji joj dadu nešto, Lalević B. i Protić J., *Vasojevići u crnogorskoj granici*, SeZb, V, 2, 1903, p. 558.

che gli zii della erede non possano riceverli che dalle di lei mani, e dietro un compenso, sia pure simbolico. Ma l'erede non può rifiutarsi di cederli. In Bosnia le nubili avevano i medesimi diritti di successione degli uomini, ma « era raro che ne chiedessero l'osservanza e vi rinunciavano in favore dei fratelli ». ⁷¹ La donna si avvia così a essere diseredata da ambedue le parti, da quella paterna e da quella materna. ⁷² Presso gli Zupčani si arrivò al punto di considerare vergognoso sposare una ragazza con dote; una tale ragazza doveva sposarsi fuori della tribù. ⁷³ Vi erano località in Bulgaria in cui si derideva la dote e si sosteneva che portasse sfortuna, ⁷⁴ e in tutta la Slavia meridionale il celibe che entrava nella famiglia della moglie (domazet) veniva disprezzato, mentre in Polonia non si nutrono mai pregiudizi contro di lui.

La separazione dei beni uxori da quelli maritali, finì per apportare qua e là nella famiglia una divisione per sesso di sfere d'influenza, una materna e una paterna: la madre cura le figlie, il padre i figli. A Otok (Slavonia) il padre soleva dire: « il figlio è mio, la figlia è forestiera », ⁷⁵ alludendo al fatto che la figlia sarebbe entrata col matrimonio in un'altra famiglia. Ma la madre non divideva i sentimenti del marito e non faceva mistero della sua preferenza per la prole femminile. La madre era, in generale, più obbedita e rispettata del padre e veniva aiutata dalle figlie nei lavori femminili anche dopo che le figlie si erano maritate. ⁷⁶

Questa inclinazione degli affetti materni verso le figlie fu rilevata nella Poglizza, ⁷⁷ nel Prigorje croato, ⁷⁸ in Polonia, ⁷⁹ in Ucraina nord-orientale ⁸⁰ e nella stessa Russia. ⁸¹ « Tu bada ai ragazzi e non mettere il naso nelle cose delle ragazze! » intimava in Polonia la moglie al marito. ⁸² In Russia la madre provvedeva alla dote delle figlie con mezzi propri, senza chiedere nulla alla famiglia. All'atto del matrimonio riceveva dai generi una « kladka » di 20-30 rubli coi quali acquistava il corredo delle figlie. ⁸³ Nei governatorati di Vladimir e di Char'kov questa « kladka » poteva ammontare a 100 rubli ed era in uso dove mancava

⁷¹ Pavković N. F., *Društvene i običajno-pravne ustanove*, GzMS, NS, XVII, 1962, p. 133.

⁷² In questa vicenda hanno parte sia la volontà di usurpazione dei maschi che l'arretratezza delle sorelle. La debolezza delle sorelle ha ragioni sociali profonde: continuando le donne a dipendere dal « rod » di provenienza anche dopo le nozze, si troverebbero alla mercé delle famiglie dei mariti senza la protezione dei fratelli. Il danno della perdita dell'eredità materna era minore di quello della perdita del « rod ». Secondo l'albanologo Nopcsa, sono slave in Albania le istituzioni familiari e gentilizie, le norme successorie, il minorasco e il matrimonio per servizio. È all'influsso islamico che il Nopcsa attribuisce l'inedoneità delle donne a ereditare beni immobili, come è avvenuto nel Caucaso dove, nelle regioni influenzate dall'Islam (Daghestan) decadono i diritti femminili, mentre si conservano in altre nazioni agrarie, come gli Svaneti e gli Abchazi (Nopcsa F., *Die Herkunft des nordalbanischen Gewohnheitsrechtes der Kanun Lek Dukadžinit*, ZfvWR, XL, 1923, pp. 372-373, 326).

⁷³ Jovičević A., *Crnogorsko Primorje i Krajina*, SeZb, XXIII, 1922, p. 162.

⁷⁴ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXIX, 1913, pp. 140-141.

⁷⁵ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 342.

⁷⁶ Stesso, *op. cit.*, p. 349.

⁷⁷ Ivanišević Fr., *Poljica*, p. 238, nota 2.

⁷⁸ Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XII, 1907, pp. 226-227.

⁷⁹ Nakonieczny I., *Pojęcia prawne ludu*, « Wisła », XVIII, 1904, pp. 127-129.

⁸⁰ Kosič M. N., *Litviny-Belorusi Černigovskoj gubernij, ich byt i pesni*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 233.

⁸¹ Semenova Tjan-Šanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan odnoj iz černozemnych gubernij*, ZGO OE, XXXIX, 1914, pp. 7-8.

⁸² Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880-1914*, PME, X, 2, 1957, p. 144; Gajkowska O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VII, 1948-1949, p. 43.

⁸³ N., *Narodnye juridičeskie obyčaj po ukazanijam sudebnoj praktike*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, pp. 322-323.

il costume della dote.⁸⁴ Nel governatorato di Kursk la dote delle figlie era costituita coi beni della madre, non con quelli della famiglia.⁸⁵ In certe località del governatorato di Smolensk la madre cercava marito alle figlie e il padre moglie ai figli, particolare tanto più notevole in quanto spesso la ricerca aveva luogo all'insaputa degli interessati.⁸⁶

Sulla Raba, se i genitori erano di religione diversa, le figlie seguivano la confessione della madre e i figli quella del padre. In caso di separazione dei coniugi, le figlie andavano con la madre e i figli col padre.⁸⁷ In Polonia i debiti della moglie non erano riconosciuti dal marito e, in caso di adozione, i figli erano adottati dal padre, e le figlie dalla madre, senza distinzione di grandi e piccoli.⁸⁸ La partizione della prole per sessi in caso di divorzio era usuale anche in Bulgaria,⁸⁹ in Dalmazia,⁹⁰ nella Skopska Crna Gora⁹¹ e nella stessa Russia.⁹² Nella Poglizza avveniva che dei coniugi anziani privi di prole adottassero dei figli scegliendoli nel proprio parentado: i figli adottivi maschi erano scelti nel parentado del marito, le femmine nel parentado della moglie.⁹³ Nella Djevdjelija una vedova con figli e figlie che scegliesse di ritornare nella famiglia dei suoi genitori, conduceva con sé le figlie alle quali spettava un quarto dei beni paterni.⁹⁴ La vedova conduceva con sé le figlie anche in Bosnia, sebbene la « zadruga » si riservasse il diritto di richiamarle quando fossero divenute adulte.⁹⁵

Non si tratta solo di inclinazioni affettive e di separazione economica, ma di un diverso stato civile della prole, a seconda del sesso, sebbene questa diversità non si manifesti che in condizioni e circostanze particolari. In una famiglia patrilocale, la parte materna e femminile si chiudeva in una gestione separata, pronta, al caso, a condurre una vita indipendente.⁹⁶

Tra il 1880 e il 1914 vi erano villaggi nei dintorni di Cracovia in cui si usava dare terra in dote alle figlie e talora, per non perdere la terra, si prendeva il genero in casa. « Nel dare le figlie a marito, aveva peso decisivo il parere del padre o quello della madre, a

⁸⁴ Muchin V. F., *op. cit.*, pp. 136, 292.

⁸⁵ Jakuškin E., *op. cit.*, III, p. 355; Muchin V. F., *op. cit.*, p. 217.

⁸⁶ Pachman S. V., *Očerki narodnych juridičeskich obyčaev Smolenskoj gubernii*, II, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 53.

⁸⁷ Świętek Jan, *op. cit.*, pp. 283, 313, 327.

⁸⁸ Nakoniczny I., *Pojęcia prawne ludu*, « Wiśła », XVIII, 1904, pp. 127, 128.

⁸⁹ Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 137; stesso, *Zbornik*, p. 137; Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXIX, 1913, pp. 141-142.

⁹⁰ Ardalić Vl., *Obitelj u Bukovici*, ZbNž, XI, 1906, p. 193.

⁹¹ Petrović A., *op. cit.*, SeZb, VII, 1907, p. 419.

⁹² Solov'ev E. T., *Očerki semejnago prava russkich krest'jan Mamadyskago uezda*, « Kazanskija gubern. Vedomosti », 1878, pp. 54-55, in: Jakuškin E., *op. cit.*, T. II, pp. 148-149.

⁹³ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 301.

⁹⁴ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjeljskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 271.

⁹⁵ Pavković N. F., *op. cit.*, p. 132.

⁹⁶ La partizione dei figli per sesso in caso di divorzio è praticata dai Lapponi di Russia (Efimenko A. Ja., *Juridičeskie obyčaji Loparej, Korelov i Samoedov Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878, p. 28), dagli Huroini dell'America settentrionale (Lafitau P., *op. cit.*, T. I, p. 589) e nel Bengala (Kohler J., *Ueber die Gewohnheitsrechte von Bengalen*, ZfvWR, IX, 1891, p. 327). Presso gli Ainu le piccole famiglie si raggruppano in un'unità detta « kotan »: i figli appartengono al « kotan » del padre, le figlie al « kotan » della madre (Oka Masao, *Das Verwandtschaftssystem der Ainu*, « Actes du IV-e Congrès intern. des sciences anthr. et ethnol. », « Ethnologica », I, Wien, 1955, p. 208). Presso i Kai della Nuova Guinea, in caso di morte della madre, le figlie passano al clan materno, i figli a quello paterno (Koch N., *Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea*, ZfE, LXXI, 1939, p. 334). La medesima vicenda si verifica presso i Limbu dell'Himalaya, ad Halmahera, Ceram, Timorlaut e tra i Batachi di Sumatra (Schmidt W. und Koppers W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, p. 286; Frazer J. G., *Totemism and Exogamy*, London, IV, 1910, p. 243 ss.).

seconda di chi dotava le figlie coi propri beni. I casi in cui le figlie ricevevano la dote dal padre erano eccezionali». ⁹⁷ In tal modo, in una famiglia costituita in nozze patrilocali a filiazione paterna, la madre fa gruppo con le figlie, separandosi dal gruppo maschile, formato dal marito e dai figli, e dando origine a una sezione materna dentro la cornice di una famiglia paterna.

La separazione dei beni tra coniugi e il doppio ordine di successione per sessi sono istituzioni slavo-comuni, sebbene questa duplicità non compaia nella legislazione scritta. Nel 1840 il Boué descriveva questo regime con le seguenti parole: « Dans le Montenegro la propriété territoriale d'un chef de famille est attribuée en parties égales entre ses fils et entre ses filles s'il n'y a pas de fils; mais au contraire, les filles ne paraissent pas participer à cette espèce d'héritage quand il y a de fils. Si la propriété vient de la mère, c'est tout le contraire, à moins qu'elle n'en ait disposé autrement pendant sa vie ». ⁹⁸ In origine dunque, anziché sfavorita la donna era avvantaggiata nelle successioni: accedeva all'eredità paterna in mancanza di fratelli, e succedeva in ogni caso a quella materna, dalla quale invece i fratelli restavano sempre esclusi, perché, in mancanza di discendenti femminili, questa proprietà andava restituita alla famiglia della defunta.

Eccetto che in rari casi di estrema necessità, sui quali deliberava la comunità o la pubblica opinione, una proprietà immobiliare ereditata non poteva essere alienata. È questo un principio generale al quale tutti gli agricoltori slavi rimasero fedeli fino al secolo scorso. Se fosse stata posta in vendita, non avrebbe trovato acquirenti o il contratto sarebbe incorso in dichiarazione di nullità. In Cina un acquirente di terre (quando lo Stato ne permise il mercato) non poteva mai credere di avere soppiantato per sempre l'antico proprietario, perché la morale non ammetteva che potessero essere rotti i legami che univano gli uomini al suolo. ⁹⁹

Da qualunque parte la nubile ricevesse terre in eredità, questa proprietà la costringeva a nozze matrilocali. Secondo il Chiudina, « non essendo alla morte del padre maritata la figlia, ella può prendere marito da un'altra fratellanza, che viene ad abitare nella casa di lei e che si chiama "domazet". In tal caso, la figlia ha diritti sulla casa, sugli orti e sulle armi, poiché suo marito si considera membro di tale fratellanza ». ¹⁰⁰

Non tutte le tribù montenegrine consentivano in questo caso nozze matrilocali, ma dove esse si producevano, comportavano filiazione materna: il celibe che entra nella famiglia della moglie, viene invitato a prendere il nome di lei. Anche se rifiuta, non può impedire di essere chiamato col nome della moglie e, in ogni caso, con tale nome saranno designati i di lui figli, senza incontrare opposizione da parte sua. ¹⁰¹ Il Lovretić che, come parroco, aveva pratica di registrazione di atti civili, riferisce che in Slavonia « prima avveniva che quando qualcuno sposava in casa della moglie, prendeva il nome della moglie, ma oggi non è più così; oggi la donna cambia nome e l'uomo conserva quello di prima; così prima i figli si chiamavano col nome materno, oggi si chiamano con quello paterno ». ¹⁰² La filiazione materna ha preso fine con l'adozione del codice civile austriaco. Anche nella Poglizza i figli del « domazet »

⁹⁷ Trawińska-Kwaśniewska M., *op. cit.*, pp. 176-189.

⁹⁸ Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, III, p. 361.

⁹⁹ Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, pp. 185-186.

¹⁰⁰ Chiudina G., *Storia del Montenegro-Crnagora dai tempi più antichi fino ai nostri*, Spalato, 1882, p. 175.

¹⁰¹ Bogišić B., *Zbornik*, pp. 19, 275-276, 282-283; Kadlec K., *Rodinný nedil*, pp. 15, 18, 64, 170 ss.; Pavlović Jo., *Život i običaji nar. u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 83.

¹⁰² Lovretić J., *Otok*, ZbNž, IV, 1899, p. 68.

venivano iscritti in quegli anni col nome del marito, ma i vicini li chiamavano con quello della madre, cosa che non riusciva gradita né a loro, né al loro padre perché « è vergognoso prendere nome dal grembiule ». ¹⁰³

In Bulgaria il marito in sede matrilocale viene chiamato con un nomignolo formato su quello della moglie: Ivan Penin, marito di Pena, Stojkin, marito di Stojka, ecc. I figli prendono nome dalla madre. ¹⁰⁴

Nel governatorato di Samara il genero domestico (zjat'-vlazen') prendeva il nome della famiglia in cui entrava. ¹⁰⁵ Avveniva anche che un tale marito avesse due nomi, di cui il primo era quello della moglie, ¹⁰⁶ o che il suocero tentasse di ingannare il pope iscrivendo i nipoti a nome proprio anziché a quello del genero. ¹⁰⁷ In passato in Belorussia il genero domestico prendeva il nome del suocero ¹⁰⁸ o un nomignolo formato sul nome della moglie. ¹⁰⁹ Nel governatorato di Samara avveniva che un marito matrilocale prendesse nome dalla moglie solo se proveniva da un altro villaggio; vi sono famiglie chiamate con soprannomi femminili. ¹¹⁰

Dal passo del Chiudina si desume (ed è cosa generale e intuitiva) che nelle nozze matrilocali la proprietà è femminile e materna. Secondo le norme che regolano, anche presso gli Slavi, la proprietà materna, tale proprietà dovrebbe essere trasmessa in successione solo alle figlie, le quali, a loro volta, dovrebbero contrarre nozze matrilocali. In realtà questo oggi non avviene più. Se una donna maritata in sede matrilocale su beni paterni ha dei figli, questi vengono ammessi alla pari delle figlie alla successione dei beni materni, i quali si trasformano così (almeno in parte) in beni maschili e collettivi della famiglia. Il matriarcato avrà durato solo una generazione. ¹¹¹

Ma che in un'epoca non lontana il matriarcato, una volta installato in nozze matrilocali, tendesse a perpetuarsi in una catena di discendenti femminili, è dimostrato dalle usanze di Jedlnia, nel cuore della Polonia propria, presso Radom. A Jedlnia la proprietà paterna era detta « ojczyzna » e quella materna « babizna » o « dziadowizna ». Un giovane che si ammogliava in una « babizna » entrando nella famiglia della moglie, se rimaneva vedovo senza prole o con sole figlie, non riceveva nulla del patrimonio della moglie: nel primo caso i beni passavano ai parenti della moglie, nel secondo toccavano alle figlie. Solo se un tale marito aveva avuto dei figli, i beni della moglie « passavano dalla sua parte maschile (na jego plemie męskie) ». Se aveva avuto figlie e figli, erano le figlie che avevano la precedenza nella successione, a meno che non vi rinunciassero. In caso di litigi, i giudici davano causa vinta alle figlie, costringendo i figli a cercarsi altrove una sistemazione. Le figlie si dividevano tra loro l'intera « babizna » e i figli procuravano di entrare come generi in un'altra « babizna »,

¹⁰³ « Po pregljači », Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, IX, 1904, p. 300, nota 1.

¹⁰⁴ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 80.

¹⁰⁵ Matveev P. A., *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁶ « Dvuprožičnyj », « dvuprožvanec », Daľ, *Lex*.

¹⁰⁷ *Donskija Eparch. Vedomosti*, EO, 2, 1889, Bibl. p. 201.

¹⁰⁸ Brandt A. F., *Juridičeskie obyčai u krest'jan Mogilevskej gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 123.

¹⁰⁹ Gukovski, *Wesele Białorusinów litewskich, Pamiątna książka Kowenskiej gubernii*, « Wiśła », XI, 1897, p. 391.

¹¹⁰ Vsevoložskaja E., *Očerki, krest'janskogo byta Samarskago uezda*, EO, XXIV, 1, 1895, p. 5.

¹¹¹ In Belorussia se un padre muore senza figli, ma lascia più figlie, è la maggiore di queste figlie che prende il marito in casa, facendogli obbligo di mantenere le sorelle e di dar loro marito (Pachman S. V., *Očerki narodnych juridičeskich obyčaeu Smolenskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 107). Le figlie cadette passano dunque a nozze patrilocali.

o si ritiravano in un orto ceduto loro dalle sorelle dove si sforzavano di fabbricarsi una casa, oppure andavano nel bosco a bonificare nuove terre.¹¹²

In Grande-Russia e in Ucraina la sorte del genero domestico era la medesima che in Polonia: egli poteva entrare in possesso della proprietà della moglie solo per tramite dei figli maschi.¹¹³

Proprietà terriera femminile, nozze matrilocali, filiazione uterina e successione femminile ai beni materni, costituiscono pieno e classico matriarcato. Così, ancora nel secolo scorso la separazione dei beni tra coniugi e la composizione per sesso della prole, potevano suscitare presso gli Slavi istituti matriarcali in tutto analoghi a quelli dei Cantabri di Strabone o dei Garo dell'Assam.

È vero che le quattro condizioni richieste per la costituzione matriarcale si trovano raramente riunite presso gli Slavi. Nel caso dell'orfana montenegrina del Chiudina, per esempio, manca la successione esclusiva delle figlie ai beni materni, e in quello di Jedlnia manca la filiazione uterina. Ma queste lacune sono in parte dovute all'imperfetta osservazione degli etnografi. È certo che, nel caso di nozze matrilocali, la filiazione in Montenegro era materna, sebbene il Chiudina non ne faccia parola, come è certo che la filiazione paterna di Jedlnia era un'etichetta esterna che non aveva la forza di modificare la destinazione femminile del patrimonio materno. Ancora quarant'anni fa in certe località della Polonia propria si osservava il costume di dare la precedenza alle figlie sui figli nell'assegnare l'eredità della fattoria: « przyznawanie natomiast pierwszeństwa do otrzymania spadkowych osad córkom przed synami w Stopnyckim ». ¹¹⁴

Occorre anche tener presente che tutti i dati qui presentati sono stati raccolti nel secolo scorso. In un'epoca più antica l'istituto doveva avere contorni più precisi e più stabili. Se ripensiamo ai costumi della raccolta, alla zappa femminile, al privilegio femminile dell'orto

¹¹² Kolberg O., *Radomskie*, Kraków, 1887-1888, pp. 243-244. Il Kolberg desume la notizia da: Wojcicki, *Starożytności*, I, 233, 244. È notevole che a Jedlnia la proprietà materna si chiamasse indifferentemente « babizna » e « dziadowizna », da « baba » (donna, moglie, nonna) e da « dziad ». Quest'ultimo termine significa oggi nonno o avo, ma in origine doveva indicare un parente della madre, altrimenti non si spiega la sinonimia con « babizna ». È probabile che « dziadowizna » designasse in origine la proprietà del fratello della madre, come la « ujčevina » serba (terra avunculi, Vuk, Lex.). Il nome di « dziadowizna » è slavo-comune (russo « dedina », ant. pol. « dziedzina », ceco « dědina »), dovunque inteso oggi come proprietà dell'avo, in origine forse dello zio materno (Meriggi B., *Su alcuni termini di parentela slavi. Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver*, Firenze, 1962, pp. 10-14).

È indubbiamente di un regime matriarcale come quello di Jedlnia che hanno avuto notizia due viaggiatori arabi del XII e XIII secolo. Secondo Abū Hāmida al-Andaluzī, presso gli Slavi, « se a un tale nasce un figlio, egli ne ha cura fin che cresce. Appena diviene adulto, gli consegna l'arco e le frecce dicendogli: "Va' e provvedi a te stesso". Lo caccia in tal modo di casa e lo considera come estraneo e forestiero ». La notizia risale al XIII secolo e riguarda gli Slavi orientali. Un viaggiatore più antico, al-Marvazī, del XII secolo, specifica che tale sorte è riservata ai figli perché considerati inidonei a succedere al patrimonio paterno: « Se muore un marito lasciando figli e figlie, egli lascia il patrimonio alle figlie e dà ai figli solo la spada dicendo: Vostro padre si è acquistato il patrimonio con l'aiuto della spada; imitatelo e seguite il suo esempio nella stessa maniera » (Lewicki T., *Ze studiów nad źródłami arabskimi*, « Slavia antiqua », III, 1951-1952, pp. 136-138). La scure che il genero domestico porta con sé nella famiglia della moglie (Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, p. 122), analogamente alla zappa che la sposa porta in casa del marito, diviene in questi testi una poetica spada, e il figlio, cacciato di casa, una specie di cadetto e di cavaliere errante delle società feudali. Ma in sostanza, la vicenda descritta dai viaggiatori arabi non ha proprio nulla di fantastico: se il patrimonio nel quale i figli sono nati era di pertinenza materna (se le nozze, cioè, erano in quell'epoca frequentemente matrilocali), la sorte di quei figli era esattamente quella riferita in questi testi.

¹¹³ Efimenko P. S., *Nasledovanie zjat'ev-priemyšej po obyčajam Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 207; Jakuškin E., *op. cit.*, T. II, p. 192.

¹¹⁴ Jaskłowski W., *Sprawa dziedziczenia wiejskich w województwie kieleckim*, in: Górski Jo., *Zwyczaj spadkowe włościan w Polsce*, Cz. III, Warszawa, 1929, p. 105.

domestico, alla frequenza delle nozze matrilocali e al diritto esclusivo delle figlie a succedere ai beni materni, non appare dubbio che un'antica agricoltura femminile e un istituto di paleomatriarcato si sono trovati alle origini della civiltà slava e ne hanno condizionato l'evoluzione.

Nell'XI secolo la Russkaja Pravda non parla di successione femminile ai beni materni, i quali del resto, in questo documento, potevano trarre origine solo da donazioni fatte a titolo personale dai mariti alle vedove. Per le successioni il legislatore stabilisce due regole: se muore un contadino (*smerd*) senza discendenti maschili, la proprietà passa al principe, salvo un compenso alle figlie (*čast'*), di cui non si specifica né la natura, né l'ammontare; se invece muore un nobile (*bojar*) nelle medesime condizioni, le figlie accedono alla successione paterna in luogo dei figli.¹¹⁵

Le disposizioni della Russkaja Pravda non sono ispirate a criteri di giustizia, e solo in parte all'osservanza della tradizione, poiché plebei e nobili sono trattati in modo diverso e le figlie dei primi, escluse in ogni caso dalla successione ai beni paterni, sono svantaggiate ancora più che nel diritto consuetudinario. I moventi del principe sono di classe e statali. L'apparente patriarcato della Russkaja Pravda non è diverso da quello parziale e spurio della Polonia, descritto dalla *Trawińska-Kwaśniewska*: si tratta di un regime maschile e paterno, opposto e separato da quello femminile e materno.

Nel caso polacco, non possiamo chiamare « patriarcali » le disposizioni prese per suo conto dal padre a favore esclusivo dei figli, poiché non si è mai visto patriarcato che distingua la prole per sessi e rinunci a curare le sorti delle figlie. Un « patriarcato » che abdica a questa parte dei suoi diritti non è mai esistito in nessuna regione della terra. Si tratta, evidentemente, di un regime maschile analogo e simmetrico a quello femminile: poiché l'antico ordine matriarcale (di *Jedlnia*) avrebbe ignorato i figli maschi e li avrebbe espulsi dalla famiglia senza mezzi, il padre si preoccupa di assicurare loro una sorte non peggiore di quella fatta dalla moglie alle figlie. A tale scopo, accanto all'antica proprietà femminile, ne fu costituita una collettiva maschile e un patriarcato slavo zoppicante si sviluppò come contromisura all'unilateralità dell'antico matriarcato.

Le disposizioni antifemminili della Russkaja Pravda sono espressione di questo patriarcato. Il legislatore russo infatti non doveva ignorare che nel caso di successione femminile ai beni paterni per mancanza di prole maschile, si producevano nozze matrilocali a filiazione materna, evento inammissibile in una società patriarcale. Il legislatore, pago di averlo impedito a proprio profitto nelle famiglie plebee, lo tollera nelle famiglie nobili al fine di assicurare continuità alle stirpi *bojare* prive di discendenti maschili.

La Russkaja Pravda avrebbe introdotto una vera rivoluzione patriarcale nel diritto popolare slavo se, escluse le figlie dalla successione paterna, vi avesse ammesso i collaterali maschili, fratelli e nipoti del defunto. Ma questo la Russkaja Pravda non fa ed è impossibile scorgere un tale proposito nel suo dispositivo.

¹¹⁵ Karskij E. F., *Russkaja Pravda po drevnejšemu spisku*, Leningrad, 1930, 630-650, pp. 45-46; Grekov B. D., *Pravda Russkaja*, Moskva, I, 1940, pp. 114, 128, ecc.

Capitolo sesto

IL MIGLIO E IL FRUMENTO

Nel VI secolo, con le prime notizie sul nuovo popolo penetrato nelle terre dell'impero (Antai e Sklauenoi o Sklaboi), gli scrittori bizantini ci danno informazioni sull'agricoltura e l'alimentazione degli Slavi. Secondo la Tattica di Leone, gli Slavi « usavano come alimento il miglio », e Maurizio Stratego nomina tra i loro raccolti più abbondanti due qualità di miglio: il *κέγκρος* (*Panicum miliaceum* L.) e l' *ἔλυμος* (*Panicum italicum* L.).¹

Quattro secoli dopo un viaggiatore arabo racconta che « il paese degli Slavi è boscoso », che « gli Slavi vi hanno preso dimora » e che « seminano soprattutto miglio ». Egli ci tramanda l'unica preghiera slava di età pagana con la quale gli Slavi ringraziavano Iddio del raccolto del miglio.²

Secondo l'anonimo Geografo Persiano « gli Slavi vivono nei boschi e non hanno campi se non di miglio ». ³ Ibrāhīm ibn-Ja'kūb specifica che gli Slavi « seminano in due stagioni, in estate e in primavera, e fanno due raccolti. E la maggior parte dei loro raccolti è di miglio ». ⁴ Un altro viaggiatore arabo del X secolo, Ibn-Dasta, constata che gli Slavi di Kujab (Kiev) « abitano nei boschi, non hanno né vigne, né campi arati... e seminano soprattutto miglio ». ⁵

I ritrovamenti archeologici di cereali negli strati dal VII al XII secolo di antichi abitati slavi, confermano le notizie degli storici greci e arabi: nei « grody » o fortificazioni polacche il « *Panicum miliaceum* » è il più abbondantemente rappresentato; a Gniezno è stato rinvenuto in tutti gli strati, dall'VIII secolo fino alla fine dell'XI. Numerosi sono i ritrovamenti di miglio anche a Santok, a Opole e a Poznań. ⁶ A Santok e a Danzica fu trovato solo miglio. ⁷ Ricerche ulteriori hanno portato alla scoperta di frumento anche a Danzica, sebbene il miglio abbia continuato a prevalere sugli altri cereali. ⁸ Verso la metà del X secolo la popolazione del

¹ Testi in Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1912, I, 1, pp. 25, 28.

² Nel testo del Meyer: « Wenn die Tage der Ernte gekommen sind, dann nehmen sie von den Hirsekörnern (einige) auf die Schaufel, erheben sie zum Himmel und sagen: – O mein Herr, Du bist derjenige der uns ernährt: so vollende es (Deine Güte) gegen uns! » (*Ibn Rusta*, in: Meyer C. H., *Fontes historiae religionis slavicae*, Berlino, 1931, p. 93).

³ Niederle L., *Slov. Starožitnosti*, II, 1, p. 94, nota 6.

⁴ Niederle L., *op. cit.*, III, 1, pp. 31, nota 2 e 92, nota 5.

⁵ Nella traduzione di A. Ja. Garkavi: « в лесач они живут. Они не имеют ни виноградников, ни пашен... Бolee vsego sejat oni proso » (Garkavi A. Ja., *Skazanija musul'manskich pisatelej o Slavjanach i russkich*, pp. 264, 207, in: Pokrovskij M. N., *Russkaja istorija s drevnejšich vremen*, Moskva, s.d., T. I, 1, p. 49).

⁶ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 32.

⁷ Kostrzewski Jo., *op. cit.*, p. 78; Gieysztor A., *Badania nad polskim wczesnym średniowieczem w roku 1951*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952, p. 311.

⁸ Jażdżewski K. i Chmielewski W., *Gdańsk wczesnośredniowieczny w świetle badań wykopaliskowych z lat 1948-1949*, « Studia wczesnośredniowieczne », I, 1957, p. 78.

suburbio di Gniezno consumava soprattutto miglio. In ordine di importanza vengono in seguito la segala e, per ultimo, il frumento. Il miglio, del resto, dominava dovunque in quell'epoca. Il consumo ne era « quasi esclusivo ».⁹

Nel « gorodišče » belorusso di Bancero, presso Minsk, a parte pochi chicchi di « *Triticum vulgare* », non si trovò che miglio.¹⁰ Gli scavi dell'antica Rjazan' hanno dato quattro ritrovamenti di miglio, tre di segala e due di frumento.¹¹

Nello strato del X secolo di Staraja Ladoga fu rinvenuto miglio sotto ogni forma, in grano, in paglia e in pula, ma non la più piccola traccia di frumento.¹² Questa situazione del miglio a Staraja Ladoga (*Panicum miliaceum effusum*) risale all'VIII-IX secolo e si conservò fino al XII secolo.¹³ È solo a partire dal X-XI secolo che compare la segala la quale sale gradatamente a occupare il primo posto dei cereali, sostituendosi al miglio.¹⁴ In età più recente sarà il mais che nella Slavia meridionale, in Galizia e in Ucraina andrà a prendere il posto del miglio, specialmente per la preparazione delle pappe. Ma nonostante questa sostituzione, il miglio resta ancora ai nostri giorni un cereale importante nell'agricoltura degli Slavi. Secondo le statistiche del 1914, per ogni ettaro, coltivato a miglio in Germania ve n'erano cento nell'impero russo.¹⁵ Ai mille ettari seminati a miglio in Germania nel 1913 ne corrispondevano in Ucraina nel quinquennio 1906-1910, 59.000.¹⁶ Fedeli al miglio sono rimaste in Ucraina il Polesie¹⁷ e in Croazia la Lika. Per « žito », cereale per eccellenza (nome generico del grano, v. franc. blé, ingl. corn, ecc.), si intende per lo più nella Slavia la segala, più raramente l'orzo, ma a Samobor e in generale in Croazia, « žito » è il miglio.¹⁸ Oltre un secolo fa il miglio cresceva rigoglioso nelle vallate calde della Balcania.¹⁹ In Bulgaria è seminato un po' dappertutto, sebbene non in grandi quantità.²⁰ In Slovenia era anticamente il cereale più importante e il primo seminato nel novale o nel campo ottenuto con l'incendio della foresta, come ai giorni nostri nel Polesie e in Bosnia.²¹

⁹ Jazdzewski K., *La formation de la civilisation urbaine polonaise du haut Moyen âge à la lumière des recherches récentes*, Poznań, 1939, rinvio a: Jaroń B., *Sredniowieczne szczątki roślinne z wykopalisk w Gnieźnie od VIII do XIII wieku w świetle wykopalisk*, *Bibl. prehistoryczna*, Poznań, 1939, T. IV, pp. 278-280, 308, *ibid.*, nella raccolta: Francastel O., *Les origines des villes polonaises*, Paris, 1950, pp. 87, 92, 93.

¹⁰ Fljaksberger K., *Nachodki kulturnych rastenij doistoričeskogo perioda*, « Trudy Inst. istorii nauki i tehniki », I, 2, p. 177 ss., in Grekov B. D., *Krest'jane na Rusi*, Moskva, 1946, p. 28.

¹¹ Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, « Mater. i issledova nija po archeologii SSSR », n. 49, Moskva, 1955, pp. 46-49, 54, 57-58.

¹² Ravdonikas V. I., *Staraja Ladoga*, « Sovarch. », n. 1, 1949, p. 48.

¹³ Kir'jakov A. V., *Istoriija zemledelija Novgorodskoj zemli X-XV vv.*, « Mater. i issled. po arch. SSSR », 65, *Trudy Novgorodskoj archeol. ekspedicii*, II, Moskva, 1959, p. 313.

¹⁴ Kir'jakov A. V., *op. cit.*, pp. 324-325.

¹⁵ Institut international d'agriculture, « Bulletin de statistique », 5, Roma, 1914.

¹⁶ Maurizio A., *Alim. végétale*, p. 299. Il miglio (Hirsi), coltivato nella preistoria, non è più nominato nelle fonti germaniche, eccetto una volta nella Edda di Snorri (Gumundson u. Kalünd, *Skandinavische Verhältnisse*, in: Paul W., *Grundriss der germ. Philologie*, III, Strassburg, 2a, 1900, p. 458).

¹⁷ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim*, « Wisła », V, 1891, p. 301.

¹⁸ Krčmarčić B., *Smiljan s okolinom u Lici*, ZbNž, X, 1905, p. 76; Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, pp. 269-270; Parčić, *Rječnik*.

¹⁹ Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, III, pp. 17-18.

²⁰ Obreński J., *Rolnictwo ludowe na Balkanach*, « Lud słowiański », II, 2, 1931, p. B 27.

²¹ Baš F., *Pripombe k požgalništvu*, « Slovenski Etnograf », VI-VII, 1953-1954, p. 93; Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1929, I, 1, p. 211; Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nabiji*, SčZb, XXVII, 1949, p. 7. Per la coltivazione del miglio nell'isola di Veglia v. Zic J., *Vrbnik na otoku, Krku*, ZbNž, VII, 1902, p. 327, e in Serbia, v. Grbić S. M., *Srpska narodna jela i pića iz sreza Boljevačkog*, SezB, XXXII, 1925, p. 193.

Non vi è dubbio che il miglio era il cereale nazionale degli Slavi e che essi sono partiti dalle loro sedi originarie (cioè da una regione a sud dell'isoterme di giugno di 17°, limite nord, secondo il Maurizio, della coltivazione del miglio) portando con sé sementi di miglio.

Lo slavo ha quattro nomi per indicare il miglio: « ber », « proso », « jagl » e « pšono ». Il primo indica, pare, la « Setaria italica », oggi abbandonata, il secondo il « Panicum miliaceum », il terzo e il quarto un miglio già preparato per l'alimentazione (bollito o franto al mortaio). La voce « proso » è isolata e senza etimologia. Nemmeno per « ber » e « jagl » esistono analogie sicure in altre lingue. Le quattro voci mancano, naturalmente, anche nelle lingue baltiche, mentre il lituano conserva per il miglio la voce indoeuropea (pl. malnos), mancante nello slavo, e ha preso un altro nome per indicare il medesimo cereale dal mordvino: « sóra » (Vasmer, ReW).

Il miglio non è il solo cereale coltivato dagli Slavi. Dagli scavi di Gniezno uscirono chicchi di « Triticum compactum » e di « Triticum vulgare ». ²² Presente nella Polonia protostorica è pure il « Triticum dicoccum ». ²³ Il « Triticum dicoccum » degli strati più profondi di Staraja Ladoga è nello stesso tempo il frumento più antico (VII secolo) e il più settentrionale del mondo slavo. ²⁴

Ma in tutte le lingue slave il frumento viene chiamato « pšeno » (russo « pšenica », pol. « pszenica », ecc.), cioè con un partecipiale di « p'chati », frangere, che in origine indicava il miglio franto al mortaio, come il greco *ππιάνη*, miglio tritato. ²⁵

Una delle isoglosse indoeuropee per il frumento, documentata dall'antico indiano « pūras », dal greco *πῦρός* e dal lituano (samogizio) « pūraš », è rappresentata nello slavo « pyro » (russo « pyrej », pol. « perz », ecc.), ma anziché un cereale coltivato, il « pyro » slavo è una comunissima graminacea spontanea che infesta i campi di frumento: l'agropiro (*Triticum repens*). Il Brückner per primo, seguito dal Moszyński e dal Kostrzewski, immaginò che lo slavo « pyro » indicasse originariamente la spelta, come il « pir » sloveno e serbo-croato, e che in seguito all'abbandono di questo cereale, essendo la spelta divenuta un'erbaccia, il nome sia stato degradato a indicare l'agropiro. Ma questa costruzione non ha fondamento. Il lituano « pūraš » è frumento solo nel dialetto della Samogizia ed è, forse, recente (« pūras » è un chicco di « frumento invernale »). Secondo il Fraenkel « puras » è inseparabile dal lituano « puré », zizzania, « *Lolium temulentum* » (Quaste), e il Trautmann dà come significato primario del baltico « pūra- » il « *Triticum repens* ». ²⁶ L'episodio dialettale della degradazione dello slavo « pyro » in sloveno e serbo-croato (da « pyro » spelta a « pyro » « *Triticum repens* ») avrebbe dunque dovuto verificarsi anche in lituano, e proprio per indicare la medesima graminacea selvatica, l'agropiro. Un tale parallelismo sembra molto improbabile e diviene impossibile se si tiene conto che in una lingua lontana e isolata come l'anglosassone, « fyrs » (il « pyro » degli Slavi) è di nuovo il « *Triticum repens* » (Vasmer, ReW), e non il frumento o la spelta. Lo sloveno « pir » significa, è vero, spelta, ma « pirnica » è il « *Triticum repens* », come la « pirovica » o « pirovina » croata e la « pirovina » e « pirica » serba.

²² Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 33.

²³ Gieysztor, *Badania*, pp. 310-311.

²⁴ Kir'jakov A. V., *op. cit.*, p. 313.

²⁵ Nel « *Parižskij slovar' Moskovitov* » del 1586, § 502, « pšeno » è il riso (Černych P., *Očerki russkoj istoričeskoj leksikologii, Drevnerusskij period*, Moskva, 1956, p. 61). Secondo il Meringer, « p'šeno » indicava la farina (Meringer R., *Die Werkzeuge der « pinsere »-Reihe und ihre Verwandte*, « *Wörter und Sachen* », I, 1909, p. 26).

²⁶ Fraenkel E., *Litauisches etym. Wtb.*; Trautmann R., *Baltisch-Slavisches Wtb.*, Göttingen, 1923.

L'evoluzione semantica della voce slovena e serbo-croata è dunque inversa da quella immaginata dal Brückner: il nome più antico (pyro) significava il cereale più antico, cioè una graminacea selvatica come l'agropiro. Essendo passato l'antico slavo « pyro » a significare in sloveno e serbo-croato la spelta, si credè sul medesimo radicale un altro nome per indicare l'antica graminacea spontanea. Il russo « pyrej », il belorusso « pyrnik », il polacco « perz », il sorabo « pyr », il ceco « pýr » sono il « *Triticum repens* ». Anche l'ucraino « pircija » è un'erbaccia, « metelik », una papilionacea.²⁷ Spelta (*Triticum compactum*) è uscita dagli scavi di Gniezno e della Slesia,²⁸ ma « perz » non ha mai avuto in polacco il significato di spelta, come non ha avuto il significato di farro (*Triticum monococcum*) il « pyrej » russo, sebbene il farro formasse l'80% dei ritrovamenti di grano di Staraja Ladoga.²⁹

Affinché il nome della specie antica e spontanea passi a indicare una specie nuova e coltivata, occorre che anche la prima fosse commestibile. Questo è il caso dell'agropiro. Le piccole spighe del « *Triticum repens* » contengono delle carioidi più ricche di proteine dei chicchi di frumento. Sementi di « *Triticum repens* » sono state rinvenute nelle palafitte alpine, e ancora nel 1762 in Germania si usava utilizzarne per l'alimentazione le parti sotterranee, apprezzate per il loro contenuto di amido.³⁰ Il « *Triticum repens* » era usato come ingrediente alimentare ancora nel secolo scorso in Galizia³¹ e in generale in Polonia.³² Nelle carestie del 1846 e del 1851 se ne mangiavano anche i glumi macinati.³³ La « Malaja Sovetskaja Enciklopedija » definisce l'agropiro « una eccellente graminacea d'alimentazione (otličnyj kormovoj zlak) che qualche volta viene coltivato come pianta alimentare (inogda razvoditsja kak kormovoe rastenie) », sia pure come foraggera. La si semina a trapianto nei terreni esauriti.³⁴ N. V. Cicin riuscì ad ibridare il frumento con un agropiro ottenendo un « *Triticum perennante* ».

Non solo quindi l'agropiro era noto agli Slavi, ma è stato preso da loro in coltivazione, come la « *Glyceria fluitans* » o il « *Polygonum aviculare* ». Il « pyro » slavo è dunque davvero il « *Triticum repens* », e non un cereale coltivato.

Sembra così che gli Slavi mancassero di una voce particolare per indicare il frumento, circostanza che non avrebbe in se stessa grande rilievo. L'isoglossa indoeuropea del nome del frumento infatti è troppo tenue per poterne trarre deduzioni sulle condizioni dell'agricoltura o della cerealicoltura di una nazione. Ma questa lacuna del lessico slavo diviene interessante quando si constata che gli Slavi chiamavano il frumento con uno dei nomi del miglio. Le fonti storiche bizantine e arabe confermano che gli Slavi davano al miglio la preferenza sugli altri cereali. Appare quindi molto probabile che nelle loro sedi originarie gli Slavi abbiano conosciuto il miglio prima del frumento e che siano rimasti fedeli al miglio anche in un'età agraria più progredita. È questo uno dei numerosi indici della loro separazione dalle culture anterasiatiche e del loro vincolo con le culture dell'Eurasia. Per lungo tempo, infatti, si credette che l'Egitto e il vicino Oriente non conoscessero il miglio e che il miglio, insieme

²⁷ Onatsky E., *Vocabolario ucraino-italiano*.

²⁸ Koszrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 33.

²⁹ Jabucinier M. M., *O sostave zernych kultur iz Staroj Ladogi*, KSIMK, LVII, 1955, pp. 17-23.

³⁰ Maurizio A., *Alim. végétale*, pp. 84, 134.

³¹ Wałkowski W., « Wisła », VI, 1892, p. 943.

³² Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 15; Bystron Jan St., *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 225.

³³ Siarkowski, *Potrawy*, « Wisła », VII, 1893, p. 77.

³⁴ *Enciklopedičeskij slovar'*, SPb, 1898, T. XXV.

col sorgo, fossero i cereali più antichi dell'umanità. Miglio, « durra », fu trovato a Babilonia, ma compare in età piuttosto tardiva e non ha mai contato molto nell'alimentazione.³⁵ L'India settentrionale, l'Africa occidentale e gran parte del sud-est asiatico vivono di miglio. Dopo l'orzo, il miglio è cereale d'alimentazione anche nel Tibet.³⁶ La sua coltivazione in Cina, dove continua ad essere più importante del riso e del frumento, risale al 2800 a. C.³⁷ Secondo gli annalisti cinesi il miglio era il cereale dei barbari del nord.³⁸ In Corea il miglio era apprezzato per la sua alta produttività. La paglia veniva usata come foraggio.³⁹ In Giappone era il riso dei poveri;⁴⁰ è il cereale più antico e più diffuso dell'Asia centrale,⁴¹ caratteristico dei popoli di lingua turca,⁴² coltivato sulla Oka e sulla Kama dai Finni di Murom e dai Komi-Permiani in età preslava,⁴³ come ancora oggi dai Mordvini e dai Baškiri.⁴⁴ Gli Ari non conoscevano agricoltura o, per lo meno, non coltivavano cereali. Bisogna supporre che l'antico indiano « pūras » (galletta o focaccia) fosse preparato con la farina di una graminacea spontanea che poteva essere anziché di « *Triticum repens* », di « *Triticum compactum* », come ritiene il Vavilov, se il « *Triticum compactum* » veniva raccolto allo stato spontaneo e non coltivato.⁴⁵

Finché non si troverà miglio selvatico e non se ne conoscerà il paese di origine, sarà difficile giudicare della sua antichità. Le immense aree occupate dalla sua coltivazione in Africa e in Asia, a paragone dei piccoli settori neolitici della sua diffusione in Europa, avevano indotto lo Hoops e il Netolicky a ritenerlo di provenienza est-asiatica. La sua distribuzione geografica favorisce ancor oggi l'ipotesi che gli Slavi l'abbiano ricevuto dall'Eurasia piuttosto che dal Mediterraneo.

Conosciuto il frumento, gli Slavi non furono in grado di adottarne definitivamente la coltivazione. Il frumento è un cereale esigente e cagionevole. La sua coltivazione nella regione di Pietroburgo, ad esempio, aveva dato sperimentalmente buoni risultati, ma i contadini erano di avviso che il frumento fosse « cosa da signori » (delo gospodskoe) perché richiedeva « grandi spese ». La segala invece, se l'andamento della stagione non la ostacolava, riusciva sempre.⁴⁶ A differenza della segala che cresce anche in campi esauriti, il frumento richiede terreni riposati e regolarmente concimati. Teme il gelo sia al momento della germinazione che in quello della levata dello stelo e ha bisogno di piogge primaverili non

³⁵ Hrozný B., *Histoire de l'Asie antérieure, de l'Inde et de la Crète*, Paris, 1947, p. 148.

³⁶ Huc R. E., *Attraverso il Tibet*, trad. ital., Milano, 1946, pp. 137, 269.

³⁷ Nehring A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat; Die Indogermanen-und Germanenfrage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 141-142; Jacob H. E., *Six thousand years of Bread*, trad. ital., Milano, 1931, p. 24.

³⁸ Mencius, IV-II sec. a. C., v. Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 171.

³⁹ Jonov Ju. V., *Korejskaja derevnja v konce XIX-načale XX v.*, Vostočno-aziatskij etnografičeskij Sbornik, Trudy Instituta Etnografii, NS, T. LX, 1960, p. 123.

⁴⁰ Chamberlain B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931, p. 339.

⁴¹ Vámbéry H., *Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes*, Leipzig, 1879, p. 215.

⁴² Byhan A., *Mittelasien*, in: Buschan G., *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart, 1926, T. II, pp. 349, 370, 392.

⁴³ Gorjunova E. I., *K istorii gorodov severo-vostočnoj Rusi*, KSIMK, LIX, 1955, p. 13.

⁴⁴ Oborin V. A., *K istorii zemledelija u drevnich Komi-Permjakov*, « Sovetn. », 2, 1956, p. 75.

⁴⁵ Nehring A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in: *Die Germanen und die Indogermanenfrage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1936, p. 140. In età preindoeuropea il « *Triticum compactum* » era coltivato nella regione circumpalina, in Ungheria e in Bosnia (Hoops, *Waldbäume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum*, Strassburg, 1905, v. MaGW, XXXVI, 1906, p. 154). Per gli studi del Vavilov sull'origine e la diffusione dei cereali, v. Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 215, 219 e Jacob H. E., *op. cit.*, pp. 27, 407.

⁴⁶ Majnov V., *Pod stoliceju*, in Semenov P. P., *Živopisnaja Rossija*, T. I, SPb, 1881, pp. 782-783

tardive. A causa della gracilità del suo stelo, il vento può alletterne campi interi. La ruggine e le erbacce possono comprometterne il raccolto. Col loro regime di campi instabili, senza concimazione di stallatico, gli Slavi non erano in grado di dedicargli le cure necessarie. Il miglio ha uno stelo più robusto, un ciclo di vegetazione più breve ed è più resistente alla siccità. Il contadino slavo apprezza il frumento, ma lo considera un cereale di lusso. Ai suoi occhi i raccolti di segala e di miglio si presentano più sicuri. Nell'epoca d'oro della produzione del frumento in Russia, il raccolto medio per « desjatina » coltivata a grano era di trenta « pud », in Europa occidentale di settantasei.⁴⁷ Nell'XI secolo, a Kiev, non si consumava pane di frumento. Il pane di frumento, cotto col miele, era usato dai monaci come una leccornia.⁴⁸ In certe regioni della Grande-Russia (Pošechon'e) si seminava avena per l'esportazione, segala per uso proprio e poco frumento per preparare « pirogi » e « papušniki ». ⁴⁹ In Polonia, nella regione di Lublin, il frumento era coltivato solo dai nobili, sebbene vi crescesse bene. ⁵⁰ Anche a Opoczno si seminava poco frumento e si coltivava soprattutto segala e miglio. ⁵¹ Era poco coltivato anche in Mazovia. ⁵² Presso i Kaszubi il pane era raro e alcuni non lo conoscevano affatto. Gli Slovinzi dell'Hannover mescolavano le farine di frumento con quelle di piselli e di fagioli da campo. Il pane nero così confezionato procurava una nausea che essi chiamavano « Brodtkoag ». ⁵³ Per la coltivazione dei cereali pregiati la Slavia doveva trovarsi in passato nella situazione dell'Annam e del Tonchino dove il frumento potrebbe crescere benissimo, e non vi è sconosciuto, eppure è come se non esistesse. ⁵⁴

I coltivatori di miglio preparano il loro grano in pappe e minestre, mentre il frumento è soprattutto un cereale di panificazione. La Slavia è il paese dei tritelli, delle pappe e delle polente. La « kaša » (pappa, polenta) è termine slavo-comune. « La kaša è nostra madre » dicono proverbi russi e polacchi. Si conoscono nelle lingue slave non meno di trentadue nomi diversi per indicare le pappe. ⁵⁵ In Polonia, presso Cracovia, l'alimento quotidiano è una « kasza » di orzo. ⁵⁶ In Kaszubia veniva preparata con farina di segala. La « kasza jaglana » è invece di farina di segala mescolata con farina di miglio, ⁵⁷ o di frumento, ma franto al mortaio, non macinato. ⁵⁸ In Ucraina la « kaša prosiana » è un piatto che viene servito soprattutto nei banchetti di nozze e dei battesimi. ⁵⁹ In Slovenia la « kaša » è preparata generalmente con farine mescolate di mais e di saraceno, ⁶⁰ ma si preparava anche

⁴⁷ *Moskovskoe Obščestvo chozajstva*, « Russkie Vedomosti », 1903, 343, Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, IV, Moskva, 1909, pp. 391-394. La « desjatina » ha una superficie di h. 1.0925 e il « pud » un peso di kg. 16.38.

⁴⁸ Sumcov N. F., *Chleb v obrjadach i pesnjach*, Char'kov, 1885, p. 25.

⁴⁹ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, pp. 196, 209.

⁵⁰ Kolberg O., *Lud*, XII, *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 71.

⁵¹ Dekowski J. P., *Uprawa roślin*, PME, XIII, 1959, p. 56.

⁵² Toeppen M., *Wierzenia Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, p. 775.

⁵³ Tetzner F., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, pp. 421, 446-447.

⁵⁴ Bruhnes J., *Géographie humaine*, Paris, 3^e, I, 1925, p. 305, nota 2.

⁵⁵ Maurizio A., *Die Getreidenabrung*, Zürich, 1916, p. 36.

⁵⁶ Wasilewski Z., *Przyczynki do etnografii Krakowiaków*, « Wisła », VI, 1892, p. 190.

⁵⁷ Delimat T., *Stosunek O. Kolberga do wsi i jej przemiań*, « Lud », XLII, 1956, p. 53; Dekowski J. P., *op. cit.*, p. 68.

⁵⁸ Dąbrowska St., *Wieś Żabno i jej mieszkańcy*, « Wisła », XVIII, 1904, pp. 97, 98.

⁵⁹ Sumcov N., *Starodawne sposoby przyrządzenia chleba*, « Wisła », IV, 1890, p. 643.

⁶⁰ Miłkiewicz P., *Z kraju Słowienców*, « Wisła », VI, 1892, p. 190.

una « prosena kaša » di pura farina di miglio.⁶¹ In Montenegro e Serbia si fanno bollire polente di miglio e di farine mescolate di miglio e di mais.⁶²

Con farina di miglio si possono tutt'al più cuocere gallette e focacce azzime (polacco « prośniak »), preparate per lo più con misture di frumento e di miglio. La farina di miglio le rende più gustose.⁶³ In Serbia si impastava farina di miglio in acqua calda, o avena mista a miglio, per la preparazione di « un pane di miglio » (projin hleb) che veniva cotto al focolare, sotto vasi di terracotta per mancanza di forni.⁶⁴ La farina di miglio veniva usata pura, come in Montenegro,⁶⁵ più spesso mescolata a farina di mais.⁶⁶ Nelle sei « zadrugę » studiate dal Seminario di Etnologia di Zagabria, si consumava pane di frumento solo nelle grandi feste.⁶⁷

Il nome slavo del pane, « chleb », proviene dal gotico « hlaifs », ma Niederle e Kostrzewski contestano che gli Slavi non conoscessero il pane prima del contatto coi Goti. Secondo il Niederle, il pane dei Goti era fermentato e cotto al forno, mentre quello degli Slavi era una galletta azzima. Di qui il prestito dal gotico per indicare il vero pane.⁶⁸ Ma il Kostrzewski non si perita di andare molto più lontano, e sostiene che gli Slavi conoscevano il pane fermentato già in età pregotica perché due dei nomi che indicano il lievito (« drożdzy » e « kvas ») sono slavo-comuni.⁶⁹ In realtà il « hlaifs » dei Goti non poteva essere un pane fermentato, ma una galletta come quella degli Slavi poiché la Scandinavia, dalla quale i Goti provenivano, fu l'ultima regione occidentale a conoscere e ad adottare il pane, e la Svezia continuò a nutrirsi di pane non fermentato per tutto il medioevo e oltre.⁷⁰ Prima che il genetista Nilsson-Ehle ottenesse una varietà di frumento resistente al gelo, il frumento non aveva mai prosperato in Svezia e l'orzo non cuoceva bene ed era poco adatto alla panificazione.⁷¹ Non si vede da dove i Goti avrebbero potuto trarre la conoscenza del pane. Pane fermentato e cotto al forno veniva preparato in Egitto già nel IV millennio a. C. Se nelle lingue slave « drożdzy » e « kvas » avessero avuto fin dalle origini il significato di lievito (e non di feccia, deposito, bevanda acida), poiché le due voci sono comuni alle lingue baltiche e l'unità balto-slava, se è esistita, sarebbe durata fino al 1500 a. C.,⁷² il pane sarebbe volato come la casa di Loreto, dagli Egiziani ai Balto-slavi almeno sette secoli prima della fondazione di Roma.

⁶¹ Pleteršnik M., *Slovar'*.

⁶² Jovičević A., *Hrana i posudje, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XIII, 1908, p. 128; Petrović Vl., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 195.

⁶³ Maurizio A., *Alim. végétale*, p. 185; Siarkowski Wł., *Potrawy, ciasta i chleby ludowe w okolicach Kielec, Pińczkowska i Jędrzejowa*, « Wisła », VII, 1893, p. 78.

⁶⁴ Grbić S. M., *op. cit.*, ScZb, XXXII, 1925, p. 193.

⁶⁵ Jovičević A., *Hrana i posudje*, ZbNž, XIII, 1908, p. 128.

⁶⁶ Klarić J., *Kralje u turskoj Hrvatskoj*, ZbNž, VI, 1901, p. 74; Božićević Ju., *Običaji u Sušnjevu selu i Čakovcu*, ZbNž, V, 1900, pp. 157, 193.

⁶⁷ *Seljačke obiteljske zadrugę*, I, Zagreb, 1960, pp. 11, 14, 34.

⁶⁸ Niederle L., *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, II, 1926, p. 34.

⁶⁹ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 159.

⁷⁰ Brückner A., *Wpływ kultur obcych*, in: *Początki kultury słowiańskiej*, *Encykl. polska*, T. IV, Cz. 2, Kraków, 1912, pp. 194-195.

⁷¹ Jacob H. E., *op. cit.*, pp. 26, 405.

⁷² Lehr-Splawiński T., *Wspólnota językowa balto-słowiańska i problem etnograficzny Słowian*, « Slavia antiqua », IV, 1953, p. 6.

Più importante è il fatto che in tutto il territorio afro-asiatico l'agricoltura di miglio resta un'agricoltura di zappa e che ancora oggi, sia nei paesi slavi (Kaszubia, Małopolska e Polesie) che in Germania, il miglio cresce in ortaglie, coltivato alla zappa.⁷³ A Rudawa, presso Cracovia, la ragazza canta:

Da w mym ogródeczku
Zakwitło proso...

(Nel mio orticello / è fiorito il miglio...)⁷⁴ Quando in Russia si brucia un tratto di bosco per bonificarlo, radici e ceppaie, che non vengono estirpate, impediscono l'uso dell'aratro. È la zappa che prepara il terreno per la semina. L'uso della zappa nei terreni di bonifica è provato da documenti antichi.⁷⁵ Gli Huculi coltivavano, sappiamo, con la zappa anche il mais e consideravano un peccato aprire con l'aratro « il seno della madre terra ». Aravano solo piccoli campicelli nei pressi delle abitazioni, scontando poi la colpa con pratiche magiche e scongiuri.⁷⁶

È la zappa o la marra l'utensile tipico della bonifica del bosco anche nella Slavia meridionale.⁷⁷

Il Maurizio collega la zappa con l'alimentazione di pappe: la zappa favorisce le pappe e il miglio è il cereale più adatto alla loro preparazione. Si tratta di usanze alimentari di popoli che vivono ai limiti tra la raccolta e l'agricoltura. Il taglio della spiga con falcetti dentati, ancora oggi frequente nella Slavia orientale, è una mietitura tipica dei raccoglitori.⁷⁸

La zappa è l'utensile della fatica femminile e la zappatura e la sarchiatura è rimasta fatica femminile in vaste regioni del mondo slavo. Ancora oggi, dopo mille e più anni dall'epoca in cui gli Slavi appresero a coltivare cereali pregiati, sopravvivono tracce di una coltivazione femminile del miglio. In Polonia, a Opoczno, la mietitura del grano (segala, orzo o frumento) è fatta con falcetti e dai due sessi, ma quella del miglio è solo femminile, come solo femminile è l'essiccatura del miglio e la sua pilatura. Femminile è anche la coltivazione alla zappa del lino, del luppolo e delle patate.⁷⁹ In passato certe comunità cosacche del Terek mietevano in comune tutti i campi della comunità e dividevano poi il raccolto tra le famiglie. La mietitura era femminile. Ora questa usanza della mietitura collettiva femminile si conserva

⁷³ Hahn E., *Hackbau*, Ebert, *Reallex.*, V, p. 13; stesso, *Hirse*, *ibid.*, V, p. 327; stesso, *Wirtschaftliches zur Prähistorie*, ZfE, XLIII, 1911, pp. 825-826; Bruhnes J., cit. da W. Schmidt in « *Anthropos* », VI, 1911, p. 649; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 212.

⁷⁴ Połaczek, *Wiés Rudawa*, p. 130.

⁷⁵ Danilova L. V., *Očerki po istorii zemlevladienija i chozjajstva zemli v XIV-XV vv.*, Moskva, 1955, pp. 223-224.

⁷⁶ Maurizio A., *Alim. végétale*, da: Zelenin D., *Die russische Socha und ihre Geschichte*, Vjatka, 1911.

⁷⁷ Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 259; Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « *Trudy Inst. Etnografii* », NS, T. LXII, 1960, p. 26.

⁷⁸ Maurizio A., *Alim. végétale*, pp. 290, 293, 539, 204-206; v. « zubak » « zubanec » in Cecchia nel secolo XVIII (Kramařík J., *Několik poznámek k článku prof. K. Choltka, « Žatva srpnom »*, « *Čekoslov. Etnografie* », VII, 1, 1960, p. 87). Per il falcetto dentato presso i Permiani v. Oborin V. A., *K istorii zemledelija u drevnich Komi-Permjakov*, « *Sovetn.* », 2, 1956, p. 72.

⁷⁹ Dekowski J. P., *Uprawa roślin*, PME, XIII, 1959, pp. 68, 76, 78.

solo per il miglio.⁸⁰ In certi villaggi della regione di Lublin le figlie aiutano il padre a trebbiare il grano, ma in altri prestano il loro aiuto solo per la trebbiatura del miglio.⁸¹

Gli Slavi hanno sicuramente attraversato una fase di « semiciviltà » agraria di zappa femminile e di cerealicoltura di miglio. La lunga durata di questo periodo ha favorito presso di loro la conservazione di strutture e di usanze matriarcali, o forse sarebbe più esatto dire che il matriarcato, ostile in tutta la terra ad ogni innovazione, ha impedito o ritardato l'evoluzione della loro civiltà verso forme superiori.

⁸⁰ Maljavkin G., *Stanica Červlenaja, Kizljarskago otdela, Terskoj oblasti*, EO, III, 1891, 1, pp. 36-37.

⁸¹ Koźmian Wł., *Kilka słów o mieszkańcach parafji Krzczonów w powiecie lubelskim*, « Wisła », XVI, 1902, p. 308. Il miglio era una coltivazione femminile presso i Bantu (Loeb T. M., *The political and social Structure of the Bantu Tribes of Southwest Africa*, « Actes du IV Congrès intern. des sciences anthropol. et ethnologiques », « Ethnologica », III, 2, Wien, 1956, p. 53 ss.).

Capitolo settimo

L'ARATRO

Una stanga uncinata o un bastone munito di un timone attaccato a un giogo di buoi fu la prima macchina a forza animale inventata dall'uomo per supplire la fatica manuale della zappatura.

Nell'area afreurasiatica l'aratro creò una delle condizioni per l'uscita dall'età neolitica: i campi si estesero, crebbero i raccolti e gli artigiani furono in grado di barattare i loro manufatti coi prodotti dei coltivatori.

Non meno importante fu l'influsso dell'aratro sulle strutture sociali: l'uomo, coi suoi buoi, entrò nel campo e se ne impadronì, sollevando la donna dal suo lavoro, ma privandola nel tempo stesso della sua influenza sulla famiglia e sul clan. È infatti all'aratro che etnologi autorevoli imputano la decadenza dell'agricoltura femminile e dell'antico matriarcato.¹

Ma questa veduta è lontana dall'aver una validità generale perché abbiamo veduto come i papua Mafulu, nella nuova Guinea, abbiano privato le donne dei loro diritti sulla proprietà immobiliare, senza aver mai conosciuto l'aratro e lavorando la terra col solo bastone da scavo, e altrettanto sono riusciti a fare i Pueblo del Nuovo Messico.² Interventi di altre culture e stimoli diversi da quelli della tecnica agraria, hanno prodotto gli effetti che altrove ha prodotto l'aratro. D'altra parte gli Indoeuropei non erano originariamente agricoltori, e tuttavia la loro cultura porta una nitida impronta patriarcale, probabilmente di provenienza pastorale.

La presenza dell'aratro presso gli Slavi, la sua antichità e la sua forma si trovano in qualche modo nel fuoco di queste considerazioni, per cui una ricerca sull'aratro, per quanto estraneo sia questo utensile alle culture matriarcali, non può essere evitata. Lo stesso danno recato dall'aratro ai privilegi della donna la rende necessaria. È un'indagine ingrata che non promette affatto risultati sicuri.

I motivi che hanno impedito all'aratro di avere un influsso determinante sulle antiche culture agrarie dell'Europa orientale, devono essere considerati di primaria importanza. Tutti

¹ Un episodio tra i più tipici di questa trasformazione è, forse, la vicenda dell'aratro nell'Africa Occidentale ex-tesca: quando i Batauana accolsero l'aratro dai Beciuana e dai Basuto, più progrediti di loro e in parte cristianizzati, mutarono le prestazioni di lavoro nei campi: prima zappavano le donne, poi invece la donna si ritirò e comparve l'uomo coi buoi. Poiché il bestiame era cosa degli uomini, essi dovevano prendere, di conseguenza, anche l'aratro. Quando i Matabele giunsero nella regione, i Batauana erano in gran parte passati all'agricoltura d'aratro. Ma i Matabele bruciarono tutti gli aratri e fu Franz Müller che introdusse di nuovo presso di loro l'aratro. (Passarge S., *Das Okawangosumpfland und seine Bewohner*, ZfE, XXXVII, 1905, pp. 688, 704).

² V. Capitolo V, nota 23.

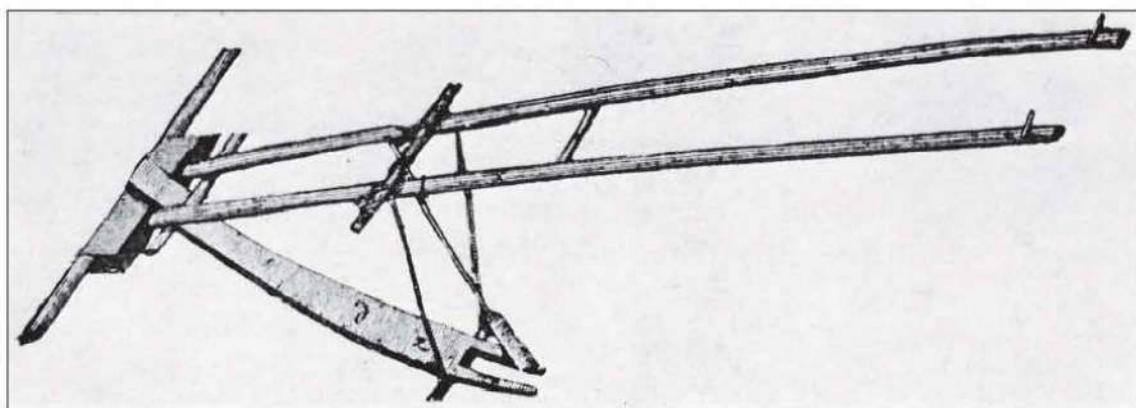


Fig. 18. « Socha » della Mazuria (da Werth).

18

i ricercatori si sono dimostrati sensibili a questo problema, e più di uno è ricorso a ipotesi molto ardite per risolverlo. Il Tret'jakov, per esempio, si dimostra così convinto che la bonifica della foresta col fuoco è incompatibile con l'uso dell'aratro da sostenere che prima del VI-VII secolo gli Slavi della Russia settentrionale (Radimiči, Dregoviči, Vjatiči, Kriviči e Sloveni di Novgorod) non conoscevano agricoltura d'aratro (pasënnogo zemledelija, povidimomu, ne znali) e fino a quell'epoca lavorarono la terra solo con la zappa.³ Il Kir'jakov non si fa scrupolo di seguire il Tret'jakov in questo giudizio.⁴

Nella sua *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna* Witold Hensel si prodiga invece in un'accurata documentazione per dimostrare che le terre slave erano arate fin dall'epoca di Erodoto e dell'impero romano.⁵ Su questo punto si può concedere allo Hensel molto di più di quanto egli richieda: poiché il nome slavo dell'aratro (ralo, radlo, oradlo) è protoslavo e di limpida pertinenza indoeuropea, bisogna ammettere che gli Slavi arassero il suolo da tempi immemorabili, fin da quando cominciarono ad esistere come Slavi, e forse fin dall'epoca in cui vivevano indifferenziati nella comunità indoeuropea. Dove esiste la prova linguistica, non si sente bisogno di altra documentazione. Se poi nella Scizia di Erodoto e nella Wielkopolska di età romana i campi fossero arati da agricoltori di lingua slava, questo è un altro problema.

Ma se ci volgiamo a osservare il quadro degli aratri, usati in passato e al presente dagli Slavi, vi troviamo rappresentati tutti gli antichi aratri di legno della preistoria, al punto che si può dire che nessuna regione d'Europa presenti, come la Slavia, un campionario altrettanto vario di strumenti aratori. È come se gli Slavi non possedessero in proprio nessun aratro e avessero preso a prestito singoli aratri dai diversi popoli coi quali sono venuti a contatto dopo la diaspora.

In una vasta regione dell'Europa orientale si ara con un doppio vomere sospeso a due stanghe. È la cosiddetta « socha » (fig. 18). La « socha » è l'aratro dei Grandi-russi fino agli

³ Tret'jakov P. N., *Vostočnoslavjanskie plemena*, Moskva, 2a, 1953, p. 266.

⁴ Kir'jakov A. V., *Istorija zemledelija Novgorodskoj zemli*, Moskva, II, 1959, p. 315.

⁵ Hensel W., *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna*, Warszawa, 2a, pp. 30-34.

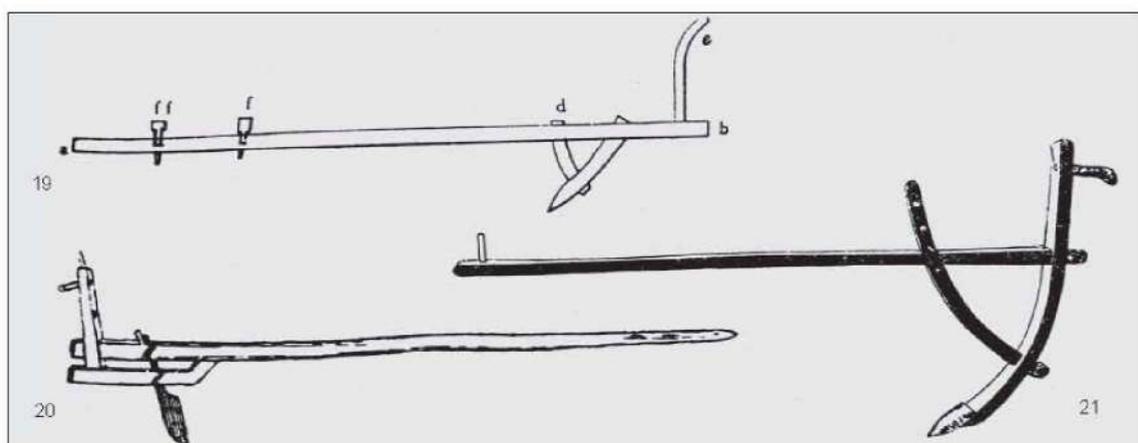


Fig. 19. « Ralo » ucraino (da Zelenin).

Fig. 20. « Grabstockpflug » della Stiria (da Werth).

Fig. 21. Aratro di Grudziądz (da Moszyński).

Urali e alla Siberia, degli Ucraini del nord-est, dei Belorussi, dei Balti, degli Estoni, dei Finlandesi e, in parte, degli Svedesi. A occidente la « socha » penetra profondamente in Mazuria. La diffusione di questo tipo di aratro è compatta e senza lacune.⁶ Il nome di « socha », sconosciuto ai documenti russi più antichi, compare solo nel XIV secolo, mentre il « plug » (dall'ant. alto-tedesco « pflug ») è nominato nella Russkaja Pravda (plugar) ed è slavo-comune.⁷

Più antico della « socha » e del « plug » dovrebbe essere un « ralo » ucraino a timone rettilineo (fig. 19) del quale esiste in Stiria una variante ingegnosa con vomere metallico (fig. 20).

La « socha » non ha nessuna possibilità di risalire a un'epoca slavo-comune. Ma ai margini meridionali e occidentali della sua area di diffusione, in Ucraina, in Volinia, nel Polesie, in Polonia presso Grudziądz, e in Montenegro, si adopera un aratro-vanga o aratro-bastone che trovandosi diffuso nei tre gruppi linguistici in cui oggi sono divisi gli Slavi, presenta i requisiti necessari per essere considerato slavo-comune. Si tratta di un aratro in cui la stegola o manico forma corpo col vomere. Il timone si inserisce a metà circa della stegola-vomere, per lo più con l'aggiunta di un pezzo trasversale di rinforzo (fig. 21). In Montenegro, in Bosnia e nell'Albania settentrionale la stegola-vomere si incurvava a una posizione quasi orizzontale al suolo. Un aratro montenegrino di questo tipo, conservato al Museo di Vienna, è illustrato dal Moszyński, dal Nopcsa e dal Werth.⁸ I più antichi aratri della Croazia sono

⁶ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 161.

⁷ Černych P. Ja., *Očerki russkoj leksikologii, Drevnerusskij period*, Moskva, 1956, pp. 57-58; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 19.

⁸ Nopcsa Fr., *Zur Genese der primitiven Pflugstypen*, ZfE, LI, 1919, p. 239; Werth E., *Grabstock, Hacke und Pflug*, Ludwigsburg, 1954, p. 186; Moszyński K., *loc. cit.*

del medesimo tipo (fig. 39), spesso combinati con un timone ricurvo di altra provenienza.⁹

Il Nopcsa considera questo aratro-bastone come tipico degli Slavi e ne attribuisce agli Slavi la diffusione nell'Europa centrale e meridionale. Si tratta dell'aratro forse più diffuso del mondo. La sua area si estende dal neolitico svedese (aratro di Upsala) all'India, a Sumatra alle Filippine, alla Cina meridionale e al Giappone. La sua origine è nord-mesopotamica.¹⁰

Questo tipo di aratro era conosciuto nella regione danubiano-balcanica gran tempo prima della comparsa degli Slavi, e quando i Sultani insediarono contadini turchi in Bulgaria, gli immigrati vi introdussero un aratro non molto dissimile da quello usato dagli Slavi, situazione poco favorevole per accertarne l'appartenenza ai Protoslavi.¹¹

Il Rau, il Moszyński e lo Zelenin immaginano che la « socha » russa abbia avuto origine da un antico « ralo » (figg. 19 e 20) con l'aggiunta di un vomere a forcilla come quello illustrato dal Sirelius (fig. 22) e dallo stesso Zelenin (fig. 23), cioè che l'antica « socha » consistesse in origine semplicemente in una grande zappa trascinata sul terreno.¹²

Contro questa evoluzione osta l'ordine morfologico: il « ralo » ucraino è un aratro-bastone che si sarebbe trasformato in una « socha » aratro-zappa. Ma la « socha » a due stanghe non è un aratro-zappa, e che essa sia sorta dal « ralo » per evoluzione locale, è cosa molto improbabile.¹³

Tra gli aratri russi reputati più antichi della « socha », lo Zelenin porta l'esempio di un bizzarro aratro belorusso (soška) nel quale timone, vomere e stegola fanno parte tutti insieme di un unico fusto d'albero a tre diramazioni. Di un tale mostro monoxilo (fig. 24) non si sa dire se sia provenuto da un aratro-bastone (con stegola-vomere) o da un aratro-zappa (con timone-vomere). Lo Zelenin soggiunge: « Alla fine del secolo scorso gli Ucraini preparavano un tale "ralo" in modo ancora più semplice. Cercavano un alberello non troppo grosso (del diametro di 10-15 cm. alla sezione superiore), con una radice che si diramasse ad angolo retto. Questa radice, della lunghezza di 80 cm., serviva da vomere, e l'asta, di due metri e mezzo, da timone. Sopra vi si applicava come manico un bastone, e il "ralo" era pronto ». ¹⁴

Lo Zelenin descrive così, senza avvedersene, il tipico aratro-zappa della preistoria, come è uscito dagli scavi di Wiewiórki e di Papów (fig. 25): timone e vomere formano un uncino

⁹ Bratanić Br., *op. cit.*

¹⁰ Nopcsa Fr., *loc. cit.*; Leser P., *Ein Pflug aus der Steinzeit*, « Anthropos », XX, 1925, pp. 740-744; stesso, *Westöstliche Landwirtschaft*, in: Schmidt, *Festschrift*, Wien, 1928, pp. 433-436; Werth E., *op. cit.*, pp. 167, 169, 184, 188, 189; Heine-Geldern K., *Südostasien*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, II, 1923, p. 957; Haudricourt A. G. et Jean-Brunhes Delamarre M., *op. cit.*, p. 83 ss.; Frankowski E., *Sochy, płużyce i pługi w Polsce*, rec. di Falkowski J., in « Lud », XXIX, 1930, pp. 167-169; Falkowski J., *Narzędzia rolnicze typu rylcowego*, 1931, v. « Lud », XXX, 1931, p. 229.

¹¹ Stantchev St., *op. cit.*, p. 347, nota 30.

¹² Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 163.

¹³ In realtà, la « socha » russa è un aratro come tutti gli altri, col suo centro di origine (ipotetico) e la sua area di diffusione. Il confronto che il Werth stabilisce tra una « socha » lettone del Museo di Berlino e un aratro a doppio vomere di Kohlapoor, nell'India anteriore, è parlante (Werth E., *op. cit.*, pp. 200-207 e fig. p. 101). Ai Russi e ai Finni la « socha » è pervenuta dalla regione caspica per tramite dei Bulgari del Volga (Smirnov A. P., *Volžskie Bolgary*, Moskva, 1951, p. 51; Kir'jakov A. V., *K voprosu o zemledelii volžskich Bolgar*, KSIMK, 57, 1955, p. 10; Busygin E. P., *Technika vedenija seł'skogo chozjajstva u russkogo naselenija srednego Povolž'ja do revoljucii*, KSIE, XXXII, 1959, p. 61; Gromov S. S., *Podsečno-ognennaja sistema zemledelija krest'jan Novgorodskoj oblasti v XIX-XX vv.*, « Vestnik Moskovskogo Universiteta », 4, 1958, p. 151).

¹⁴ « Ende des 19. Jahrh. verfertigten die Ukrainer ein solches Ralo noch einfacher: sie suchten sich ein nicht allzu dickes Bäumchen (11-15 cm im oberen Schnitt) mit einer Wurzel die rechtwinklig, von Stamme abgeht, aus. Diese ausgegrabene Wurzel, 80 cm lang, dient als Pflugschar, und der Stamm, 2½ m lang, als Deichsel. Oben wird noch ein Griff aus einem Stock angebracht, und das Ralo ist fertig » (Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 10).

monoxilo, e il manico è aggiunto nel foro d'inserzione sopra l'uncino. I due esemplari usciti il secolo scorso dal sottosuolo della Polonia non sono datati. Nel 1943 il Battaglia scopriva nella palafitta di Ledro, nel Trentino, un altro esemplare del medesimo aratro-uncino (fig. 26). Nella parte conservata, il timone ha una lunghezza di circa 1,30 m., con uncino di circa 77 cm. Anche l'aratro di Ledro manca del manico, di cui si scorge il foro di inserzione.

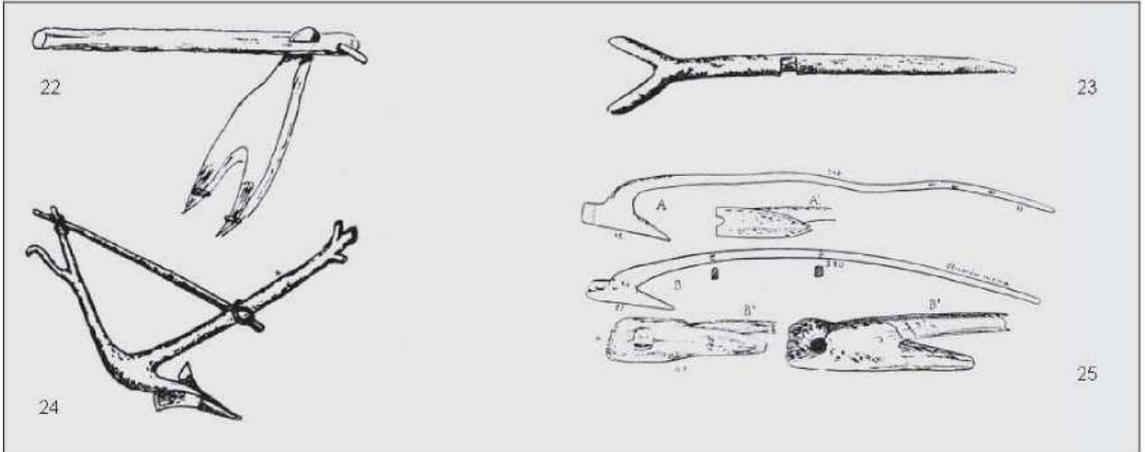


Fig. 22. Vomere forcuto di Sirelius (da Moszyński).
 Fig. 23. Paletta di « socha » (da Zelenin).
 Fig. 24. « Soška » belorussa (da Zelenin).
 Fig. 25. Aratri di Wiewiórki e di Papów (da Moszyński).



Fig. 26. Aratro della palafitta di Ledro (da Battaglia).

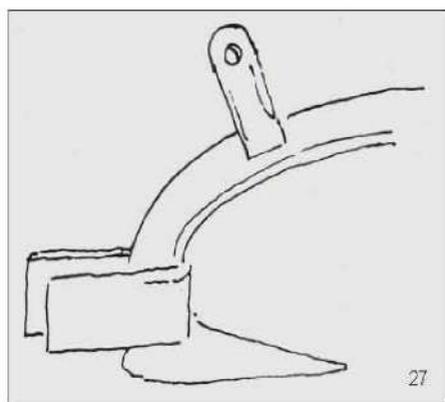
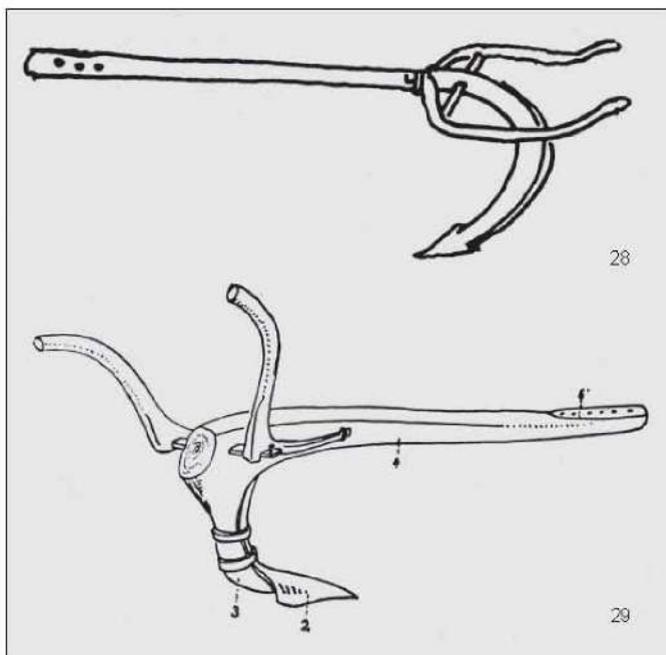


Fig. 27. Aratro di Poschiavo
(da Tognina e Zola).

Fig. 28. Aratro della Moravia
(da Niederle).

Fig. 29. Aratro della Moravia
(da Janotka).



La datazione al C_{14} della palafitta di Ledro, eseguita dal Tongiorgi, ha dato anni 3137 ± 115 . L'aratro risale dunque all'età del bronzo (1290-1060 a. C.) ed è finora il più antico d'Italia.¹⁵

Un analogo aratro-uncus monoxilo, a timone ricurvo anziché angolato, e munito di una lamina di ferro come versorio, era in uso nel secolo scorso nelle montagne di Poschiavo (fig. 27), a settanta chilometri in linea d'aria a nord-ovest di Ledro.¹⁶

Nel suo *Manuel de l'antiquité slave* il Niederle riproduce dalla Moravia un aratro con timone-vomere monoxili, sostanzialmente identico a quello di Poschiavo, ma fornito di un manubrio-stegola di ispirazione moderna (fig. 28).¹⁷

Lo Janotka illustra a sua volta un altro modello del medesimo ralo-uncus dalla Moravia vallaca (gruppo di lingua slovacca), più robusto e meglio costruito di quello del Niederle (fig. 29). L'angolo tra il vomere e il timone, meno acuto che nell'«uncus» di Ledro, si avvicina a quello ucraino descritto dallo Zelenin (rechtwinklig).¹⁸

Nel 1954 il compianto Boris Orel scoprì nell'aia di un contadino di Podkoren, nell'Alta Carniola, un altro ralo-uncus, in tutto simile a quello di Moravia. È una stanga di legno terminante ad uncino. La stanga funziona da timone e l'uncino da vomere. L'insieme è

¹⁵ Battaglia R., *La palafitta di Ledro nel Trentino*, estr. da « Memorie del Museo di Storia naturale della Venezia tridentina », Vol. VII, 1943; Tongiorgi E., Radmilli M., Rinaldi Fornaca G. e Ferrari G., *Programma di datazioni con radiocarbonio nelle culture italiane della preistoria recente*, Laboratorio di Geologia nucleare dell'Università di Pisa, 1959, n. 49.

¹⁶ Tognina R. und Zola R., *Das Puschlav*, Bern, 1935, p. 50. Il versorio dell'«uncus» di Poschiavo potrebbe mascherare un giunto del timone col vomere e l'aratro presentarsi come una formazione secondaria e atipica di « Krümmelpflug ».

¹⁷ Niederle L., *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, 1906, II, fig. 56-VIII, p. 186.

¹⁸ Janotka M., *Samorostlý v tradiční děvčárské výrobě*, « Český Lid », XLVIII, 1961, 2, p. 253



30



31

Fig. 30. Aratro di Podkoren in Slovenia (Museo etnogr. di Lubiana).

Fig. 31. Aratro di Podkoren in Slovenia: particolare (Museo etnogr. di Lubiana).

formato di un solo pezzo di legno.¹⁹ Sul gomito dell'utensile sono fissati due manici ricurvi. L'estremità dell'uncino è munita di un vomere di ferro e di due ali di legno che aumentano il sovescio della piota (figg. 30 e 31). Questo ralo-uncus era chiamato « dréucl » (drevcelj, piccolo legno) e non veniva usato per arare, ma per lavori secondari, come il rinalzo e lo scavo delle patate. Legato a un avantreno di due ruote, era tirato da animali. Senza avantreno poteva venire trainato da quattro persone. L'esemplare di Podkoren è stato acquisito al Museo Etnografico di Lubiana (inv. 7790).

Senza il precedente del « ralo-soška » belorusso a tre rami (fig. 24), senza la descrizione del ralo-uncus dell'Ucraina fatta dallo Zelenin (nota 14), e senza i tre aratri-uncus della Moravia e della Slovenia, i graffiti bulgari di Pliska (Bassa Mesia, seconda metà del X secolo) ci riuscirebbero del tutto incomprensibili (fig. 32). Esiste una palese affinità tra il monoxilo Aa di Pliska e la soška belorussa illustrata dallo Zelenin alla fig. 24. Ambedue gli aratri sono ottenuti da un'unica ramificazione a T o a croce di un unico albero. Ma nel tipo Aa di Pliska il timone si prolunga oltre il punto d'incontro col ramo verticale manico-vomere. Questa coda è superflua. L'agricoltore bulgaro non si è curato di tagliarla. Nell'« uncus » moravo invece la coda è stata recisa perché l'agricoltore intende (secondo l'esperienza dell'aratura moderna) tenersi dietro, e non accanto all'aratro, per aiutare con una pressione sui manici l'affondamento del vomere nella terra. La cicatrice di questo taglio è visibile anche nelle venature concentriche del ginocchio dell'« uncus » sloveno di Podkoren. Ma né l'agricoltore moravo, né quello sloveno o ucraino si sarebbero mai sognati di tagliare invece il timone per poi doverlo incastrare di nuovo nel pezzo di legno che immanica il vomere. La solidarietà monoxila tra il timone e il vomere, prodotta dalla natura, è provvidenziale e

¹⁹ « ... lesen drog s kavljem; stanga i kavelj... iz enega kosa lesa », Orel B., *Ralo na Slovenskem*, « Slovenski Etnograf », VIII, 1953, p. 161. Le due fotografie del « dréucl » qui riprodotte sono state appositamente eseguite dal Museo Etnografico di Lubiana, su istruzioni del dr. Milko Matičetov.

costitutiva dell'utensile. Se quindi il graffito Aa di Pliska rappresenta un monoxilo, come lo è la « soška » belorussa, si tratta, probabilmente, di un monoxilo ralo-zappa e non di aratro-bastone. Sappiamo infatti che quando i contadini ucraini costruivano la soška-ralo in due pezzi, anziché in un pezzo solo, non prendevano un manico-vomere per aggiungervi poi il timone, ma cercavano un timone-vomere al quale aggiungevano un manico. Essi partivano, cioè, dall'immagine di un aratro-zappa. Recisione e inserzione si constatano in tutti gli aratri-uncus della preistoria: hanno il manico aggiunto gli aratri di Walle, di Wiewiórki, di Papów, di Ledro e di Tokara (v. più avanti).

Lo stesso Stantchev molto saggiamente esita a definire come aratri-bastone questi tre graffiti di Pliska. Li chiama « tipi arcaici » per i quali mancano « strette analogie » e immagina trattarsi di « un tipo primitivo di aratro ad uncino per il quale difettano le constatazioni etnografiche e che è dovuto sparire in epoca più remota ». ²⁰ Il « tipo primitivo » non è del tutto scomparso e le analogie esistono. Se si guarda ai tre graffiti di Pliska con l'occhio agli aratri dell'Ucraina, della Moravia e della Slovenia, si vedrà apparire dietro di essi sempre il medesimo rustico « uncus » protoslavo.

Tenendo conto del vomere forcuto del graffito Cc e pensando alle note teorie sull'origine della « socha » russa, lo Stantchev parla timidamente di una zappa monoxila bulgara a uno o a due denti, detta « kuka », che potrebbe avere ispirato i due aratri dei graffiti Bb e Cc. Un utensile monoxilo dello stesso nome esiste anche in Serbia. L'Urošević ne trovò un esemplare a Vinča, presso Belgrado (Museo Etnografico di Belgrado, inv. 18535) e il Vuk ne parla nel suo *Lexicon* come di un utensile usato per zappare i terreni sassosi (fig. 33). ²¹ I Bojki dei Carpazi chiamano ancora oggi l'aratro « kopák », da « kapát' » (kopát'), zappare, come il vomere « lamák », da « lomát' », spezzare. ²² Il radicale è il medesimo del « kopoc » polacco di Opoczno, che era una zappa monoxila da letame. In Russia un particolare tipo di « ralo » rudimentale era chiamato « capula » o « capul'ka » da « cap », « capka », uno dei nomi russi della zappa. ²³ L'antica associazione del « ralo » con la zappa dura dunque ancora ai nostri giorni nella nomenclatura agraria della Slavia orientale. In Lettonia, se il terreno da arare era duro, vi si faceva trascinare « une perche terminée par une branche forchue en forme de crochet », detta « birzeklis », dal nome lettone della betulla. ²⁴ Il finnico « kintää », arare, si collega, secondo l'Ahlqvist, con « kynsi » o « kynte », uncino, chiodo, cuneo, ciò che conduce all'idea di un aratro « formato da un bastone a nodo o ricurvo ». ²⁵

Tra gli utensili lignei rinvenuti nella palafitta di Ledro vi è una zappa monoxila di piccole proporzioni (massima lunghezza 26 cm.), ricavata, pare, da una forcilla di « Vitis

²⁰ Stantchev St., *op. cit.*, pp. 345, 343. Sui graffiti di Pliska e sugli aratri bulgari in generale, v. anche: Marinov V., *Obrabotvane na počvata v Bălgarija prez IX i X vek*, « Priroda », VIII, 1959, pp. 108-110; stesso, *Prispievok k štúdiu radiel v Bulgarsku*, « Sborník slovenského národného múzea », 1952-1960, Bratislava, pp. 30-34.

²¹ « Ovakijem se kukama po kamenitijem mjestima najviše kopa i radi » (Vuk, *Lex.*); disegno dell'oggetto e indicazioni bibliografiche gentilmente fornite da Š. Kulišić.

²² Svcenskij Je., *Opyt sravnitel'nago slovarja russkich govorov, Galicko-bojkovskij govor*, « Živst. », X, 1,2, 1900, p. 217.

²³ Zelenin D., *op. cit.*, p. 13.

²⁴ Ligers Z., *op. cit.*, p. 226.

²⁵ Ahlqvist A., *Kulturwörter der westfinnischen Sprachen*, trad. russa, SPb, 1877, p. 20; Collinder B., *Fennougric Vocabulary, Etym. Dict. of the uralic Languages*, Stockholm, 1955.

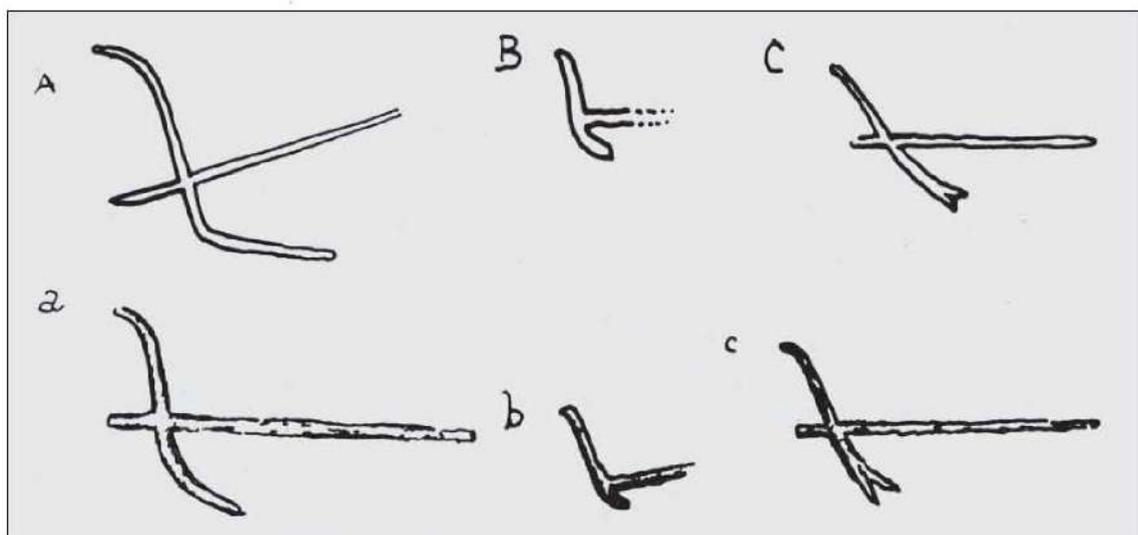


Fig. 32. Graffiti della chiesa di Pliska, Bulgaria (da Stantchev).

32

vinifera L. subsp. silvestris » (fig. 34). Vinaccioli di vite selvatica sono stati ritrovati nel terriccio della palafitta. La zappa di Ledro è conservata all'Istituto di Antropologia dell'Università di Padova (inv. 8121). Zappe del genere, sempre di piccole proporzioni, sono caratteristiche delle palafitte centro-europee (fig. 36). Salve le proporzioni, zappa monoxila e aratro-zappa (o aratro-uncus) sono il medesimo utensile. La loro associazione nel neolitico alpino appare naturale, e si ripete (sembra) nell'Egitto del Regno Medio.²⁶ Si deve dunque ritenere che il ralo-uncus avesse presso gli Slavi la medesima regolare diffusione della zappa monoxila e facesse parte del corredo fondamentale della loro tecnologia. L'area slavo-finnica della zappa monoxila si presenta anche come l'area orientale dell'aratro-uncus. La larga base della zappa monoxila fornisce un fondamento sufficientemente sicuro all'ipotesi di un ralo-uncus. Non vi è dubbio che gli Slavi ne sono stati in possesso. Altrettanto sicura è l'antichità dell'utensile. La Slavia, del resto, è il paese classico dei monoxili. Non alludiamo solo agli oggetti di incavo, come truogoli, arnie, madie, culle, bare e piroghe, ma anche agli oggetti ottenuti piegando al calore il legno, come pattini di slitte e gavelli di ruote. Il Pietkiewicz ha veduto nel Polesie carri con ruote arcaiche, interamente lignee, ottenute da un gavello formato di un solo cerchio piegato di legno. Bandelli di un quarto di ruota, piegati allo stesso modo o ottenuti forse nel legno vivo, legato a crescere nella forma desiderata, erano in uso al principio del nostro secolo in Croazia, nell'isola di Veglia.²⁷ L'esistenza quindi di aratri monoxili nella Slavia sarebbe un'ipotesi plausibile e quasi necessaria, anche se non sapessimo che sono esistiti di fatto.

Un ralo-uncus preistorico è stato scoperto nel 1921 nella torbiera di Tokara, presso Sumy,

²⁶ Nopcsa Fr., *op. cit.*, II F; Drower M. S., in: *A History of Technology*, I, Oxford, 1954, p. 539, fig. 350.

²⁷ Kostrzewski J., *Kultura prapolska*, p. 218; Hensel W., *Słow. wczesnośred.*, p. 202; Pietkiewicz Cz., *Polesie rzeczywiste*, PAU, Mater. VII, 1928, p. 187 ss.; Zic I., *Vrbnik, na otoku Krku*, ZbNŽ, VII, 1902, p. 331, nota 1; Zelenin D., *op. cit.*, p. 136; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 289.

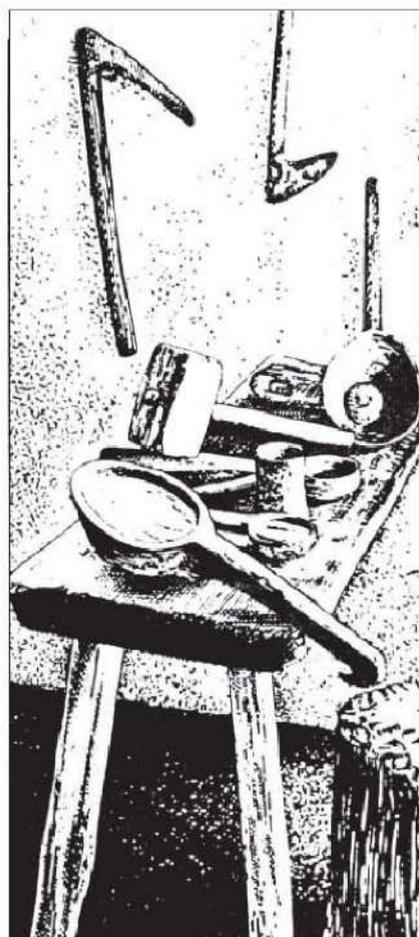
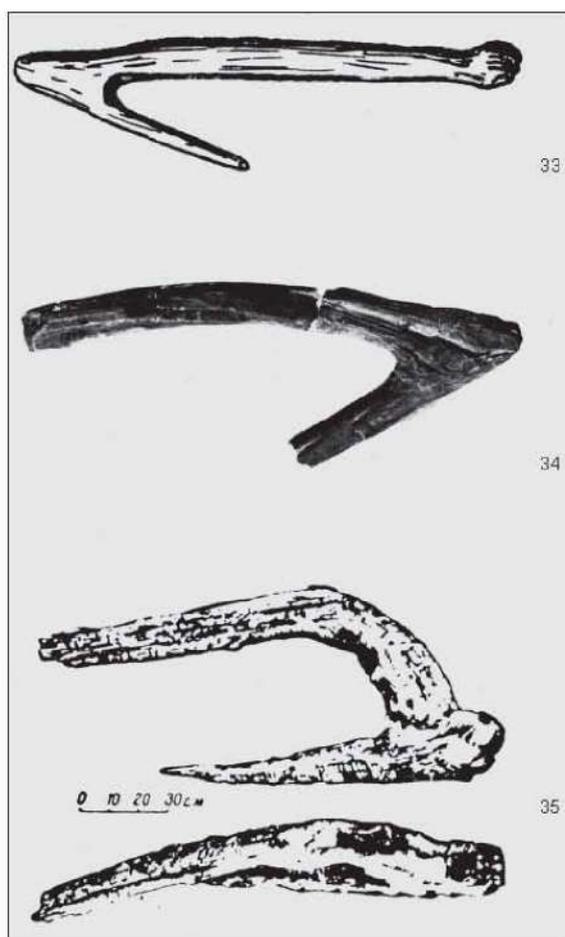


Fig. 33. Antica zappa serba « kuka » (Museo etnogr. di Belgrado).

Fig. 34. Zappa della palafitta di Ledro (Museo dell'Ist. di Antropol. di Padova).

Fig. 35. « Ralo-uncus » di Tokara (da R. E. F. Smith).

Fig. 36. Zappe di palafitte alpine (da Cole).

ad est di Kiev, ma pubblicato dal Dovženok solo nel 1952, quando le circostanze del rinvenimento erano state dimenticate. Si tratta di un utensile probabilmente preslavo (fig. 35).²⁸

L'esemplare di aratro-uncus più occidentale dovrebbe trovarsi conservato, a quanto ci è stato riferito, in un museo etnografico della Lusazia.

Abbiamo visto che una piccola zappa monoxila belorussa (il « kruk »), più arcaica nelle sue proporzioni di quella impiegata nella zappatura, veniva usata per distendere lo stallatico (Seržputovskij). Allo stesso modo la « kuka » serba, di dimensioni vicine alle zappette pala-

²⁸ « Archeologija », VII, 1952, pp. 174-175, v. Smith R. E. F., *The Origins of Farming in Russia*, Paris-La Haye, 1959, p. 99 e tav. VII, fig. 51.

fitticole (lunghezza 54 cm.), trova impieghi rari e secondari nella mietitura, e non più nella preparazione del terreno, come attestava ancora il Vuk.²⁹ Analogamente il « ralo-uncus » di Podkoren non serve più nelle arature, ma nel rincalzo del mais o nello scavo delle patate. Allo stesso modo, gli antichi aratri di legno della Germania, leggeri e privi di parti metalliche, vengono adoperati ai nostri giorni per lo scavo delle patate (Haudricourt). Piccole proporzioni e impieghi diversi da quelli della destinazione originaria sono indizi di grande arcaicità.

Esistono dunque davvero delle serie probabilità che il ralo-uncus sia un utensile proto-slavo, meravigliosamente conservato in regioni cosiddette di rifugio.

Nell'aratro-bastone la forza di trazione si esercita soprattutto nel giunto del timone con la stegola-vomere, e tende a dislocare i due pezzi. Quel giunto deve quindi essere particolarmente robusto e viene di solito rinforzato con una traversa che collega il timone col manico-vomere (figg. 21 e 39) e che passa sotto il timone in Europa, sopra il timone in Asia (Leser). La « šoska » belorussa dello Zelenin, con la traversa legata sopra il timone, avrebbe un'impronta asiatica, se non fosse un monoxilo atipico. L'aratro-bastone risulta in tal modo composto di tre pezzi: il timone, il manico-vomere e la traversa che collega il primo al secondo. Questi tre pezzi diverranno quattro quando all'apparato si aggiungerà un vomere metallico.

Il carattere composto di questo aratro, sia nell'esemplare di Upsala,³⁰ che in quello svedese di Svarbardo,³¹ ecc., è così palese che non si vede come Esiodo e Strabone avrebbero potuto dargli il nome di *αὐτόγυον* (Es. O. v. 431). Si tratta di un aratro composto, cioè di un *πηκτόν ἄροτρον*. Nell'aratro-uncus il vomere non è che l'uncino del timone stesso, la cui robustezza è assicurata dalla forte coesione naturale delle fibre lignee. Il manico aggiunto è un leggero manubrio che serve a tenere dritto l'aratro, non a comprimerlo e ad affondarlo nel terreno. L'aratore romano camminava accanto, e non dietro l'aratro, con la mano sinistra leggermente posata sul manubrio e tenendo nella destra il pungolo per i buoi. È ancora così che si ara ai nostri giorni nell'isola di Arbe (fig. 39). Il Pisani rileva che nelle lingue indoeuropee « esiste un'equazione per "vomere" che abbraccia greco, latino, germanico e baltico: greco *ὄφνις*, latino "vomer", alto-tedesco "waganso" e antico prussiano "wagnis"... La conoscenza del vomere presuppone un aratro composto di due elementi. Esso si contrappone all'aratro costante di un solo ramo, così come Esiodo distingue un *ἄροτρον αὐτόγυον* ed uno *πηκτόν*. Le parole designanti l'aratro formato da un ramo si trovano ad oriente e ad occidente del territorio con la parola "vomere": in germanico orientale (gotico "höha") e in balto-slavo da una parte, in celtico dall'altra (antico irland. "cécht"). La conclusione è chiara: il tipo di aratro costante del ramo è più antico e copriva una sola area che dai Celti giungeva fino ai Baltoslavi; questa area è stata spezzata dall'invenzione del vomere che ha cambiato il tipo di aratro nella parte centrale di essa. In altri termini, il tipo col ramo è più antico dell'aratro bimestre ».³²

²⁹ V. nota 21.

³⁰ Leser P., « Anthropos », XX, 1925.

³¹ Werth E., *op. cit.*, p. 169.

³² Pisani V., *Paleontologia linguistica*, « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari », IX, 1, 1936, pp. 23-24. Per la serie *ὄφνις-vomis* e per quella *szaká-socha*, v. anche: Nehring A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in: *Die Germanen- und Indogermanen-frage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 120-123.

L'aratro balto-slavo di cui parla il Pisani è la « socha » (lit. « šakà », asta, forcella, gomito di fiume; lett. « saka », ramificazione di albero, v. Vasmer, *Russ. etym. Wtb.* e Trautmann, *Balt.-slav. Wtb.*) che nel gotico « hōha » significa appunto « aratro ». Apparentemente la costruzione del Pisani non regge per lo slavo perché la « socha » (forcella) è un utensile recente che ha acquistato il significato di aratro appena nel XIV secolo, e solo in russo. Ma è invece interamente valida per la mancanza nello slavo della voce indoeuropea del vomere. L'uncino del ralo-uncus infatti faceva parte del ramo-timone e, non venendo lavorato a parte e aggiunto, non aveva nello slavo nessun nome particolare. Un nome ricevette più tardi il rivestimento metallico che, in età slava e non più indoeuropea, avvolsse l'uncino di legno per impedirne l'usura: « lemech » o « lemeš », da « lomit », rompere, spezzare. Il vomere divenne così il « rompitore » della terra.³³

È pressoché sicuro che gli Slavi, non coinvolti nel mutamento che l'introduzione del vomere ha prodotto nella costruzione e nella nomenclatura dell'aratro, e non partecipi della voce indoeuropea del « vomere », si sono trovati a un certo momento in possesso di un aratro diverso e più arcaico di quello degli Indoeuropei dell'occidente. Questo mutamento, che non può essersi verificato che al principio dell'età dei metalli, ha appena sfiorato il lembo occidentale dei Balti: antico prussiano « wagnis ».

Che il ralo-uncus sia stato l'aratro tipico dei Protoslavi è cosa solo probabile. Gli esempi qui portati della sua sopravvivenza sono ancora troppo poco numerosi per poter giungere ad una conclusione sicura. L'antichità slava dell'utensile è confermata, ma solo indirettamente, da quella della zappa monoxila. Lo studio di questi aratri è stato trascurato dagli etnologi. Il Leser non ne parla affatto,³⁴ per il Werth tutti gli studiosi sarebbero oggi d'accordo nel derivare l'aratro dal bastone da scavo e non dalla zappa. Per l'Haudricourt né bastone da scavo, né zappa si sarebbero trovati all'origine dello strumento. L'Haudricourt è il più risoluto avversario dell'antichità degli strumenti monoxili: « L'uomo più geniale del mondo – scrive egli – non può riconoscere una zappa o un aratro in un ramo forcuto se prima non ha visto l'oggetto fabbricato. La zappa e l'aratro nascono composti. Le forme semplici sono più recenti ».³⁵

³³ L'oggetto indicato col nome slavo-comune del vomere (lemech, lemeš) non è sempre concreto e costante. In slavo ecclesiastico, in antico russo e anche in russo moderno, « lemech », « lemeš » può servire a designare l'intero « ralo », cioè l'aratro in generale, e non una parte di esso (Sreznevskij, *Mater.*; Vasmer, *Russ. etym. Wtb.*; Dař, *Slovar'*). Col verbo « lemesit' » si intende in russo « arare » (pachat', borozdit sochoju, Dař, *Slovar'*). In un'area compatta che comprende quasi tutta la Croazia kajkava il vomere è chiamato « železo » e « gvoždje », cioè « ferro » (Brtanić Br., *op. cit.*, p. 61 e carta V).

³⁴ Leser P., *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, Biblioteca « Anthropos », 3, 1931.

³⁵ Gli esempi che Haudricourt porta di questa evoluzione dal composto al semplice non sono tutti persuasivi. Che la zappa composta di due pezzi, cioè col legno della lama infisso o legato a quello del manico, sia più antica di quella formata di un unico pezzo di legno, è un'ipotesi che non è condivisa da nessun etnologo. Fondandosi sull'autorità di un dilettante di merito, il colonnello Lebfeyre de Noëttes, l'Haudricourt sostiene che la ruota a raggi è più antica di quella piena. Ma in Mesopotamia, in età presumerica (dinastia Djemdet Nasr, III millennio a. C.) la ruota era piena (Birket-Smith K., *Hist. de la civilisation*, Paris, 1958, p. 244) e il Childe dimostra che la ruota formata da tre segmenti di assi precede di almeno cinque secoli la ruota a raggi (Childe G. V., *Rotary motion*, in: *Ho Techn.* I, pp. 206-208). D'altronde nella sua forma definitiva la ruota ha preso quell'aspetto a raggi che avrebbe dovuto avere nell'epoca più primitiva della sua invenzione, mentre la forma semplificata e progredita (ruota piena) è scomparsa dall'uso. Per numerosi manufatti la serie evolutiva prospettata dall'Haudricourt può essere facilmente invertita. Se si conduce il ragionamento dell'Haudricourt fino in fondo, si può arrivare alla conclusione che l'uomo ha imparato a lanciare sassi con la fionda prima che a scagliarli a mano. Per il Hrozný, che ha decifrato i caratteri cuneiformi, l'aratro primitivo era una zappa tirata da buoi. Il nome della zappa è in sumerico « mar », accadico « mar-

Allo stato attuale delle ricerche sarebbe vano sostenere che l'aratro monoxilo è l'antenato di tutti gli aratri, o voler dimostrare, al contrario, che esso è solo un'imitazione degli aratri composti. Per la presenza di un aratro monoxilo presso gli Slavi conta la cronologia relativa e non quella assoluta della nascita dello strumento. Ora, l'età della palafitta di Ledro, per non parlare di quella dell'aratro di Walle e di Tokara, rimuove ogni impedimento: non vi sono ostacoli cronologici all'ipotesi che gli Slavi abbiano conosciuto per la prima volta l'aratro nella forma di « uncus », sia o non sia questa forma quella originaria dell'aratro.

Secondo i risultati di studi autorevoli, l'aratro-uncus ha una diffusione, limitatamente all'Europa, eminentemente occidentale. Questa distribuzione risulta particolarmente chiara nella tavola del Nopcsa. In Europa l'« uncus » sarebbe stato introdotto dagli Etruschi e adottato in seguito dagli Italici e dai Romani. Nella forma a dentale, l'« uncus » sarebbe pervenuto al Caucaso dall'Asia Minore.

L'« uncus » potrebbe essere giunto agli Slavi dall'Italia attraverso la Moravia se le sedi originarie slave si trovavano tra la Vistola e l'Oder, come sostengono con grande vigore gli studiosi polacchi. Ma l'arcaismo dell'agricoltura degli Slavi, la zappatura femminile, la cerealicoltura di miglio e la mancanza della voce indoeuropea per il vomere, sono indizi eloquenti e, in ogni caso non trascurabili, di una loro separazione dalle agricolture occidentali. Il ralo-uncus potrebbe essere loro pervenuto in una regione molto più orientale, seguendo in epoca antica la via sud-orientale della « socha » (ralo-uncus di Tokara).

ru », egiz. « mar », latino e ital. « marra », franc. « mare ». Il traino della zappa con buoi era detta in sumerico « apin », « ep-n », in accadico « epinu », « epit », in egiziano « hebi » (Hrozný B., *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète*, Paris, 1947, p. 72).

Capitolo ottavo

L'ALLEVAMENTO E IL TRAINO DELL'ARATRO

Sull'allevamento di animali domestici presso gli Slavi le fonti bizantine e arabe, per quanto avare, sono concordi nel rilevarne la trascuratezza e lo scarso sviluppo. Secondo lo Pseudo-Cesario, gli Slavi nel VI secolo erano privi di bestiame. Il rilievo più interessante è quello più recente di Ibn-Dasta sulla Russia di Kiev: i Russi avevano « poco bestiame » e « di cavalli ne aveva solo il principe »; invece « allevavano porci come altri pecore ». ¹

Infatti i ritrovamenti archeologici di ossa di maiale sono i più numerosi tra quelli di ossa di animali domestici, sia in Wielkopolska che in Pomerania. ² A Gniezno superavano un terzo del totale. Molto numerose sono le ossa di maiale anche a Tuma, presso Łęczyca. ³ A Danzica il maiale era « il più comune » o « il più numeroso » tra tutti gli animali di allevamento. ⁴

Le statistiche degli archeologi russi permettono di valutare con più precisione questa prevalenza dei suini e di confrontarla a percentuali con l'allevamento dei bovini. Non solo i suini superano il terzo di tutti gli animali domestici, ma si avvicinano alla metà del totale, mentre il bovino cede davanti al maiale fino a un livello di circa la metà dei suini e quasi di un quarto del totale. A Staraja Ladoga i maiali rappresentano il 42%, anche il 46%, mentre i bovini raggiungono solo il 26 oppure il 28%. ⁵ Secondo i dati della Gronova, pubblicati dal Ravdonikas, a Staraja Ladoga i maiali erano 49, i buoi 30 e i cavalli 6. ⁶ A Troica, presso Možaisk, sulla Moskva, in un abitato dell'XI-XV secolo, sono stati rinvenuti il 45% di resti di maiali, il 23% di bovini, il 18% di equini, l'11% di ovini e il 3% di cani. ⁷ Nei « gorodišča » di Borodino e di Kusica le ossa di suino costituivano il 40,3% del totale dei capi di bestiame, i bovini il 26,7% e i cavalli l'11,9%. ⁸ Nel fortilizio di Grodno furono rinvenute 35.645 ossa di animali, di cui 18.509 identificate (il 52%).

¹ Ibn-Dasta, in Garkavi A. Ja., *op. cit.*, p. 264, v. Pokrovskij M. N., *op. cit.*, I, 1, p. 49; Kadlec K., *O politycznym ustroju Słowian, Encykl. Polska*, T. IV, Cz. 2, Kraków, 1912, pp. 60-61.

² « Najliczniej występują szczątki świni domowej », Kostrzewski J., *Kultura prapolska*, p. 50.

³ Nadolski A., *Praca wykopaliskowe na grodzisku w Tumie pod Łęczycą w latach 1948-1949*, « Studja wczesnośredniowieczne », I, 1952, p. 182.

⁴ Jazdźewski K. i Chmielewski W., *Gdańsk wczesnośredniowieczny w świetle badań wykopaliskowych z lat 1948-1949*, « Studja wczesnośr. », I, 1, 1952, p. 78; Jaworski Z., *Szczątki zwierząt i ptaków z grodu gdańskiego z XIII wieku*, « Studja wczesnośr. », I, 1957, p. 88.

⁵ Grekov B. D., *Krest'jane na Rusi*, p. 32 ss.

⁶ Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, p. 224.

⁷ Dubynin A. F., *Rezultaty rabot Možajskej ekspedicii*, KSIMK, 94, 1963, p. 58.

⁸ Mongajt A. L., *op. cit.*, p. 166 ss.

Le ossa appartenevano a 306 suini, a 212 ovini, a 193 bovini e a 108 equini.⁹ Dati del 1955 per un'età più antica e strati profondi di Grodno danno 37 maiali, 24 buoi e 13 cavalli.¹⁰ Perfino i linguisti che, di solito, interpretano la storia dell'allevamento partendo dai nomi degli animali, senza occuparsi di aritmetica, sono indotti a rilevare la preferenza slava per i suini: « Il maiale godeva della più grande popolarità » nota il Trubačev.¹¹

Questa abbondanza di maiali si spiega in parte con l'usanza slava di allevarli all'aperto, a grandi branchi, nei boschi. In Serbia, nella Jasenica, vengono liberati al mattino dagli stabuli e si allontanano anche di due ore e più di cammino, per tornare al tramonto. Talvolta qualcuno ne manca, ma all'indomani il loro numero è di nuovo completo.¹² A Otok, in Slavonia, sono lasciati pascolare all'aperto l'intero anno.¹³ I branchi dei diversi proprietari non si mescolano tra loro per cui non sempre sono necessari marchi di proprietà.

Nel secolo scorso questi maiali rappresentavano la più grande « industria » serba e la posizione più vantaggiosa del commercio del paese. Se ne esportavano annualmente da tre a quattrocentomila, avviandoli a piedi verso i mercati di Pest e di Vienna e facendo loro varcare i fiumi a nuoto e in franchigia delle dogane. Il Boué riteneva che se i Turchi, anziché sterminare gli uomini, avessero distrutto i boschi di quercia delle cui ghiande si nutrivano i maiali, avrebbero privato i Serbi della loro principale risorsa per continuare la guerra.¹⁴ Questi grandi allevamenti di suini risalgono in Serbia al XIV secolo e ai tempi di Stefano Dušan, cioè, press'a poco, alla medesima epoca messa in luce dagli scavi di Grodno.¹⁵ Nell'antica repubblica della Poglizza il maiale era il più diffuso degli animali di allevamento e l'unico la cui carne venisse venduta a prezzo libero, senza restrizioni da parte dello Statuto.¹⁶ In Albania si allevavano maiali solo nella parte settentrionale del paese (ghego), e i maiali erano neri e selvatici come quelli slavi.¹⁷

Branchi di maiali vaganti erano allevati nel Polesie,¹⁸ in Volinia,¹⁹ in Ucraina, nel Podlasie, e in passato anche in Polonia.²⁰ Sono animali scuri, magri e setolosi. Inselvaticiscono e diventano pericolosi anche per gli uomini. Aggrediti dalle fiere, si difendono formando quadrato.²¹ Il padrino di nozze che entra nell'aia di un contadino russo per chiedere la mano di una ragazza, domanda: « Avete cani cattivi, maiali cattivi? ». ²² Nelle « zadruge »

⁹ Calkin I. I. *Fauna iz raskopok v Grodno, XI-XIV vv.*, in: Voronin N. N., *Drevnee Grodno*, « Mater. i issledovanija po archeol. SSSR », Moskva, 1952, pp. 211, 214.

¹⁰ Calkin I. I., in Mongajt, *Staraja Rjazan'*, p. 224.

¹¹ « Naiboľšej populjarnost'ju pol'zovalas' svin'ja », Trubačev O. N., *Proischozdenie nazvanij domašnih životnyh v slavjanskich jazykach*, Moskva, 1960, p. 17.

¹² Pavlović Jo., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 10.

¹³ « Priko čitave godine », Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, pp. 254, 256, 262.

¹⁴ Boué A., *La Turquie d'Europe*, I, p. 503, III, pp. 36 ss., 118 ss.

¹⁵ Sicharev M. S., *Sel'skaja obščina u Serbov v XIX - načale XX v.*, « Slav. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, LXII, 1960, pp. 119, 136, 152.

¹⁶ Grekov B. D., *Polica*, Moskva, 1951, p. 32.

¹⁷ Boucart J., *L'Albanie et les albanais*, Paris, 1918, p. 176.

¹⁸ Rouba N., *Lachwa i jej mieszkańcy*, « Wisła », IX, 1895, p. 753.

¹⁹ Kyrle G., *Siedlungs - u. Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie*, MaGW, XXXVIII-XXXIX, 1919, p. 145.

²⁰ Kolberg O., *Chetmskie*, I, Kraków, 1890, p. 358; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 106, 121-122.

²¹ Zelenin D., *Russ. (ostslav.) Volkskunde*, p. 57.

²² Mahler E., *Die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche*, Berlin, 1960, p. 70.

della Croazia e nella Poglizza la cura dei maiali è lasciata alle donne,²³ come alle isole Trobriand e in Nuova Guinea, e femminile doveva esserne stata la cura anche in Volinia perché era barattando carne di maiale che le massaie si provvedevano di petrolio, di fiammiferi e di stoviglie dal merciaio ambulante.²⁴

La forte prevalenza dei suini sui bovini nell'allevamento slavo non avrebbe nessun particolare significato etnologico se i suini rappresentassero un sovrappiù e la consistenza dell'armento bovino bastasse tuttavia a condurre l'azienda agricola. Ma non è così. La Slavia, così prolifera di suini, ha sofferto fin dall'epoca più antica di una secolare carenza di bovini, sia per l'aratura che per la concimazione.²⁵ Quando nel cosiddetto « pieno neolitico » e soprattutto al principio dell'età dei metalli l'allevamento si associa all'agricoltura e in misura via via crescente i campi cominciano a essere solcati dall'aratro, i bovini salgono ad occupare il primo posto nell'allevamento, a scapito soprattutto dei suini. Perché questa evoluzione, che ha preso un ritmo particolarmente rapido di sviluppo, con la comparsa, pare, degli Indoeuropei, non si sia prodotta in uguale misura presso gli Slavi, è un fatto inspiegabile. In fondo, gli Slavi conoscevano buoi e cavalli fin dall'età indoeuropea, e fin da quell'epoca sapevano arare. E tuttavia la proporzione tra suini e bovini si è conservata presso di loro a livelli quasi neolitici e vicini a quelli dell'agricoltura di zappa. Questo stato di cose, che è durato presso gli Slavi dall'età preistorica fino ai nostri giorni, non può non essere in relazione con la loro agricoltura di zappa, la cerealicoltura di miglio e il privilegio della proprietà femminile, anche se il nesso che collega questi elementi nelle diverse regioni del mondo non abbia più oggi, a parere di etnologi autorevoli, la costrizione di un ciclo culturale. Può avere in proposito significato decisivo (o acquistarlo in avvenire) la circostanza che nel branco dei loro maiali domestici si trovasse il « *Sus vittatus* » dell'Asia sud-occidentale.²⁶

²³ Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadruge*, Zagreb, 1960, I, p. 20; Ivanišević Fr., *Poljica*, pp. 250, 260; Klarić I., *Kralje u turskoj Hrvatskoj*, ZbNž, VI, 1901, p. 254.

²⁴ Kyrle G., *op. loc. cit.*

²⁵ Gli Slavi meridionali hanno trovato sul luogo antiche tradizioni pastorali che hanno saputo in parte appropriarsi. I Montenegrini sono buoni allevatori, soprattutto di ovini. Vi erano in Croazia « zadruge » che disponevano di duecento e più capi di bestiame e conducevano un'economia più pastorale che agraria (*Seljačke obiteljske zadruge*, p. 32). Abbondanza di bovini, sebbene solo in proporzioni domestiche, aveva nel secolo scorso il Polesie a nord del Pripet (Roubal N., *Lachwa*, p. 753) e certi distretti del governatorato di Vologda (Pustikov A., *Tavren'ga*, « *Živst.* », V, 1895, p. 187). Ma si tratta di eccezioni che non modificano l'aspetto generale del quadro, come non lo modificano i grandi allevamenti, soprattutto di cavalli, della Pomerania medievale (*Herbordi vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, MGH SS, XII, Hannover, 1856, p. 801; Al bekri e Ibrâhîm ibn-Jâkub, in Vestberg, *Komentarij na zapisku Ibragima ibn-Jakuba o Slavjanach*, SPb, 1908, p. 142, cit. da Kadlec K., *O politycznym ustroju Słowian*, p. 60). Su 72 animali domestici dei Babunci nelle Bocche di Cattaro, 51 erano maiali (Nakićenović S., *Boka*, SeZb, XX, 1913, p. 364). Gli stessi Montenegrini chiedevano maiali per il riscatto dei prigionieri (Boué A., *La Turquie d'Europe*, p. 122). Delle sei « zadruge » croate prese in esame dall'Università di Zagabria, quella dei Dragančani aveva 12 buoi contro 15 maiali, e quella dei Maršići-Pejagići, composta di 13 persone, 5 bovini contro 19 suini (*Seljačke zadruge*, pp. 24, 26). Non è sempre il caso di fidarsi di etnografi che giudicano del patrimonio zootecnico di una località senza fornire cifre. Lo Jaskłowski, per esempio, assicura che il villaggio di Mnichów (distr. di Jędrzejów) è ricco di buoi e che ogni famiglia possiede « almeno una mucca », proporzione che non è proprio quella di una ricchezza di bestiame (Jaskłowski N. J., *Wież Mnichów*, « *Wiśła* », XVIII, 1904, p. 18).

²⁶ Gli indonesiani di Nias non conoscevano né cavallo, né aratro, e coltivavano la terra solo con la zappa, senza concimarla; non meraviglia che presso di loro i suini proliferassero e che il maiale fosse il loro animale preferito (Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, pp. 570, 589-590, 601). In Indo-malesia ogni occasione è buona per un banchetto di carne suina; una festa, un funerale, una pena giudiziaria. Interi arcipelaghi comprano le spose con maiali. Nelle Nuove Ebridi i maiali vagano in libertà, come nella Slavia (Suas J. B., « *Talu tuci* », *les hommes d'autrefois ou les premiers Hébridais*, « *Anthropos* », XII-XIII, 1917-1918, p. 202). Nella Nuova Guinea ex-tedesca i Papua catturano i maiali lattonzoli e li lasciano pascolare in libertà. Diventano domestici come i cani e seguono la donna nelle piantagioni. Se l'animale si stanca, la donna lo prende in braccio e lo aiuta a passare i guadi (Vor-

La scarsità dei bovini presso gli Slavi è tanto meno spiegabile in quanto proprio gli Slavi mostrano per la mucca e il bue un attaccamento che si avvicina alla venerazione, a meno che proprio in questo atteggiamento non convenga vedere un tratto di arcaismo. I maiali non godono affatto di analoghi riguardi. In Ucraina non si scagliano mai imprecazioni contro i buoi, li si compatisce e si arriva a improvvisare dei canti in loro onore. Il contadino ucraino ha per il suo bue un attaccamento analogo a quello dell'arabo del deserto per il suo cavallo.²⁷ Il contadino del Polesie divide con la mucca il suo ultimo pezzo di pane e usa dire: « La mucca è come un bambino, ha fame e non lo dice », oppure: « Da' fieno alla mucca, ci sarà pane », oppure ancora: « Dare alla mucca è come dare a Dio! ».²⁸ In Volinia si ha cura della « chudobka » (magra, nome tabuato della mucca) come di un bambino e si celebrano feste in suo onore.²⁹ In Bulgaria le donne mostrano verso il bue un vero rispetto e quasi una reverenza: lo chiamano « angelo » o « padre » e non osano attraversargli la strada. I buoi muoiono di vecchiaia, non li si uccide mai e mangiarne le carni sarebbe peccato. Macellare un bue è per i contadini quasi un assassinio, e mangiarne le carni, un'antropofagia. Un contadino che aveva sempre venduto carni, raccontò al Potanin che uccidere i vitelli gli aveva sempre fatto paura: « Sono come dei bambini innocenti! ».³⁰ In Polonia si distingue l'atto di mangiare dell'uomo (jeść) da quello degli animali (żreć), ma dei buoi si dice che « jedzą » non che « żrą ».³¹ Nel governatorato di Vjatka le mucche sono chiamate « matuchi » o « matuchon'ki », cioè madri o piccole madri.³² A Popovo Polje le donne si alzano in piedi alla presenza dei buoi.³³ Nel governatorato di Vladimir si crede che i buoi abbiano uno spirito come gli uomini (« duch », non una semplice « duša ») e che la loro anima, come l'umana, vaghi per sei settimane dopo la morte. Si fanno loro mangiare i resti dei banchetti rituali e perfino il pane eucaristico. Si dice che il bestiame è innocente e risorgerà nel giorno del giudizio universale. I bovini che muoiono vengono condotti alla

mann P., *Das tägliche Leben der Papua des Valman-Stammes auf Deutsch-Neuguinea*, « Anthropos », XII-XII, 1917-1918, pp. 903, 904). Nella Nuova Guinea inglese si incontrano maiali dappertutto, sono trattati con cura, e perfino allattati dalle donne (Egidi V. M., *Casa e villaggio, sottotribù e tribù dei Kuni, Nuova Guinea inglese*, « Anthropos », IV, 1909, p. 395). A differenza dei niassiani, i Batachi di Sumatra allevavano bufali e cavalli, sebbene non cavalcassero e non concimassero. Quando oltre un secolo fa lo Junghuhn trovò presso di loro un maiale ogni tre abitanti, ritenne che quella proporzione fosse notevole (Junghuhn F., *Die Battaländer auf Sumatra*, Berlin, 1847, II, pp. 37-47). A quanto possiamo giudicare, la proporzione dei suini presso gli Slavi era in molti luoghi pari e superiore a questi quozienti indonesiani. Si può portare l'esempio dei Filipponi, dissidenti belorussi, emigrati dalla regione di Vitebsk nella Mazuria prussiana, tra il 1829 e il 1832, dove acquistarono dei terreni. Cinque anni dopo, nel 1837, possedevano a Eckersdorf (che essi chiamavano Vejnovno) 12 fattorie con 23 famiglie. Il censimento del loro bestiame diede i seguenti risultati: buoi 51, cavalli 36, pecore 30, maiali 121. Sessant'anni dopo, nel 1897, queste proporzioni erano notevolmente rettificata e il numero dei buoi e dei cavalli si era raddoppiato, ma i maiali continuavano a prevalere, sia pure per poco, sui bovini: buoi 109, cavalli 64, pecore 14, capre 2, maiali 119. Nonostante l'esempio dei vicini prussiani, assidui concimatori, questi emigrati belorussi perseverarono a lasciare esaurire i terreni senza fertilizzarli, per cui il prodotto dei campi esauriti non bastava più al sostentamento della popolazione. Il regime catastale prussiano non permetteva loro di abbandonare le terre per cercarne di nuove, come avrebbero potuto fare in Belorussia, ed essi furono costretti a darsi al bracciantato o all'artigianato per sopravvivere (Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 219).

²⁷ Malinin N., *Malorossy, Geografija Rossii*, Moskva, 1887, I, p. 421.

²⁸ Seržputovskij A., *Očerki Belorussii*, « Živst. », XVII, 1908, pp. 29-30.

²⁹ Korobka N., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895, p. 41.

³⁰ Potanin G. P., *Etnografičeskie zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 193.

³¹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 125.

³² Zelenin D., *Osobennosti v govore russkich krest'jan jugo-vostočnoj časti Vjatskoj gubernii*, « Živst. », XI, 1901, p. 89.

³³ Mićović Lj., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952, p. 125.

sepoltura in slitta, come le salme umane. La slitta è trainata da un uomo per ogni casata del villaggio, e abbandonata sulla tomba.³⁴ I buoi venivano sepolti con devozione anche in Bulgaria, nel Polesie e in Belorussia.³⁵ In Ucraina occidentale si conoscono lamenti funebri per la morte della mucca.³⁶ Dopo il parto la mucca viene purificata come una donna.³⁷ Che i bovini parlino tra loro la notte di Natale con favella umana è credenza diffusa in Polonia, ma chi li udisse morrebbe presto.³⁸

Questo atteggiamento verso il bovino è tipico dei più antichi agricoltori di miglio e di orzo. Il significato del bue è presso di loro più religioso che economico. La produzione e il consumo di latte è scarso. Il bue non viene mai macellato a scopi alimentari e profani, ma sacrificato in atti rituali.³⁹

Del tutto diverso e opposto è il conto che gli Slavi fanno del cavallo: si dà al bue il fieno con cui si è ricoperto il tavolo per la cena di Natale, ma non al cavallo, perché il cavallo non si inginocchiò quando nacque Gesù.⁴⁰ Il bue può parlare come gli uomini, ma non il cavallo perché non ha voluto portare Gesù, come fece l'asino.⁴¹ Il cavallo non è mai sazio perché si rifiutò di portare Gesù sul suo dorso col pretesto di essere affamato.⁴² Il cavallo mangiò la paglia della culla di Gesù, per cui cadde in potere del diavolo, mentre il bue non gli è sottoposto.⁴³ Gli Huculi ritengono che il bue sia un « osso santo » (svancona kostočka) e il cavallo impuro o pagano (pahan'e).⁴⁴ Aggiungono che il cavallo « non ha respirazione » (ne maje dychanije) e non crede in Dio.⁴⁵ Anche in Polonia si dice che « końska kość nie svięcona », l'osso cavallino non è benedetto.⁴⁶ « Il cavallo è una incarnazione del diavolo », dicono i Russi.⁴⁷ In Belorussia si racconta che « il diavolo ha creato la giumenta, ma non le ha ispirato l'anima ». ⁴⁸

³⁴ Bogdanov V., *Drevnie i sovremennye obrjady pogrebenija životnych v Rossii*, EO, CXI-CXII, 3-4, 1916; stesso, pp. 93-98, 109-110; Zavojko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčaj Velikorossov Vladimirskoj gubernii*, EO, CIII-CIV, 3-4, 1914, pp. 95, 125; Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načale XX veka*, Moskva, 1957, pp. 57-58.

³⁵ Moszyński K., e Bogdanov V., *op. loc. cit.*

³⁶ Kolberg O., *Cbełmskie*, I, p. 190.

³⁷ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957, p. 57.

³⁸ Jaskowski J., *Wieś Mnichów*, « Wisła », XVIII, 1904, p. 81; Magiera Jan, *Wilja w Sądeczyźnie*, « Wisła », XVIII, 1904, p. 150.

³⁹ Straube H., *Der frühe Feldbau, Wirtschaft und Weltbild*, v. Freudenfeld B., *Völkerkunde, zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme*, München, 1960, pp. 49-50. V. Parte Terza, Cap. VII. In Africa non si macellano quasi mai buoi. Lo si fa solo in occasioni rituali. Gli allevatori li amano al punto da portare il loro nome, comporre canti in loro onore e passare il tempo libero a contemplarli. In certi villaggi della Cina gli animali sono considerati come componenti della famiglia e se ne festeggiano i compleanni. L'India possiede un terzo dei bovini del mondo e la carne di bue è introvabile (Mead M., *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Unesco, 1959, pp. 211, 223). È possibile che la venerazione per la mucca sia in relazione con la produzione del latte.

⁴⁰ Rumelówna A., *Z mili kwadratowej obszaru nad rzeką Kosówką*, « Wisła », XVII, 1903, p. 690.

⁴¹ Magiera Jan, *op. loc. cit.*

⁴² Gawętek Fr., *Przysłody, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie, w pow. brzeski*, PAU, Mater. XI, 1910, p. 69.

⁴³ Zmigrodzki M., *Theogonia i kosmografia ludu Ukrainy*, « Lud », II, 1896, p. 324.

⁴⁴ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 125. « Osso » ha qui il significato di sangue, cioè di specie o razza, come nel Tibet, presso i Lolo e gli Altaici dell'Asia Centrale.

⁴⁵ Oniščuk A., *Materijali do guculskoj demonologij*, « Naukovoe Tovaristvo im. Ševčenko », L'vov, XI, 1909, p. 19.

⁴⁶ Rumelówna A., *op. loc. cit.*

⁴⁷ « Lośad' est' oboroten' d'javola », Tokarev S. A., *op. loc. cit.*

⁴⁸ « Čort kobyly sostaviv, da rozumu ne sostaviv », Ncsovič I. I., *Sbornik belorusskich poslovic*, ZGO OE, I, 1867, p. 464.

La credenza sul demonismo del cavallo è condivisa dagli Slavi meridionali: Dio non ha creato il cavallo insieme con gli altri animali, ma lo ha trasformato più tardi dall'asino. Il cavallo è maledetto.⁴⁹ Nel giorno della sagra detta « oračka slava » e anche « marvena slava » (« slava » dell'aratore o del bestiame), celebrata per lo più in occasione di epizoozie, in certi villaggi del Banato si benedicono gli animali: buoi, pecore e maiali; ma non si benedicono cavalli.⁵⁰

I Grandi-russi invece, che usano il cavallo per l'aratura, ne hanno un grande rispetto e dicono che Dio ha dato questo animale agli uomini invece delle ali, ma condividono le credenze di tutti gli altri Slavi quando aggiungono che le sue carni non sono adatte all'alimentazione perché il cavallo toglieva fieno dalla mangiatoia in cui era nato Gesù.⁵¹

In Polonia si danno nomi propri ai cani e alle mucche, ma l'uso di darli ai cavalli è recente.⁵² In Slavonia si danno nomi propri anche alle scrofe e ai lattonzoli.⁵³ « Korova bez klički - mjaso » si dice in Russia: la mucca senza nome è carne.⁵⁴

È interessante che anche in Finlandia si creda che il cavallo sia stato creato dal diavolo⁵⁵ e che i folcloristi ritrovino questa medesima credenza presso i Lapponi.⁵⁶

Nelle regioni della Slavia orientale e meridionale in cui dura il costume che le salme debbano essere trasportate in slitta, anche d'estate, si prescrive che gli animali del traino siano dei buoi, e non dei cavalli, e dove d'estate si usa impiegare il carro funebre, si fa divieto di attaccarvi cavalli.⁵⁷ Slitta funebre e attacco di buoi durarono presso i Sumeri anche dopo che si conobbero carri e cavalli. L'usanza e la sua conservazione va messa in relazione con la santità del bovino presso la più antica cerealicoltura.

In vaste regioni della Russia, soprattutto centrale e meridionale, in caso di moria del bestiame, donne e ragazze, in costume di Eva o con lunghe camicie, senza cintura e coi capelli sciolti, si attaccano di notte a un aratro e tracciano intorno al villaggio un solco di protezione (russo « opachivanie », polacco « oborywanie », ecc.). Nella Slavia orientale la circumaratura è esclusivamente femminile o con una partecipazione prevalentemente femminile.⁵⁸ Un uomo che si fosse imbattuto nel corteo notturno delle aratrici correva pericolo di essere percosso, sevizato e talora ucciso e sepolto sul luogo. Si credeva che la sua presenza rendesse per sempre vano il rito e che egli fosse una personificazione della pestilenza.⁵⁹ Nel-

⁴⁹ Zovko I., *Vjerovanja iz Herceg-Bosne*, ZbNž, IV, 1899, pp. 134, 141.

⁵⁰ Filipović M. S., *Praznik « očilo i kremen »*, « Zbornik Matice srpske », III, 1952, p. 8.

⁵¹ Trunov A. N., *Ponjatija krest'jan Orlovskoj gubernii o prirode fizičeskoj i duchovnoj*, ZGO OE, II, 1869, p. 19.

⁵² Bystroń Jan St., *Etnografja Polski*, p. 66.

⁵³ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 262.

⁵⁴ Klimenko I., *Das russische Sprichwort*, Bern, 1946, p. 91.

⁵⁵ Krohn K., *Zur finnischen Mythologie*, FFC, 104, p. 60.

⁵⁶ Qvistad J., *Lappische Märchen und Sagenvarianten*, FFC, 60, pp. 17, 37.

⁵⁷ Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 50; Zavojsko G. K., *op. cit.*, p. 95; Kuliš P., *Zapiski o južnoj Rusi*, SPb, III, 1857, p. 287; Zelenin D., *Smes'*, EO, XXVIII, 111-112, p. 159; stesso, *Russ. ostsl. Volksk.*, p. 330; Barwiński A., *Das Volksleben der Ruthenen, Die oesterr.-ung. Monarchie, Galizien*, Wien, 1898, p. 413; Kolberg O., *Pokucie*, II, Kraków, 1883, p. 187; stesso, *Chełmskie*, p. 183; Grbić S. M., *Srpski narodni običaji u šušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XV, 1910, pp. 250-252; Strausz A., *Die Bulgaren, ethnographische Studien*, Leipzig, 1898, p. 450; Gavazzi M., *Pogrebne saonice*, « Zbornik etnografskog Muzeja u Beogradu », 1901-1951.

⁵⁸ Tokarev S. A., *op. cit.*, p. 133; Zelenin D., *Russ. (ostsl.) Volkskunde*, pp. 66-70; v. inoltre: Kalinskij I. P. ZGO OE, VII, 1877, p. 361; Balov A., « Živst. », XI, 1, 1901, p. 125; Grinkova N. P., *Obrjad « voždenie rusalki » v sele B. Verejka, Voronežskoj oblasti*, « Sovetn. », 1, 1947, pp. 361-363.

⁵⁹ Orlov V., in Jakuškin E., *op. cit.*, III, p. 363; Solov'ev E., *Prestupljenja i nakazanja po ponjatijam krest'jan*

l'Ucraina occidentale, nella regione di Cracovia e di Poznanja il solco intorno al villaggio era invece tracciato da due gemelli.⁶⁰ Lo stesso impiego di gemelli, uomini e buoi, è stato osservato in Belorussia e a Grodno, ostentazione di fecondità, pensa lo Zelenin, come antidoto contro la moria.⁶¹ Ma presso i Serbi di Lusazia l'aratro era tenuto da una ragazza nuda, accompagnata da due giovani e da una vedova⁶² e anche nella Slavia meridionale, dove prevale la forma maschile dei due gemelli,⁶³ avviene che il rito sia misto, dei due sessi⁶⁴ o solamente femminile.⁶⁵ A Otok, in Slavonia, la circumaratura era femminile e periodica: il giorno delle Ceneri le donne « aravano un po' in ogni quartiere del villaggio ». ⁶⁶ Nella prima metà del secolo scorso, nel Sirmio, l'aratro, tenuto dall'uomo più anziano del villaggio, era tirato da due ragazze ultimogenite e nude.⁶⁷

La protezione magica del bestiame è dunque affidata alle donne, e sono le donne che, per lo più, sono attaccate all'aratro. In questo caso il traino femminile è rituale. Ma la cronaca di Kiev (cap. 1,5) racconta che Obrin, non avendo a disposizione cavalli, « ordinò di attaccare, tre, quattro, cinque donne alla telega » per farsi trascinare ed « è in questo modo che gli Avari tormentavano i Duleby ». ⁶⁸ In Russia era per lo più l'adultera che per punizione e derisione veniva attaccata dal marito alla telega e costretta a frustate a percorrere la via del villaggio. ⁶⁹ Nella regione del Volga il marito attaccava la moglie colpevole di adulterio al timone accanto al cavallo e faceva il giro del villaggio sedendo nella telega e frustando la donna.⁷⁰ Casi del genere sono conosciuti anche in Polonia: la « Gazeta kaliska » del 1902, n. 224, riferiva che un contadino che tradiva la moglie con una ragazza fu attaccato al carro insieme all'amante e bastonato dalla folla, sebbene la moglie seguisse il corteo piangendo e pregando tutti di perdonargli e di non fargli vergogna. ⁷¹ Nella stessa Polonia, in un villaggio tra Varsavia e Kalisz, nella festa delle nuove maritate, le spose dell'annata venivano tirate in slitta dalle coniugate più anziane.⁷²

In tutti questi casi il traino femminile è rituale e simbolico, non ergologico. Ma esistono

Povolž'ja, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 279. Il rito era femminile anche presso i Mordvini (Šachmatov A. A., *Mordva*, IoAIEI KU, XI, 6, 1894, pp. 22, 60-61; Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, pp. 400-401).

⁶⁰ Kolberg O., *Chełmskie*, II, pp. 183, 203; stesso, *Wielkie Ks. Poznańskie*, I, Kraków, 1876, pp. 135-137; id., II, 1882, p. 12; Udziela S., *Oborywanie przeciw zarazie*, « Wisła », VI, 1892, pp. 734-735.

⁶¹ Zelenin D., *Russ. (ostsl.) Volksk.*, pp. 67-68.

⁶² Černy A., *Istoty mityczne Serbów Lużyckich*, « Wisła », IX, 1895, pp. 713-714.

⁶³ Petrović A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907, p. 320; Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjeljskoj Kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 76.

⁶⁴ Krauss F. S., *Volks Glaube und religiöser Volksbrauch der Südslawen*, Münster i. W., 1890, p. 67; Lilek E., *Ethnologische Notizen aus Bosnien und der Herzegovina*, WMaBH, VIII, 1902, p. 275.

⁶⁵ Filakovac I., *Godišnji običaji, Retkovici u Slavoniji*, ZbNž, XIX, 1914, p. 153.

⁶⁶ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 397.

⁶⁷ Vuk, *Lex*, sub « oborati ». Sono qui citati gli episodi più salienti della circumaratura del villaggio. La nudità femminile esprime lo stato di indigenza in cui la moria mette la popolazione e il tentativo di spaventare ed espellere lo spirito della pestilenza.

⁶⁸ Cit. da Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. I., Jaroslavl', 1875, p. XLI, nota 5.

⁶⁹ Nei gov. di Tver', di Penza, di Tambov e di Char'kov, v. Jakuškin E., *op. cit.*, II, pp. XVII, 155, 157 e III, p. 226.

⁷⁰ Solov'ev E., *Prestuplenija i nakazaniija*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 292.

⁷¹ Koźmian Wł., *Drobiazgi ludoznawcze*, « Wisła », XVII, 1903, p. 253.

⁷² Lissowski W., *Obrzędy weselne w Szolajdach, w pow. Kutnowskim*, « Wisła », VIII, 1894, p. 718.

canti popolari grandi-russi, ucraini, polacchi e bulgari, solo in parte scherzosi, nei quali si racconta come i mariti attaccassero seriamente le mogli all'aratro per solcare la terra:

Krasny devuški čišču čistili,
moloduški pašnju pachali

(Le belle ragazze ripulivano il campo, / le spose lo aravano).⁷³

Cha, chu, cha-chu, cha-chu, zaprjagu
Mašu v sochu.
Maša chodit, Maša orit,
Saša pesenku poet.

(Cha, chu... attaccherò / Maša alla « socha ». / Maša va, Maša ara, / Saša canta una canzone).⁷⁴

Presso i Belorussi di Smolensk:

Matku i žonku zapričaj...

(Attacca la madre e la moglie...)⁷⁵

Tra gli Ucraini del Pokucie:

Horyj si Ivan w lis...
Nima szczo zapriéhati,
Zaprihaj Katerinu...

(Ivan ara nel bosco... / Se non hai chi attaccare, / attacca Caterina).

U viz myło zaprihaje

(Attacca l'amata al carro).⁷⁶

Tra i Polacchi di Poznania:

A nima tak nihomu
ja mężowi żona;
Zapreze ją do woza
bo nima swego konia...⁷⁷

(E non c'è nessuno / come la moglie per il marito; / la attacca al carro / perché è senza il suo cavallo).⁷⁸

⁷³ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, T. IV, 1848, p. 307.

⁷⁴ Looirts O., *Der heilige Georg in den russischen Volksüberlieferungen Estlands*, Berlin, 1955, p. 70.

⁷⁵ Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, č. IV, T. XXVII, 1903, p. 302.

⁷⁶ Kolberg O., *Pokucie*, II, Kraków, 1883, p. 181.

⁷⁷ Stesso, *ibid.*, p. 182.

⁷⁸ Kolberg O., *Wielkie Ks. Poznańskie*, Kraków, I, 1882, p. 298.



37



38

Fig. 37. Aratura femminile in Moravia (da « Český Lid »).

Fig. 38. Traino femminile dell'aratro in Stiria (da « Epoca »).

E ancora:

Ej, zaprząg ja do pluga...

(Ehi, attaccala all'aratro...).⁷⁹

Anche in canti popolari bulgari si narra di mariti che attaccano le mogli all'aratro e arano il campo.⁸⁰

In Russia la madre di una sposa vanta la forza della figlia invitando il genero ad attaccarla alla telega: « ona i telegu vzapret na goru, zaprjagaj chotja v telegu » « lei tira anche la telega, prova ad attaccarla alla telega ». ⁸¹ I canti popolari riflettono usanze reali. Circa vent'anni fa nel governatorato di Kostroma « non era affatto raro il caso in cui una o due donne venivano attaccate alla "socha" ». ⁸² Sei donne tiravano l'aratro nel governatorato di Orel. ⁸³ Episodi di traino umano dell'aratro si segnalano anche presso i Serbi di Lusazia da parte di poveri coltivatori. ⁸⁴ In Moravia donne trainavano l'aratro durante la prima guerra mondiale (fig. 37). Stampe popolari del secolo scorso mostrano donne aggiogate all'aratro accanto alla mucca nelle montagne della Stiria (fig. 38).

Come gli Slavi, anche certe nazioni di Finni orientali, Mordvini e Permiani, usavano attaccare all'aratro donne e ragazze. Un proverbio mordvino dice: « Dove la cavalla non tira, attacca la ragazza ». ⁸⁵ Allo stesso modo il Permiano « attaccava mogli e figlie all'ara-

⁷⁹ Stesso, *Lud*, IV, *ibid.*, p. 299.

⁸⁰ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, V, *ZfvWR*, XXIX, 1913, p. 142, nota 3.

⁸¹ Mahler E., *op. cit.*, p. 392.

⁸² « Und die Fälle, in denen eine oder auch zwei Frauen vor die "socha"... gespannt wurden... waren durchaus nicht selten », Unkrig W. A., *Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouv. Kostroma*, « Zeitschrift für Volkskunde », LXV, 1933, p. 81.

⁸³ Vasil'ev M. K., *K voprosu o novych motivach v malorussoj poezii*, EO, XXXIII, 2, 1897, p. 122.

⁸⁴ Schmalder J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober und Nieder-Lausitz*, Grimma, II, 1843, p. 214.

⁸⁵ « Koza afde af-uskai vuksak styr », nella versione russa: « Gde kobyla ne vezet, zaprjagi devku », *Majnov VI., Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, T. XIV, vyp. 1, 1855, p. 183.

tro». ⁸⁶ I Mordvini però dovevano guardarsi dal far tirare l'aratro dai genitori perché il grano non sarebbe germinato. ⁸⁷

Vi sono archeologi che immaginano nel remoto passato dell'Europa settentrionale un'epoca in cui si arava la terra con traino umano. Così il belga De Laet parla per l'età del bronzo di « un aratro da raschio, trainato da uomini e bestie da tiro », ⁸⁸ il polacco Witold Hensel ritiene che l'agricoltura polacca abbia attraversato una fase di « technique du brûlis employant des outils aratoires à bras ». ⁸⁹ Il ralo-uncus di Podkoren in Slovenia poteva essere trainato da quattro persone (Orel) e due archeologi lituani, il Moora e il Dundulene, sostengono che il primo utensile aratorio lituano, l'« arklas », aveva un tiro umano ancora tra il I e il IV secolo d. C. e che il primo animale attaccato fosse il cavallo, d'onde il nome di « arklis » (aratore) dato allo stesso cavallo. ⁹⁰

Esempi di tiro umano dell'aratro si conoscono da figurazioni dell'antico Egitto, dove prigionieri di guerra venivano sottoposti a questa fatica. ⁹¹ In Giappone e nel Nepal si usa la forza umana per il traino dell'aratro anche ai nostri giorni, ma la spiegazione che viene data del costume dagli etnologi è sempre quella di una grande scarsezza di animali da tiro, come in due dei canti popolari polacchi e nelle usanze dei Serbi di Lusazia. ⁹²

L'aratura umana è, molto probabilmente, una forma secondaria, poiché, in fin dei conti, l'invenzione dell'aratro procede dalle medesime regioni che hanno addomesticato il bovide, e bue e aratro devono essersi diffusi insieme. Esiste tuttavia teoricamente la possibilità che un popolo riceva il bue da una cultura pastorale che non pratica o non conosce agricoltura, e che il bue rimanga perciò animale di allevamento, senza relazione con la coltivazione della terra. È il caso di certi popoli dell'India posteriore che allevano bufali, ma non arano. ⁹³

Ciò che colpisce nelle tradizioni slave e finniche e che non può mancare di avere un significato etnologico, è che siano le donne a sostituire gli animali nel tiro di aratri e veicoli. Il costume non può essere spiegato con la maggiore fatica di tenere l'aratro che di tirarlo perché gli aratri lignei non sono, in realtà, che dei piccoli erpici, e si conoscono esempi di aratura interamente femminile. Abbiamo visto, del resto, che in mancanza di cavalli, sono donne, e non uomini, che vengono attaccate non ad aratri, ma a carri.

L'impiego della donna in lavori pesanti, inadatti al suo sesso, è cosa che ancora oggi colpisce il viaggiatore che arriva in Russia o nella Slavia meridionale. Non c'è lavoro dei campi che, in caso di bisogno, la donna non si adatti ad eseguire. La sua antica dedizione all'agricoltura, che un tempo era origine e condizione dei suoi privilegi sociali, si è trasformata quasi in servitù. In Russia le sue fatiche sono più gravose di quelle maschili. Quando

⁸⁶ Oborin V. A., *K istorii zemledelija u drevnich Komi Permjakov*, « Sovetn. », 2, 1956, p. 74.

⁸⁷ Šachmatov A. A., *Mordovskij etnogr. Sbornik*, SPb, 1910, p. 440.

⁸⁸ De Laet S. J., *Segreti di archeologia*, trad. ital., Rocca S. Casciano, 1958, p. 135.

⁸⁹ Hensel W., *Un essai de division en périodes du développement de l'agriculture sur le territoire de la Pologne dans l'antiquité et au début du haut Moyen Age*, « Kwartalnik hist. kultury materialnej », Ergon, II, Fasc. supplém., 1960, p. 238.

⁹⁰ Moora Ch. A., *Vozniknovenie klassovogo obščestva v Pribaltike po archeologičeskim dannym*, « Sovarch », XVII, 1953, p. 109; Dundulene M., *Zemledelie v Litve v epochu feodalizma*, « Balt. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXXII, 1956, pp. 4-5.

⁹¹ Laviosa Zambotti P., *Origine e diffusione della civiltà*, Milano, 1947, tav. XI.

⁹² Montandon G., *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, p. 161; Gusev N. R., *Naselenie Nepala*, « Sovetn. », 5, 1958, p. 96. Id. in Assiria, Afghanistan e Giappone, v. Haudricourt A. G., *op. cit.*, pp. 31, 65.

⁹³ Kauffmann J. E., *ZfE*, LXVI, 1934: Führer-Haimendorf Chr., *Glückliche Barbaren*, Wiesbaden, 1956.

lo si fa osservare agli uomini, essi dicono: « Ne nami zavedeno » « non siamo stati noi a introdurre questa usanza ». Un proverbio russo dice: « Muž vozom ne zavodit, čto žena gorškom » « il marito non conduce col carro quanto la moglie porta con un vaso ». ⁹⁴ Le maggiori fatiche agricole delle donne a confronto di quelle maschili, erano state rilevate dai viaggiatori europei fin dal XVII secolo: « Foeminae viris longe operosius campestri labore fatigantur », osservava il Reutenfels. ⁹⁵ Nella Russia settentrionale la ragazza è sfruttata per il lavoro dei campi a scapito della sua educazione domestica: si marita senza sapere cucire e cuocere il pane. ⁹⁶ In Serbia, oltre che prendere parte ai lavori dei campi, la donna era soggetta al trasporto dei carichi. L'uomo la seguiva col fucile. ⁹⁷ Una statistica dell'orario di lavoro per sessi, compilata nel 1923 su 82 famiglie di un villaggio del governatorato di Voronež, ha dato per gli uomini 10,22 ore di lavoro giornaliero, per le donne 14,4. ⁹⁸ I lavori domestici non dispensano la donna slava da quelli campestri, nemmeno in caso di gravidanza e di puerperio: se occorre la donna partorisce e allatta nel campo. In Slavonia comincia ad andare nel campo a sedici anni, vanga, miete, raccoglie fieno e trebbia. ⁹⁹ In Croazia, in generale, lavora i campi come l'uomo, e la donna « è l'anima della fattoria ». Presso i Morlacchi e i Cosacchi lavorava più dell'uomo, e la donna slovacca lavora di più della sua vicina ungherese. ¹⁰⁶

Nella Serbia meridionale e in Macedonia lavora sempre, senza riposo, ma la sua fatica non è apprezzata. Si dice che « la donna ha nove anime ». ¹⁰¹ In Montenegro (Riječka Nahija) di una donna che se ne sta senza lavorare si dice che « sta seduta come un uomo », « sjedi kai čojčan ». ¹⁰² In Bulgaria « il marito ordina quando la moglie deve coltivare il campo ». ¹⁰³ Nella Slavia meridionale la moglie del capo-famiglia o « un'altra donna attempata scelta da lui, è quella che regola i terreni e distribuisce tra tutte le cognate le varie funzioni domestiche ». ¹⁰⁴ Mietere e rastrellare sono lavori che nei dintorni di Novgorod il marito lascia alla moglie. ¹⁰⁵ La mietitura, per lo più tutta femminile in Russia, è la più grande fatica dell'annata, d'onde il nome che le viene dato di « stradà », sofferenza. ¹⁰⁶

A ktoś mi je będzie rznał
kiedy Pan Bóg żonkę wziął?

(Chi mi mieterà il grano / ora che Dio mi ha preso la moglie?), domanda costernato un vedovo in un canto popolare polacco. ¹⁰⁷

⁹⁴ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovaniya*, pp. 15, 17.

⁹⁵ Reutenfels Jo., *De rebus moschoviticis*, Patavii, 1680, p. 176.

⁹⁶ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, pp. 217-218.

⁹⁷ Boué A., *La Turquie d'Europe*, II, p. 417.

⁹⁸ Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue des études slaves », X, 1930, p. 238.

⁹⁹ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 321; III, 1898, p. 90.

¹⁰⁰ Bogišić B., *Pravni običaji*, pp. 28, 128-130.

¹⁰¹ Tanović St., *Djevdjelija*, p. 269.

¹⁰² Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nahija*, ZbNž, XV, 1910, p. 71.

¹⁰³ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 35.

¹⁰⁴ Perrot G., *Gli Slavi meridionali*, trad. ital., Milano, 1875, p. 22.

¹⁰⁵ D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e Novgorodskoj gub.*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 35.

¹⁰⁶ Vill'er de-Lil-Adam, *Derevnja Knjažnája Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871, pp. 243, 268.

¹⁰⁷ Grajnert Jo., *Notatki o wsi Topoli, położonej w powiecie Łęczyckim, gub. kaliskiej*, « Wisła », XVII, 1903, p. 666. Non meraviglia che gli Slavi conoscano ferie esclusivamente femminili, parziali o totali, cioè giornate in cui alle donne è vietato filare o tessere, lavare o compiere qualsiasi altro lavoro. Esistono giornate festive, non previste dal

I lavori agricoli sono per lo più dei due sessi nei paesi dell'Europa occidentale. Vi sono tuttavia regioni dove la partecipazione femminile è limitata a casi d'urgenza e altre in cui una padrona di casa con figlie adulte o nuore non mette piede nei campi.¹⁰⁸ Esistono inoltre operazioni che sono considerate di esclusiva competenza maschile, come la falciatura, non solo per la forza che richiedono, ma perché sono collegate col bestiame. Il crescente spopolamento delle campagne, specialmente nelle regioni collinose e di montagna, ha costretto qua e là la donna a mettere mano alla falce anche in Italia, ma sotto il suo debole governo l'armento bovino va gradatamente scomparendo.

Nei paesi slavi la donna falciava anche nel secolo scorso, sebbene lo facesse, per lo più, non con la falce fienaja, ma con un falchetto più grande e meno ricurvo di quello usato per la mietitura.¹⁰⁹

In Serbia la donna faceva tutto nei campi, all'infuori che arare, e talora la zappatura femminile suppliva l'aratura maschile.¹¹⁰ In Russia la donna falciava prati anche a dieci verste da casa.¹¹¹ Dove l'insufficienza dell'agricoltura ha costretto gli uomini ad emigrare, lasciando tutte le cure dei campi sulle spalle delle donne, come in certi distretti della Belorussia e della Grande-Russia del nord-est, la donna falcia, ara e semina;¹¹² in certe località falcia e non miete,

calendario liturgico, in cui l'astensione dal lavoro è osservata dai due sessi, e altre in cui a questa astensione sono tenute solo le donne. Non esistono invece ferie maschili. In certe località il numero di questi giorni feriali femminili può arrivare a 130 nell'annata, senza contare le feste religiose previste dalla chiesa. V. Cernyšev N., *Opyt istolkovanija obyčaja «ponedilkovan'ja»*, «Kiev. starina», 1887, XVII, p. 763, in: Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 208; Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar'*, ZGO OE, XXVI, 1913, pp. 245-246; Famincyn A., *Drevne-arijskie i drevne-semitskie elementy v obyčajach, obrjadach, verovanijach i kul'tura Slavjan*, EO, XXXVI, 3, 1895, p. 2; Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki, krylatye slova i poverija sobrannye v Slobode Sagunach*, «Živst.», XV, 2, 1906, p. 134; Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gub. ich byt i pesni*, «Živst.», XI, 2, 1901, pp. 232, 257 e 3-4, pp. 15, 21-22; Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, pp. 28-29; Pavlović Je. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, p. 100.

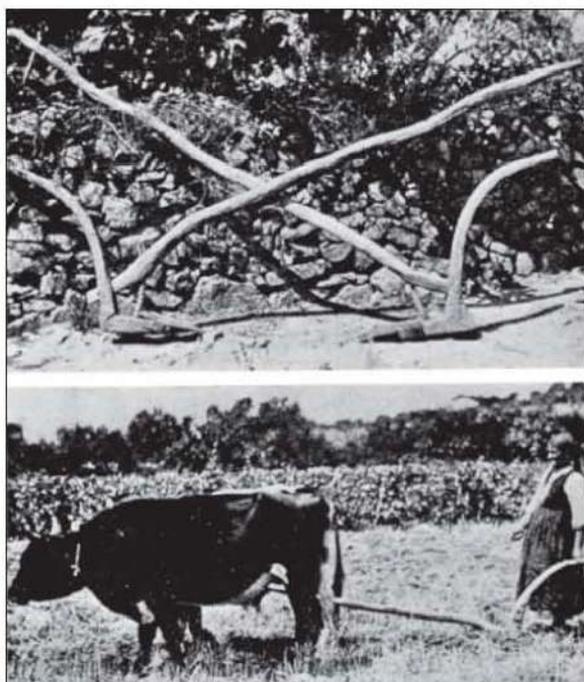
¹⁰⁸ Di tutta la Morea, solo in Laconia le donne lavoravano nei campi (Poqueville F. C., *Voyage dans la Morée, à Constantinople, en Albanie et dans plusieurs autres pays de l'Europe Othomane*, Paris, 1805, I, p. 437); la donna armena è del tutto esente dai lavori agricoli (Bunjatov G., *Domašnee vospitanie u Armjan Erievskoj gubernii*, EO, XXIII, 1894, p. 163). Presso gli Yoruba del Sudan «le donne sono del tutto dispensate dal prendere parte ai lavori dei campi» (Frobenius L., *La mythologie de l'Atlantide*, Paris, 1949, p. 87). Presso gli Irochesi invece, dove l'agricoltura (di zappa) era tutta femminile, «sarebbe stato infamante per un uomo mettere mano al lavoro dei campi» (Lafitau P., *op. cit.*, II, p. 79).

¹⁰⁹ È la cosiddetta «gorbuša», per la cui antichità v. Voronin N. N., *Materialy i issledovanija po archeologii drevnerusskich gorodov*, 1954, T. III, p. 56. Gli archeologi polacchi la chiamano «półkosek». Per la diffusione dell'utensile in Europa occidentale, v. Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 195. Mietere con la falce anziché col falchetto era considerato peccato presso i Grandi-russi meridionali (Zelenin D., *Russ. (ostsl.) Volkskunde*, p. 32). La falce fienaja, maschile in tutto l'abitato indoeuropeo, non faceva parte del corredo tecnologico slavo. Negli scavi polacchi le lame di falce sono rare e tardive (Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 37; Brückner A., *Słownik etym. sub «kosa»*). Vi sono villaggi nei pressi di Varsavia dove si ricorda ancora l'epoca in cui non esistevano falci, ma solo falchetti (Wawrzeniecki M., *Wieś Myslaków*, PAU, Mater., IX, 1907, p. 236) e nel distretto di Puławy mancavano le falci ancora nel 1890 (Bystroń Jan St., *Kultura ludowa*, Warszawa, 2, 1947, p. 45). Il falchetto (serp) era femminile, la falce (kosa) maschile anche in canti popolari istriani: «Travo moja koj 'te je povaljal? / Povaljal me junak i divojka, / junak s kosom, a divojka srpom» «Erba mia, chi ti ha abbattuto? / Mi ha abbattuto un ragazzo e una ragazza, / il ragazzo con la falce, e la ragazza col falchetto» (Delorko O., *Istarske narodne pjesme*, Zagreb, 1960, p. 112). Per il falchetto femminile e la falce maschile v. anche Schmidt L., *Gestaltheiligkeit im bauerlichen Arbeitsmythos*, Wien, 1952, pp. 41-42.

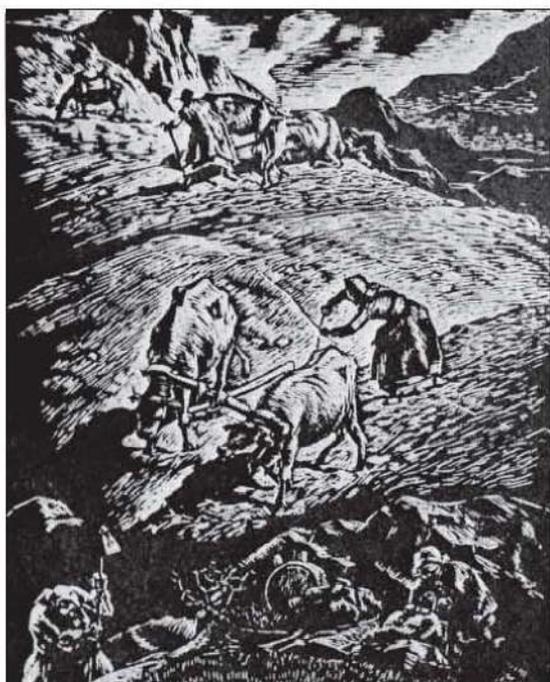
¹¹⁰ Petrović Vi. P., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900, p. 356; Božičević Jo., *op. cit.*, ZbNž, XV, 1910, pp. 84, 232.

¹¹¹ Pustikov A., *Troičina, Kadnikovskogo uezda*, «Živst.», I, 2, 1892, pp. 106-107.

¹¹² Dobrovoľskij V. N., *op. cit.*, p. 343 ss.



39



40

Fig. 39. Aratri e aratura femminile in Croazia (da Bratanić).

Fig. 40. Aratura femminile in Bulgaria (incis. di Železarov).

in altre falcia e miete, in altre ancora arriva ad arare, come nel governatorato di Kaluga e in Ucraina occidentale:

Oj tam dale pid javorom
ore devka ednym volom

(Ohì, là, lontano, sotto il platano / ara la ragazza con un solo bue).¹¹³ Nel distretto di Nikol'sk falcia e miete, ma non ara o solo eccezionalmente si vedono delle vedove arare. Ma le ragazze erpicano.¹¹⁴ La donna ara in Volinia,¹¹⁵ ara nel governatorato di Minsk,¹¹⁶ di Smolensk,¹¹⁷ di Jaroslavl'¹¹⁸ e in quelli della Grande-Russia del nord-est,¹¹⁹ ara in Istria,¹²⁰ talora in Slavonia¹²¹ ed esistono fotografie e incisioni di normale aratura femminile in Croazia

¹¹³ Deško A. T., *Narod. pesni, poslovice i pogovorki Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, I, 1867, p. 673.

¹¹⁴ Potanin G. P., *Etnografičeskija zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Toľmy*, «Zivst.», IX, 1, 1899, pp. 183-185.

¹¹⁵ Kolberg O., *Wołyń, obrzędy, melodye, pieśni*, a cura di Tretjak Jo., Kraków, 1907, pp. 219, 312.

¹¹⁶ Dovnar-Zapol'skij M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii*, EO, XXXII, 1, 1897, p. 97.

¹¹⁷ Dobrovol'skij V. N., *op. cit.*, p. 343 ss.

¹¹⁸ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XI, 4, 1897, p. 57.

¹¹⁹ Potanin G. P., *op. loc. cit.*

¹²⁰ Delorko O., *op. cit.*, p. 147.

¹²¹ Lovretić J., *Otok, ZbNž*, II, 1897, p. 339.

e in Bulgaria (figg. 39 e 40). Non sempre infatti l'aratura femminile è giustificata dall'assenza di uomini. Sovente la donna ara perché è suo compito il farlo.¹²²

Da un capo all'altro del mondo slavo spetta alla donna il governo del bestiame. È la donna che deve pascolarlo e mungere.¹²³ Ritroviamo qui un nuovo contrasto tra il bue e il cavallo: i cavalli sono pascolati dai ragazzi, le mucche dalle ragazze.¹²⁴

Apanas konej pas,
Kacerina byčki,

(Atanasio pascola i cavalli, / Caterina i buoi), canta una canzone belorussa.¹²⁵ L'uomo bada ai campi e ai cavalli lasciando alla donna la cura dei bovini.¹²⁶ In Belorussia la moglie munge le mucche, mentre il marito cura il cavallo; si dice: « eto už sovsem ne babskoe delo », « si tratta di un affare che non è affatto da donne ». ¹²⁷ In Slovacchia le ragazze attendono alle mucche e temono i cavalli.¹²⁸ In Russia la donna deve badare che le mucche siano sazie, ma non ha il dovere di curarsi dei cavalli.¹²⁹ La medesima divisione di lavoro per animali e per sessi esiste nelle Terre Nere: la mucca appartiene alla moglie, il cavallo al marito; l'uomo si dispera se perde il cavallo, la donna se le muore la mucca.¹³⁰ Sulla Raba buoi e maiali sono guardati indifferentemente da ragazzi o ragazze, ma i cavalli solo da ragazzi.¹³¹ Nei dintorni di Varsavia la figlia riceve in dono dal padre nel giorno delle nozze una mucca, il figlio che si ammoglia in nozze matrilocali un cavallo.¹³² Secondo il Kadlec nello Zagorje croato i bovini sono proprietà comune, i cavalli individuale.¹³³ Nel governatorato di Arcangelo i doveri a cui la donna adempie verso i bovini vengono ricompensati: il marito che vende il bestiame cede una parte del ricavato alla moglie « na pridanoe », per la dote.¹³⁴ Nel governatorato di Vladimir è la « baba » che vende la mucca al mercato,¹³⁵ nella Galizia

¹²² Canti popolari che parlano di aratura femminile si trovano solo in Grande-Russia, Ucraina, Belorussia e Slavia meridionale (Edemskij M., *Svadba v Košen'ge totemskago nezda*, « Živst », XIX, 2, 1910, p. 87; Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, III, 1848, p. 307 e V, p. 124; ecc.), ma l'esistenza del traino femminile nel rito della circumaratura in Polonia e Lusazia, e l'aratro a traino umano in Lusazia, fanno supporre che la donna arasse anche nella Slavia occidentale. La donna ara presso i Finni orientali v. Bořšakov A. M., *Obsčina u Zyrjan*, « Živst. », XV, 1906, p. 27. Per i durissimi lavori della ragazza careliana v. Leskov N., *Poezdka v Korely*, « Živst. », V, 1895, p. 290.

¹²³ Ivanov P., *Etnografičeskie materialy sobrannye v Kupianskom uezde Char'kovskoj gub.*, EO, XXXII, 4, 1897, p. 22; Dovnar-Zapoľskij M., *Očerki*, EO, XXIV, 1, 1895, pp. 2, 22; Dobrovoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, XXIII, č. II, 1899, p. 339; Dobrowolski St. J., *Lud hrubieszowski*, « Lud », I, 1895, p. 164; Kosiński Wł., *Materiały etnogr. zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, PAU, Mater., VII, 1904, p. 25; Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, pp. 90, 112; Cercha St., *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, PAU, Mater., IV, 1900, p. 99; Toeppen M., *Rzut oka na życie kościelne Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, p. 781; Božićević Ju., *Običaji u Sušnjevu selu*, ZbnŽ, XV, 1910, p. 232.

¹²⁴ Trawińska-Kwaśniewska M., *Sytuacja społeczna kobiety*, PME, X, 2, 1957, 143.

¹²⁵ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 102.

¹²⁶ Dobrowolski St. J., *op. cit.*, p. 164.

¹²⁷ Dobrovoľskij V. N., *op. cit.*, XXVII, č. II, 1903, pp. 147-148.

¹²⁸ Herben Jan, *Slovácke děti*, Praha, 1890, v. Grabowski Br., « Wisła », V, 1891, p. 196.

¹²⁹ Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 213.

¹³⁰ Semenova Tjan-Šanska O. P., *op. cit.*, ZGO OE, XXXIX, 1914, pp. 22, 23.

¹³¹ Świętek Jan, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater., I, 1896.

¹³² Wasilkowski Jan, *Przejście gospodarstw małorolnych na następnych*, in: *Zwyczaje spadkowe włościan*, Cz. III, a cura di Górski Jo., Warszawa, 1929, p. 18.

¹³³ Kadlec K., *Rodinný neděl*, p. 18, nota 3.

¹³⁴ Virgolato da Efimenko P. S., *Pridanoe*, ZGO OE, III, 1873, p. 22.

¹³⁵ Zavojko G. K., *Verovanija, obrjady, i obyčaj Velikorossov Vladimirskoj gub.*, EO, XXVI, 103-104, 1914, p. 122.

occidentale è la donna che vende o compera mucche, ed è lei, in ogni caso, che le conduce al mercato o a casa.¹³⁶ In Lettonia è la massaia che sceglie il toro per la sua mucca.¹³⁷ Nel governatorato di Smolensk alla mucca che ha partorito si mette tra le corna una gonnina da maritate (*zapaska*) che l'animale porta fin che la perde;¹³⁸ le si dà a bere acqua benedetta,¹³⁹ è considerata impura come una puerpera e lavata e suffumigata per purificazione.¹⁴⁰ Quando si vende il bestiame, le donne piangono e confortano l'animale per la separazione.¹⁴¹ La vendita del bestiame del resto è sovente causa di liti perché la sposa non vuole separarsi dalle sue mucche e dalle sue pecore.¹⁴²

Da molti di questi episodi si intravede che l'assiduità delle donne intorno ai bovini proviene dal fatto che mucche e vitelli sono sua personale proprietà. È ben raro, infatti, che una nubile slava si mariti senza ricevere in dote almeno una mucca. Un suocero povero che non potesse procurare questa dote alla figlia, cederà al genero la mucca almeno per un certo tempo, per un anno e più.¹⁴³ Altri regalano alla figlia pecore e maiali, ma grande o piccolo, il bestiame deve sempre accompagnare la sposa. È una parte importante della sua dote presso gli Huculi.¹⁴⁴ In Poznanja la dote di mucche rendeva ricche le ragazze.¹⁴⁵ La sposa belorussa canta:

Choč ja ruda i pogana
A by muj bat'ko bogat;
Oj dal mni štyry voly,
ešče k tomu i dukat.

(Sebbene sia rossa e sporca / mio padre è ricco; / mi ha dato quattro buoi / e per di più un ducato).¹⁴⁶ Nel governatorato di Arcangelo la promessa di dotare la figlia di bestiame non veniva sempre mantenuta. I genitori dello sposo esigevano che la mucca della sposa fosse condotta a casa loro alla vigilia delle nozze.¹⁴⁷ Nello stesso governatorato la sposa prendeva una manata di fieno e lo spargeva per la strada, dicendo: « Sama idu i skota za soboj vedu » « Me ne vado e conduco il bestiame dietro di me ».¹⁴⁸

Abbiamo fornito altrove un'abbondante documentazione sull'usanza slava di dotare le spose di bovini.¹⁴⁹ Il costume si spinge fino alle estreme propaggini attuali della Slavia Occidentale, presso i Serbi di Lusazia e gli Sloveni dell'Isonzo. Uno storico friulano in un'opera inedita del XVI secolo sul Patriarcato d'Aquileia riferiva degli Sloveni di Tolmino:

¹³⁶ Kosiński Wł., *Mater. etnogr.*, PAU, Mater., VII, 1904, p. 25.

¹³⁷ Ligiers Z., *Ethnogr. lettone*, p. 377.

¹³⁸ Brzeźgo B., *Zwierzęta w wierzeniach Białorusinów gubern. Smolenskiej*, « Lud », XXV, 1926, p. 54.

¹³⁹ V. Šč., *Pišča i pi'e krest'jan Malorossov*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, p. 318.

¹⁴⁰ Zelenin D., *Russ. (ostsl.) Volksk.*, p. 62.

¹⁴¹ Gustawicz Br., *O ludziach podduktanskich w ogólnosci i Iwanicznach w szczególności*, « Lud », VI, 1900, p. 45.

¹⁴² Dobrowoľskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, Č. II, p. 343.

¹⁴³ Efimenko P. S., *Pridanoe*, p. 46.

¹⁴⁴ Kaindl F. R., *Pasterstwo i wierzenia pasterskie u Huculów*, « Lud », II, 1896, p. 202.

¹⁴⁵ S. S. I., *Przyczynki do etnografji Wielkopolski*, PAU, Mater., VIII, 1906, p. 67.

¹⁴⁶ Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 152.

¹⁴⁷ Efimenko P. S., *Pridanoe*, p. 42.

¹⁴⁸ Ordin N. G., *Svad'ba v pogorodnych volostjach Sol'vyčegodskago uezda*, « Živst. », VI, 1, 1896, p. 118.

¹⁴⁹ Gasparini E., *Finni e Slavi, usi nuziali*, « Annali dell'Istituto univ. orientale », Sezione Slava, Napoli, I, 1958, pp. 97-98.

« Maritano le figlie con una dote d'alquanti animali minui, e per lo più d'uno de' grossi ». ¹⁵⁰ Il Perusini interrogò in proposito il parroco di Lasiz, don Cuffolo, che gli dichiarò come « in quasi tutti i paesi di montagna è rimasto l'uso di integrare la dote con armento e vitelli anche ai nostri giorni. Al principio del nostro secolo la base della dote erano pecore e capre ». Il Perusini rileva trattarsi di una consuetudine « affatto sconosciuta nei paesi friulani a parlata ladina ». ¹⁵¹

Intorno al 1900 nel governatorato di Mogilev si usava dare alla sposa una mucca (20 rubli), un manzo (10 rubli), un vitello (3 rubli), una pecora (2 rubli) e un lattonzolo (2 rubli). Questi animali rimanevano di proprietà esclusiva della donna. ¹⁵² Secondo la Mahler la sposa russa riceveva: un cavallo (probabilmente il cavallo che tirava la slitta nella quale veniva condotta in casa del marito, analogamente alla renna della slitta nuziale dei Samoiedi), una mucca, cinque o sei pecore, un paio di maiali e la slitta. ¹⁵³ Nel Primorje e nello Zagorje croato la sposa portava in casa del marito 5 pecore, 4 capre, una mucca e un altro capo di bestiame. ¹⁵⁴ Quando lo Jaskłowski ci riferiva che nel villaggio di Mnichów ogni famiglia possedeva almeno una mucca, possiamo ritenere che quell'unica mucca fosse proprietà della moglie, ¹⁵⁵ e altrettanto dobbiamo pensare della mucca delle Terre Nere, dove ogni famiglia possedeva in media: un cavallo, una mucca e due pecore. ¹⁵⁶ Sebbene nel nuovo matrimonio sovietico, dote e corredo abbiano perduto ogni significato, non si è cessato di far dono alla sposa di una mucca o di altro bestiame. ¹⁵⁷ Dove i capi di bestiame sono più numerosi, la mucca della sposa è perpetua, cioè una mucca dell'armento resta sempre di sua proprietà e deve esserle restituita in caso di partizione, di divorzio o di vedovanza. L'incremento del bestiame femminile è invece considerato di proprietà della famiglia, perché esso viene nutrito col fieno della famiglia. Dove anche l'incremento è proprietà della sposa, si formano interi armenti femminili. In certe località del governatorato di Vladimir si lascia alla sposa solo il primo vitello. ¹⁵⁸ In Croazia vi sono « zadrughe » che non permettono che il bestiame delle donne venga allevato in famiglia: la sposa deve lasciarlo in casa del padre o affidarlo a dei suoi parenti. ¹⁵⁹ Anche in Bosnia esiste il divieto di stabulare il bestiame delle mogli con quello della famiglia. ¹⁶⁰ In certe « zadrughe » della Metohija la sposa suole acquistare una pecora o una mucca col denaro ricevuto in dono alle nozze. Tale mucca non poteva essere tenuta nell'armento della famiglia. La sposa la affidava a un fratello o a un altro parente. ¹⁶¹ In tutti questi casi anche l'incremento del bestiame resterà di sua proprietà poiché è regola generale (almeno in Russia) che la sposa abbia diritto su tutto il bestiame allevato senza il concorso del marito. ¹⁶²

¹⁵⁰ Nicoletti M., *Il Patriarcato d'Aquileja di Filippo d'Almonia*, ms. della Bibl. Comunale di Udine, n. 1747, raccolta Manzano, 26r-27v. V. Perusini G.

¹⁵¹ Perusini G., *Notizie di folklore in uno storico friulano del '500*, « Lares », XXIV, 1-2, 1958, pp. 5-6.

¹⁵² Brandt A. F., *Juridičeskie obyčaji u krest'jan Mogilevskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 101.

¹⁵³ Mahler E., *Die russ. dörflichen Hochzeitsbräuche*, pp. 37, 137.

¹⁵⁴ Bogišić B., *Pravni običaji*, p. 120.

¹⁵⁵ Jaskłowski N. J., « Wiśta », XVIII, 1904, p. 18.

¹⁵⁶ Semenova Tjan-Šanska O. P., ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 23.

¹⁵⁷ Višnaukajite A. I., *Semejnij byt litovskich kolchoznikov, Sem'ja i semejnij byt kolchoznikov Pribaltiki*, « Trudy Instituta etnografii », NS, LXVII, 1962, p. 59.

¹⁵⁸ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, IV, p. 30 e II, p. 216.

¹⁵⁹ Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadrughe*, Zagreb, 1960, p. 6.

¹⁶⁰ Filipović M. S., *Zivot i običaji narodni u Visočkoj Nahiji*, SeZb, XXVII, 1949, p. 89.

¹⁶¹ Barjaktarović M. R., *Die Sippenhausgemeinschaft Osmanaj im Dorfe Djurakovac*, ZfE, LXXXV, 2, 1962, p. 225.

¹⁶² Jakuškin E., *op. cit.*, II, p. 24.

Questo capitale segue le sorti della proprietà femminile: sulla Raba il testatore dispone dell'inventario vivo, ma soprattutto dei cavalli, non dei bovini che sono un reddito (dochowek) della moglie. In ogni caso, non può disporre del bestiame della dote.¹⁶³ Questi bovini passano alle figlie. Il vedovo senza prole deve restituirli alla famiglia della moglie.¹⁶⁴ Gli si riconosce, e non dovunque, un diritto sull'incremento del bestiame.¹⁶⁵ La vedova che passa a seconde nozze perde ogni diritto sulla proprietà del defunto marito, ma conserva i diritti sul bestiame.¹⁶⁶ Presso gli Slavi meridionali, le figlie, escluse nelle partizioni dell'assegnazione di terre, ricevono la loro parte di bestiame.¹⁶⁷ Dove l'influenza occidentale ha privato la donna dei suoi antichi diritti, la dote passa praticamente in proprietà del marito, ma restano alla moglie il corredo e la mucca.¹⁶⁸ Il proverbio russo dice: « Pusti babu v raj, a ona i korovu za soboj vedet », « lascia entrare la donna in paradiso, ed essa condurrà con sé anche la mucca » (Dal', *Slovar'*, sub « vodit' »).

Non è facile immaginare che la sposa slava potesse ricevere una dote di bestiame senza avere la possibilità di sfruttarne il lavoro e di pascolarlo in terre proprie, non è facile, cioè, supporre che la necessità di affidarlo a parenti o ad estranei risalga alla condizione originaria del costume. L'assegnazione in dote alle spose di bestiame in una cultura agraria come quella slava doveva accompagnarsi a una proprietà di terre femminili.

Gli Slavi sono l'unica nazione indoeuropea in cui governo e proprietà del bestiame sono di pertinenza femminile. Presso i popoli altaici, e anche presso gli Indoeuropei, esiste un matrimonio per acquisto: si cede al padre della sposa un numero di solito elevato di capi di bestiame per ottenere la mano della figlia. Questo atto di compera mette per sempre la sposa nella soggezione del marito, il quale si sostituisce al padre di lei nell'esercizio dell'autorità (filiae loco). L'acquisto rende nello stesso tempo il marito padrone della prole. Anticamente, e pare fin da età omerica, il padre della sposa soleva, come atto di grazia, cedere alla figlia una parte del bestiame ottenuto dalla vendita.¹⁶⁹ Ma il diritto antico non conosceva il costume della dote, e quando e dove lo adotterà (in età giustiniana), il suo regime sarà del tutto diverso da quello degli Slavi e dei Finni: non esisteva separazione di beni tra coniugi, per cui la dote veniva a cadere in dominio del marito. La cessione quindi da parte del padre di una parte del bestiame alla figlia non creerà presso nessuna nazione indoeuropea bestiame femminile. Presso gli Slavi, al momento delle nozze, avviene uno scambio di doni: la famiglia dello sposo compensa quella della sposa per il corredo e la dote che la sposa porterà in casa del marito. I beni che la famiglia dello sposo cederà a quella della sposa saranno proporzionati al valore del corredo e della dote. Questo valore non è mai superiore e quasi sempre resta al di sotto di quello dei beni femminili. Avviene anche che questa cessione di beni sia fatta prima delle nozze e che sia col denaro del futuro marito che la madre acquista il corredo della figlia (kladka). Le nozze slave non sono e non sono

¹⁶³ Świętek Jan, *Lud nadrabskij*, p. 347.

¹⁶⁴ Efimenko P. S., *Pridanoe*, pp. 63, 111.

¹⁶⁵ Muchin V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija*, pp. 290-291.

¹⁶⁶ Teslenko N., *O semejnych deležach po obyčnomu pravu Belorussov*, EO, VIII, 1, 1891, p. 98.

¹⁶⁷ Kadlec K., *Rodinný nedil*, p. 33, nota 3.

¹⁶⁸ Jaskłowski N. J., *Wieś Mnichów*, p. 81.

¹⁶⁹ Il von Schröder e il Westrup citano in proposito il Rossbach, v. Schröder L. v., *Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderen finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker*, Berlin, 1888, p. 75 e rinvio a Rossbach, *Römische Ehe*, pp. 220-221, 234; Westrup C. W., *Ueber den sogenannten Brautkauf des Altertums*, ZfvWR, XLII, 1927, p. 118.

mai state delle nozze per acquisto, ma appena per baratto e compenso, come presso altri numerosi popoli della terra. Inoltre, in nessun punto del mondo slavo e in nessun momento della sua storia si viene a conoscenza che tra i beni ceduti dallo sposo al padre della sposa vi siano degli animali. Infine, sia presso i Finni che i Russi, i Belorussi, gli Ucraini e i Bulgari gli animali che la sposa riceve in dono all'atto delle nozze non provengono sempre dall'armento paterno, ma sono spesso offerti da parenti e da invitati.¹⁷⁰ Anzi, sia presso gli Estoni che presso i Bulgari avviene che siano i suoceri che offrono bestiame in dono alla nuora.¹⁷¹ Il bestiame della sposa non può dunque rappresentare in nessun caso presso gli Slavi e i Finni una restituzione alla figlia da parte del padre del bestiame ricevuto dal genero. Si tratta di un'usanza matriarcale del tutto separata dalle tradizioni indoeuropee.¹⁷²

Il Birket-Smith e il Moszyński hanno studiato l'ambiente etnologico in cui si crea un armento femminile. Il Birket-Smith trova bestiame femminile solo presso gli allevatori di renna e, in Africa, presso i Tuaregh.¹⁷³ Il Moszyński rileva che presso gli Herero e i Thonga il bestiame è guardato da donne, sebbene sia di proprietà maschile, e che bestiame femminile si trova presso i beduini d'Arabia e i Tuaregh. Il passaggio del bestiame nelle mani delle donne si verifica per precedenti influssi agrari e dove sono ancora attive influenze di più antiche civiltà matriarcali.¹⁷⁴

La medesima vicenda deve essersi verificata sia presso gli Slavi che presso i Finni.¹⁷⁵ In Carelia tutto il bestiame, bovini e ovini, è proprietà personale della donna e sottoposto, come

¹⁷⁰ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, pp. 133-137; Schröder L. v., *op. cit.*, pp. 221, 223, Anhang b; Sebeok Th. A. and Ingemann F. I., *Studies in Chereemis: The Supernatural*, Viking Found, Publ. in: « Anthropology », New York, XXII, 1956, p. 31; Majnov VI., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, pp. 78, 117; Micheev M. E., *Opisanie svadebných obyčajev i obrjadov v Buzuluskom uezde, Samarskoj gub.*, EO, XLII, 3, 1899, p. 155.

¹⁷¹ Schröder L. v., *op. loc. cit.*; Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXI, 1914, pp. 230, 247, 266-267, 284.

¹⁷² In sostanza, in occasione di nozze, non era la famiglia della sposa, ma quella dello sposo a ricevere bestiame presso gli Slavi, e questo bestiame non proveniva (per restituzione) dalla famiglia dello sposo. Il mancato acquisto effettivo della sposa nella società slava è una delle cause dello scarso potere maritale e paterno. È imprudente dedurre tale potere dalla punizione delle adultere, come fa lo Schrader (Schrader O., *Die Indogermanen*, III, Leipzig, 1916, p. 70). Il marito è padrone della vita sessuale della donna, e di nient'altro. Quasi tutte le culture della terra puniscono l'adulterio, e molte culture matriarcali lo fanno con la severità e le forme osservate presso gli Slavi: uccisione « in flagranti », pubblica derisione, denudamento e percosse. Il marito colpevole del medesimo delitto era punito allo stesso modo (v. nota 71).

¹⁷³ Birket-Smith K., *Hist. de la civilisation*, p. 352.

¹⁷⁴ Moszyński K., *Ludy pasterskie*. Kraków, 1953, pp. 40, 128, 138, 145, 190-191.

¹⁷⁵ Il padre della sposa mordvina assegna alla figlia una femmina per ogni specie di animali domestici (Evešev M. E., *Mordovskaja Svad'ba*, « Živst. », I, 2, 1892, p. 99). La sposa careliana chiede cantando una mucca o una pecora (Leskov N., *Korel'skaja svad'ba*, « Živst. », IV, 1894, p. 509). I Careliani conoscono buoi femminili, i Lapponi e i Samojedi fanno alle spose una dote di renne. Presso i Samojedi (che hanno autentiche nozze per acquisto) il bestiame ottenuto dal padre della sposa è decimato a favore della figlia alla quale spetta una renna ogni dieci, e inoltre la renna e la slitta che l'hanno condotta in casa del marito (Efimenko A. Ja., *Juridičeskie obyčaji Loparej, Korelov i Samoedov Archangel'skoj gub.*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878, pp. 107-108, 176, 178). La sposa votjaka riceveva i medesimi doni (Voronov A. G., *Juridičeskie obyčaji Ostjakov zapadnoj Sibiri i Samoedov Tomskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 18). Bestiame riceve la sposa estone (Schröder L. v., pp. 221, 232), ceremissa (Sebeok Th. A. and Ingemann F. I., p. 31; Mendiarov G. O., *O Čeremissach Ufimskoj gub.*, EO, XXII, 3, 1893, p. 52) e mordvina (Majnov VI., *Očerki*, pp. 78, 117). In Carelia sono le donne che abbeverano, foraggiano e mungono il bestiame (Leskov N., *Poedzka v Korely*, « Živst. », V, 1895, p. 290). In Estonia la stalla appartiene alla padrona di casa, per cui le donne prendono parte all'offerta per le mucche (Loorits O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, Lund, II, 2, 1951, pp. 110, 294, nota 3). Dal X secolo fino ai nostri giorni i Mordvini sgozzano un cavallo sulle tombe maschili e una mucca su quelle femminili (Mongajst A. L., *Staraja Rjazan'*, p. 189, nota 28). Altrettanto facevano i Votjaki: al banchetto funebre di un uomo si mangiavano carni di cavallo, a quello di una donna carni di mucca (Veresčagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, pp. 207-208). I Ceremissi offrivano solo mucche alle divinità femminili (Sebeok Th. A. and Ingemann F. I., p. 313).

presso gli Slavi, a regime di successione femminile. Il Voionmaa ne dedusse che in Carelia l'allevamento aveva avuto principio e sviluppo dalla donna, ipotesi che, secondo il Vilku, « wirkt veraltet » appare « superata ». ¹⁷⁶ Ma questa situazione di diritto non può essere sbrigata con due parole. La pertinenza femminile del bovino è un fatto straordinario e del tutto eccezionale presso popoli allevatori. Tra tutti gli Indoeuropei, gli Slavi (o i Balto-slavi) sono i soli a conoscerlo. Il fatto deve essersi prodotto al momento stesso della comparsa del bovino. La proprietà femminile del bestiame careliano, per esempio, dimostra che i Finni (come gli Slavi) devono avere ricevuto il bovino da una cultura forestiera in un momento in cui la loro civiltà attraversava una fase di pieno matriarcato, con agricoltura di zappa interamente femminile. Sia che i bovini siano penetrati gradatamente e in piccolo numero, senza essere accompagnati da una forte immigrazione di allevatori che introducessero coi nuovi animali, nuovi costumi, sia che, agli inizi, i buoi non fossero impiegati nell'agricoltura, la conseguenza fu che il bestiame cadde in mani femminili e vi rimase, in parte, fino ai nostri giorni. In questo modo il quadro giuridico dell'antica cultura matriarcale non fu modificato dall'intervento del bovino e, nella parte che concerne i diritti della donna, si conservò inalterato, anche se col tempo, accanto ad esso, andarono sviluppandosi nuovi istituti maschili. L'usurpazione dei diritti femminili fu graduale e quasi insensibile. Durò la separazione dei beni tra coniugi e, con essa, il diritto femminile al bestiame.

Ma non si può dire che in mani femminili l'allevamento slavo e finnico prosperasse. Dal 1816 al 1914 più della metà dei contadini in Serbia mancavano di buoi e di aratri. ¹⁷⁷ Nelle medesime condizioni i contadini bulgari coltivavano i campi con la zappa. Per poter mettere insieme i buoi per l'aratura si ricorreva a una forma di « aiuto reciproco » riunendo gli animali di più famiglie, costume detto « otorica » o « na sprega ». ¹⁷⁸ Questa grave condizione dell'allevamento serbo e bulgaro non si spiega solo con lo stato endemico di guerra del secolo scorso perché anche in Ucraina i contadini dovevano ricorrere alle medesime forme di prestito del bestiame per poter arare. ¹⁷⁹ Vi erano villaggi nei dintorni di Poltava e di Černigov che contavano una mucca ogni cinque abitanti e un cavallo ogni dieci, e anche una mucca ogni quindici e un cavallo ogni cinquanta. ¹⁸⁰ In Belorussia vi sono proverbi che dicono: « Na vse selo odzin vol, i ten gol » « in tutto il villaggio vi è un solo bue, e anche quello senza basto »; oppure: « ni vola ni kola » « né un bue, né un carro ». ¹⁸¹ Nelle regioni sud-orientali del governatorato di Olonec esistevano in media due mucche ogni otto persone e meno di un cavallo ogni quattro. ¹⁸² Nei pressi di Troičina lo scarso bestiame era nutrito d'inverno con la paglia dei tetti e stentava a reggersi in piedi. ¹⁸³ Il povero animale era sostenuto con corde e assicelle sotto il ventre. ¹⁸⁴ Lo Zelenin rileva che « la storia

¹⁷⁶ Voionmaa V., *Suomen karjalaisen heimon historia*, Helsinki, 1915, pp. 484, 489, 499-503, citato da: Vilku-na A., *Das Verbalten der Finnen in « heiligen » (pyhä) Situationen*, FFC, 164, 1956, p. 54, nota 6.

¹⁷⁷ Sicharev M. S., *Sel'skaja obščina u Serbov v XIX-načale XX v.*, « Slav. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, LXII, 1960, p. 149.

¹⁷⁸ Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar*, pp. 26, 48-49.

¹⁷⁹ Markov L. V., *op. cit.*, p. 163.

¹⁸⁰ Kotel'janskij, *Očerki podvornoj Rossii*, « Oteč., Zapiski », 1878, in: Jakuškin E., III, p. 163.

¹⁸¹ Nosović I. I., *Sbornik beloruss. poslovic*, ZGO OE, I, 1867, pp. 357, 381.

¹⁸² Poljakov I. G., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremena poezdki v jugovostok Oloneckoj gub.*, ZGO OE, III, 1873, pp. 442-451.

¹⁸³ Potanin G. P., *Etnografičeskija zametki*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 183.

¹⁸⁴ Zelenin D., *Russ. (ostsl.) Volksk.*, p. 56.

degli utensili agrari non lascia dubbi sul fatto che gli Slavi orientali erano in generale poveri di bestiame: tutti i loro arnesi sono calcolati per un bestiame da lavoro scarso e di deboli forze. Cattive razze di bovini che gli Slavi hanno ereditato da tempi molto antichi contribuiscono a dimostrare che essi non furono mai ricchi di bestiame». ¹⁸⁵

È cosa nota che gli Slavi usavano parcare il bestiame all'aperto per tutta l'annata. Così si faceva nella Russia settentrionale, in Lituania, nel Polesie, in Volinia e nei Carpazi. ¹⁸⁶ Nei governatorati delle Terre Nere della Russia centrale, coperti erano solo gli stabuli dei vitelli e dei cavalli. Buoi e mucche erano parcati in staccionate senza tetto. ¹⁸⁷ Per lo più non c'erano stalle. Il Semenov arriva a constatare che il possesso del bestiame non è per il contadino di quelle regioni una necessità. Il bovino è inteso più come produttore di alimenti che come aiuto al lavoro. Aratore è il cavallo. Ma vi è un cavallo ogni sei ettari di terra e il 30-40% delle fattorie ne sono del tutto prive. ¹⁸⁸ Nel secolo scorso quasi tutta la Bulgaria mancava di stalle, ¹⁸⁹ e non si usavano stalle, in generale, in Bosnia-Erzegovina, ¹⁹⁰ e in Serbia, nella Jasenica. ¹⁹¹ Nel XVII secolo Ulrych Werdum non trovò stalle in Polonia. ¹⁹² Non esistono tracce di una stabulazione del bestiame nel periodo protostorico degli Slavi. Si suppone che gli animali vivessero in recinti scoperti. ¹⁹³ A Opole (IX-XI sec.) non esistevano stalle. ¹⁹⁴

Un allevamento quasi brado, come quello degli Slavi, poteva valersi solo di razze primitive e rustiche. I bovini di Rjazan' erano piccoli (media 101-112 cm., peso 278 kg.). Lo Calkin, nel « Priloženie » all'opera del Mongajt, rileva la rassomiglianza di misure del bestiame della vecchia Rjazan' con quello delle torbiere. Le proporzioni del metacarpo (mm. 179,7) sono « quasi del tutto simili » a quelle del bue delle palafitte. ¹⁹⁵ Il cavallo era di tipo « forestale », alto al passo cm. 130. Sono considerati di piccola statura i cavalli alti 137 centimetri. ¹⁹⁶ I cavalli di Rjazan' erano ipometrici.

Anche in Polonia il cavallo era di razza primitiva (tipo « tarpan ») e non veniva usato nei lavori agricoli. Lo allevavano i magnati a scopi militari. ¹⁹⁷

Si stenta a credere che gli Slavi abbiano conservato il ricordo di una loro conoscenza del

¹⁸⁵ Stesso, *op. cit.*, p. 56. Esiste, certo, un nome slavo-comune per indicare il fieno (seno) ma questo non significa, come vorrebbero Moszyński e Kostrzewski, che tale fieno fosse coltivato anziché naturale, e tanto meno che in età slava venisse raccolto e disseccato per l'invernata.

¹⁸⁶ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 104-107; Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen*, MaGW, XXVI, 1896, p. 158; Kyrle G., *Siedlungs-und Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie*, WMaGW, XXXVIII-XXXIX, 1919, p. 145.

¹⁸⁷ Semenov P. P. i Semenova O. P., *Raspredezenie naselenija Srednerusskoj černozemnoj oblasti*, « Rossija », a cura di Semenov V. P., II, SPb, 1902, pp. 227-228.

¹⁸⁸ Semenov P. P. i Semenova O. P., *op. cit.*, pp. 229, 233.

¹⁸⁹ Markov L. V., *op. cit.*, p. 49.

¹⁹⁰ Meringer R., *Das volkskundliche Haus in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 264.

¹⁹¹ Pavlović Jo., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 47.

¹⁹² Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 111.

¹⁹³ Si crede che fino alla metà del secondo millennio a. C. un clima più mite permettesse questo parcheggio centro-asiatico e pastorale, senza pregiudizio per gli animali. Nel clima dell'età del bronzo il bestiame viveva all'aperto l'intera annata anche in Norvegia (Halsund, in Moszyński K., « Lud słowiański », II, 2, p. 235).

¹⁹⁴ Rauschke, *Die Ausgrabungen im frühgeschichtlichen Oppeln*, ZfE, LXIII, 1931, p. 381.

¹⁹⁵ « ... počti soveršenno schodny », Calkin I. I., *Domašnie i dikie životnye Staroj Rjazani po materialam raskopok 1946-1950*, in: Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, Moskva, 1955.

¹⁹⁶ Calkin V. I., *op. cit.*, pp. 213, 219.

¹⁹⁷ Topolski J., *O literaturze i praktice rolniczej w Polsce w przełomie XVI-XVII w.*, « Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych », T. XIV, 1952, in: « Kwartalnik hist. kultury materialnej », II, 1-2, 1954, pp. 240, 243, 250-251.

cavallo posteriore a quella del bovino, sebbene questa conoscenza debba risalire al II millennio a. C. Eppure col loro bue santo e femminile e il loro cavallo pagano e maschile, e con l'esclusione di quest'ultimo dal traino funebre e nuziale, si direbbe che essi abbiano conosciuto per la prima volta il cavallo come cavalcatura di un popolo ostile.

Nella nomenclatura slava degli animali domestici regna una grande oscurità o si è verificato, forse, un grande disordine. Si è conservato un nome indoeuropeo per i bovini (russo « govjado ») e un nome per il puledro (russo « žrebenok »), ma quelli del toro, del bue, della mucca (russo « byk », « vol » e « korova »), del cavallo e della giumenta (russo « kon' » e « kobyla »), del capro e del montone (russo « cap » e « baran ») e perfino del cane e, forse, del cucciolo (russo « pes » e « sčėnok ») sono solo slavi, senza riscontro nelle altre lingue indoeuropee.

Oscuro è anche un altro nome slavo del cavallo: russo « or' », polacco « orz », ecc. Il nome del vitello, « telenok », ha corrispondenza sicura solo in lituano.

I numerosi tentativi di ritrovare i radicali di questi nomi (a parte quello della mucca) sono rimasti finora infruttuosi. I linguisti sono incerti e discordi sulle etimologie proposte per questi nomi. È sicuro che questa nomenclatura è in buona parte non indoeuropea.

Questo singolare quadro linguistico riflette, in qualche modo, la singolare situazione dell'allevamento slavo. Si constata su questo punto quello che si ripeterà per molte altre posizioni della cultura degli Slavi: c'è qualche cosa di inconsueto, di problematico e di incerto nella loro piena appartenenza alla cultura indoeuropea.

Sono state condotte ricerche su una razza di suini domestici allevati nel medioevo, in Russia, e in passato anche in Polonia. Si tratta di un maiale di pigmentazione scura, di corpo tondeggiante, grugno più lungo e statura più piccola del « Sus scrofa ferus » dell'Europa occidentale. Secondo il Moszyński esso potrebbe risalire al « Sus vittatus » dell'Asia meridionale. Le ricerche in proposito, che erano in corso negli anni in cui il Moszyński redigeva il primo volume della sua opera,¹⁹⁸ sono state perfezionate in Russia dal Bogoljubskij e dallo Calkin su dei crani di maiale usciti dagli scavi di Rjazan' nel 1926 e nel 1946-50. L'indice genetico delle razze dei suini domestici è fornito soprattutto dal profilo quadrato delle fosse lagrimali. Misurando questo particolare anatomico, lo Calkin è giunto alla conclusione che gli esemplari di Rjazan' sono effettivamente più vicini alle razze asiatiche che a quelle dei suini dell'Europa occidentale, e vicini soprattutto al « Sus scrofa palustris » o maiale delle torbiere (Torfschwein) delle palafitte alpine.¹⁹⁹ È cosa sicura che il « Sus scrofa palustris » delle palafitte alpine non rappresenta una razza locale, come pensò in un primo momento il Rüttimeyer, ma è imparentato col « Sus vittatus » dell'India posteriore, dell'Indocina e dell'Indonesia, anche se il « Sus vittatus » non fosse, come da molti si ritiene ancora oggi, la più antica razza di suini domestici. Gli indici anatomici trovati dallo Calkin sono confermati dalla misurazione del Bogoljubskij di altre ossa di suini domestici della Russia medievale.²⁰⁰

¹⁹⁸ Badanja... są w toku, Moszyński K., I, 1, p. 121.

¹⁹⁹ Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, « Mater. i issled. po archeol. SSSR », n. 49, Moskva, 1955, Priloženie, Calkin I. I., *Domašnje i dikie životnye Staroj Rjazani, po materialam raskopok, 1946-1950 gg.*, pp. 199-224.

²⁰⁰ Woldrich Jo. N., *Wirbelthierfauna des Pfahlbaues von Ripač*, WMaBH, V, 1897, pp. 92-93; Lubicz-Niezabitoski Ed., *Hodowla zwierząt, łowiectwo i rybactwo u mieszkańców Polski zachodniej w okresie balsztackim i wczesnohistorycznym*, « Wiadomości archeologiczne », T. XVI, 1948, p. 169; August O., *Zum Geschlechte der ältesten Haustiere*, Breslau, 1890, pp. 71-72; Keller C., *Die Stammesgeschichte unserer Haustiere*, Leipzig, 1919, pp. 66-67, 75-76; Dittmer K., *Allgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954, pp. 170, 247.

Capitolo nono

I CAMPI INSTABILI

Il campo coltivato dagli agricoltori slavi era ottenuto con la bonifica della foresta. Il procedimento dell'incendio della foresta era sparsamente praticato dagli Slavi dei tre gruppi (orientali, occidentali e meridionali) ancora durante il secolo scorso, non solo nella Grande Russia settentrionale,¹ ma anche nelle regioni occidentali e più progredite, come quella di Novgorod, dove la bonifica a fuoco occupava ancora nel decennio 1830-1840 circa un quarto dei terreni coltivati,² nel Polesie,³ in Małopolska e in Slesia,⁴ nei Carpazi, nei Tatra e sulle Alpi,⁵ in Šumadija, in Bulgaria, in Bosnia e, in passato, anche in Montenegro.⁶

Un intaglio circolare della corteccia, praticato in autunno, disseccava l'albero in piedi. A primavera inoltrata lo si abbatteva, se ne spargeva uniformemente la ramaglia sul terreno e lo si incendiava. Il fuoco era sorvegliato e durava più giorni. Una breve pioggia che interrompesse la combustione rendeva vana la fatica e costringeva alla bonifica di un altro tratto della foresta.

Una lieve erpicatura o zappatura (ceppaie e radici che non venivano estirpate scongiuravano l'uso dell'aratro) mescolava le ceneri al terriccio. Il contenuto potassico delle ceneri era un fertilizzante eccellente per i cereali. La semina dava per tre o quattro anni raccolti prodigiosi « fimo stercoreque non superposito », scriveva il Guagnini nel XVI secolo, « sans qu'il soit besoin d'y mettre du fumier », rilevava l'Olearius un secolo dopo.⁷ Quando il campo dava segni di esaurimento, si passava a bonificare un nuovo campo nella foresta.

La fatica della bonifica, specialmente gravosa nell'atto dell'incendio (bisognava rimuovere la legna con stanghe e forconi, tra il fumo, la resina e il pericolo di ustioni) era maschile. Il campo veniva poi consegnato al lavoro delle donne.

¹ Bolšakov A. M., *Obščina u Zyrjan*, « Živst. », XV, 1906; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 140 ss.; Grekov B. D., *Krest'jane na Rusi*, p. 57.

² Gromov S. S., *Podsečno-ognennaja sistema zemledelija krest'jan Novgorodskoj oblasti XIX-XX vv.*, « Vestnik Moskovskogo Universiteta », 4, 1958.

³ Pietkiewicz Cz., *Polesie rzeczyckie*, PAU, Mater., VIII, 1928, p. 77 ss.

⁴ Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, pp. 75-76; stesso, *Rusini*, Lwów, 1928, p. 25.

⁵ Moszyński K., *op. loc. cit.*; Niederle L., *Slov. starožitn.*, III, 1, p. 28, nota; Baš F., *Pripombe k požigalništvu*, « Slovenski Etnograf », VI-VII, 1953-1954.

⁶ Markov L. V., *op. cit.*, p. 25; Cvijić Jo., *Naselja i poreklo stanovništva*, SeZb, XLVI, p. 125; Karanović M., *Sanička župa u Bosanskoj Krajini*, SeZb, XLVI, p. 277; Jovičević A., *Crnogorsko Primorje i Krajina*, SeZb, XXIII, 1922, p. 118; ecc.

⁷ Guagnini Alex., *Sarmatiae Europae descriptio*, Spira, 1581, ex *Descriptione Moscoviae excerpta*, in: *Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, p. 93; *Rélation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Turquie*, Paris, 1666, p. 75.

Questo sistema non distruggeva definitivamente il bosco. Le ceppaie gettavano col tempo nuovi stolti e la foresta ricresceva. A distanza di dieci o quindici anni si ritornava nel campo abbandonato e si ripeteva l'operazione di abbattimento e di incendio degli alberi (russo « perelòg »).

Questo tipo di agricoltura è considerato dagli etnologi come il più antico e il più aleatorio, data la breve durata della produttività del terreno. In origine l'incendio aveva solo lo scopo di sgomberare il terreno per il campo. L'osservazione della virtù fertilizzante delle ceneri è stata fatta casualmente e in modo, per così dire, incosciente.⁸

Nell'India posteriore l'amministrazione inglese chiamava questa agricoltura « jhuming » o « jooming ».⁹ Si tratta di una coltivazione instabile (shifting) poiché il rapido esaurimento dei terreni costringe a frequenti spostamenti.¹⁰

In Indonesia, a Formosa, nelle Filippine e nell'antica Cina, dove non ci si preoccupava di dover tornare nei campi abbandonati, l'albero veniva incendiato in piedi. Il calore si trasmetteva in tal modo dal fusto alla ceppaia e produceva un'alterazione del « cambio » che determinava la morte definitiva della pianta. Le foreste si trasformavano così in praterie disabitate e in risaie.¹¹ L'abbattimento del bosco, invece dell'incendio in piedi, e il ritorno a « perelòg » sui campi esauriti dopo la crescita degli alberi, sono un espediente di non lunga durata perché il « perelòg » richiede più cure e dopo due o tre anni il suo sfruttamento rende poco più della semente.¹²

L'abbandono del terreno sfruttato e la bonifica di nuovi tratti della foresta allontana sempre più le coltivazioni dall'abitato. Quando la distanza era così grande da richiedere troppo tempo per essere percorsa, si costruivano presso le coltivazioni capanne e rifugi per dimore temporanee durante le semine e le mietiture. Alla fine il villaggio era circondato da ogni parte da terreni improduttivi. Ci si decideva allora ad abbandonarlo e a ricostruirlo, col medesimo nome, nei pressi dei nuovi campi. Si arrivava così ad avere, accanto al vero villaggio (selo) un villaggio vecchio e non più abitato (serbo « staro selo » o « selište », russo « selišče »). Nella Jasenica, in Sumadija, e nell'Omolje, quasi ogni « selo » (u svakom skoro

⁸ Hochholzer H., *Die vorgeschichtliche Kulturgeographie Siziliens*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 69.

⁹ Frazer J. G., *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, 1924, p. 160.

¹⁰ Schmidt W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, pp. 49, 244. La coltivazione per più anni del campo bonificato e il ritorno sul campo esaurito devono essersi prodotti con l'aumento della popolazione, lo scarseggiare di terreni boschivi o l'ostilità del vicinato. I Niasiani abbandonano definitivamente i campi coltivati; i Batachi di Sumatra e i Dajachi e i Kenja del Borneo non li coltivano per più di un anno (Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, pp. 588-590, 594, 599; Junghuhn F., *Die Battaländer auf Sumatra*, II, pp. 76-77, 81, 196; Waitz Th., *Die Völker der Südsee*, Leipzig, I, 5, 1865, pp. 189-190, 334; Balner L. und Lebzelter V., *Zur Biologie und Anthropologie der Kenia in Nordost-Borneo*, « Anthropos », XXX, 1935, pp. 54-55). I Kaceni di Birmania invece coltivano il campo bonificato per quattro anni e vi ritornano dopo sette (Bastian A., *Die Völker des östlichen Asiens*, Leipzig, 1866, II, pp. 289, 412). Si ritorna sui campi esauriti anche in India posteriore (Frazer J. G., *op. loc. cit.*) dopo 4-15 anni (Heine-Geldern R., *Südostasien*, in: Buschan, *Illustr. Völkerkunde*, 1923, II, p. 807). La bonifica agraria a fuoco è praticata dai Malgasci, i Nilotici, i Bantu, nel Canada, in Bolivia, nel Brasile, ecc.

¹¹ Mauss E., *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, p. 53. Secondo il Mauss, l'abbattimento dell'albero prima del suo incendio ha potuto essere praticato solo dopo l'adozione dell'ascia metallica, criterio adottato anche dagli studiosi sovietici per la datazione relativa della bonifica preistorica, ma a titolo di esperimento il Sehested è riuscito ad abbattere e a squadrare in dieci ore con una scure di pietra ventisei fusti d'albero di venti centimetri di diametro (Birket-Smith K., *op. cit.*, p. 99). Riveduto deve essere anche un altro criterio dell'etnografia e storiografia sovietica: che la fatica della bonifica forestale richieda la collaborazione e il concorso della mano d'opera di una grande famiglia. Nella regione di Novgorod le grandi-famiglie erano molto rare e la bonifica copriva il 25% dei terreni coltivati (v. Gromov S. S., *op. cit.*).

¹² Bolšakov A. M., *op. cit.*, pp. 19, 21.

selu) aveva il suo «selište». ¹³ Nel XVI secolo nel governatorato di Olonec, su 37 villaggi, 24 erano abitati e 13 deserti. ¹⁴ La medesima proporzione tra villaggi abitati e disabitati esisteva nella medesima epoca nella regione dell'oltre Onega. ¹⁵ Nel distretto di Dmitrov, a nord di Mosca, si potevano rilevare ancora nel 1928 le tracce dei campi arati di questi antichi villaggi. ¹⁶ I documenti di quei secoli fanno spesso menzione di queste «pustoši» o terre deserte e abbandonate dai bonificatori della foresta, ¹⁷ che venivano offerte in vendita a prezzi irrisori. ¹⁸ I Kui della Nuova Guinea inglese chiamano «banù» il villaggio abitato e «afùhu» quello abbandonato. ¹⁹

«Per quanto si sa — scrive il Moszyński — tutti gli Slavi settentrionali concimavano le terre». ²⁰ Ma in Belorussia, nel distretto di Mozyr (Gomel') non si concimava «affatto», ²¹ in Volinia la concimazione era sconosciuta ²² e i Filipponi, emigrati in Mazuria dal distretto di Vitebsk, lasciarono esaurirsi i loro campi senza fertilizzarli. ²³ Non si concimava nemmeno nei dintorni di Lublin ai tempi del Kolberg, trascuratezza che l'etnografo attribuisce non alla scarsità di bestiame e di stallatico, ma all'indolenza dei contadini. ²⁴ Nei sette governatorati delle Terre Nere della Russia centrale (Tula, Orel, Rjazan', Penza, Kursk, Tambov e Voronež) fino al 1860 la concimazione era «quasi del tutto sconosciuta». La coltivazione col sistema dei tre campi era a un livello tale che una proprietà di cinque ettari era insufficiente a sostenere una famiglia di contadini. ²⁵ In Montenegro la concimazione «è dovunque sconosciuta». ²⁶ In Šumadija, dove il bestiame veniva parcato permanentemente nelle aie, si lasciava alle piogge la cura di sgombrarle dal letame. ²⁷ Nei villaggi della penisola balcanica «ognuno andava a gettare i rifiuti di cucina e la vecchia paglia in grandi mucchi posti ordinariamente sulle rive di ruscelli, affidando al rigonfiamento delle acque la cura del trasporto di queste immondizie». ²⁸ Il letame è considerato più un ingombro che una sorgente di ricchezza: l'impiego delle acque per liberarsene, in conformità al mito delle stalle di Augia, è caratteristico di popolazioni che ignorano l'arte di restituire ai campi la loro fertilità o che non se ne preoccupano.

¹³ Pavlović G. M., *Kragujevačka Jasenica*, SeZb, XXII, 1921, p. 3; Milosavljević S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, pp. 271-274.

¹⁴ Poljakov I. G., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremja poezdki v jugovostok Oloneckoj gubernii*, ZGO OE, T. III, 1873, p. 498.

¹⁵ Vitov M. V., *Poselenija Zaonež'ja v XVI-XVII vv.*, KSIE, XIX, 1953, p. 78.

¹⁶ Solov'ev K. A., *Zilišče krest'jan Dmitrovskago kraja*, «Trudy Muzeja Dmitrov. kraja», vyp. 6, 1930, p. 12.

¹⁷ Zelenin D., *Russ. (ostsl.) Volksk.*, p. 9.

¹⁸ «Terrae vacuae in districtu Moschuensi... venduntur, pretiumque sit unius rubli pro tribus terrae jugeribus», *Augustini de Mayerbert et Horatii Caluuccii Iter ad Moschoviam Anno MDCLXI descriptum*, s.l. et d., p. 87.

¹⁹ Egidi V. M., *Casa e villaggio, sottotribù e tribù dei Kui, Nuova Guinea inglese*, «Anthropos», IV, 1909, p. 401.

²⁰ ... o ile wiadomo, Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 143.

²¹ «Wcale», Jeleńska E., *Wieś Komarowicze*, «Wisła», V, 1891, p. 299.

²² Kyrle, *op. cit.*, p. 145.

²³ Tetzner Fr., v. Cap. VIII, nota 26.

²⁴ ... ale to wymaga pracy, Kolberg O., *Lud*, XV, *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 75.

²⁵ Semenov D. P., *Raspredelenie naselenija srednerusskoj černozemnoj oblasti*, «Rossija», a cura di P. P. Semenov, II, SPb, 1902, pp. 167, 215.

²⁶ «Allenthalben unbekannt», Haberlandt A., *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde Montenegro, Albanien und Serbien*, «Ztschr. f. oesterr. Volkskunde», Ergänzung-Bd. XII, zu Jahrgang XXIII, 1917, pp. 31, 45.

²⁷ Pavlović Je. M., *op. cit.*, p. 47.

²⁸ Boué A., *Turquie d'Europe*, II, p. 176.

L'orrore dei contadini slavi della Dalmazia per gli escrementi animali e umani è tipico dei bonificatori della foresta: l'abate Fortis racconta che chi osasse « imbrattare con tali immondezze i loro tuguri o per disprezzo o per inesperienza, correrebbe gran rischio della vita o di una solenne bastonatura per lo meno ». ²⁹ Padre Egidi faceva le medesime osservazioni presso i Papua della Nuova Guinea: « In tutte le case la sporcizia regna da sovrana assoluta, ed ogni specie di sudiciume è tollerato, eccetto tuttavia gli escrementi umani e animali, per i quali il disgusto ha qualche cosa di eccessivo ». ³⁰ Rilievi del tutto analoghi faceva il Reiter anche per gli arcipelaghi adiacenti: « Nessuno conosce il letame, e ancora più singolare trovo che regni una grande repulsione contro di esso... L'ordine di ripulire un luogo di escrementi può provocare la rivolta di tutta la popolazione ». ³¹

Niente è più lontano dalla mente del bonificatore dell'idea di valersi di sostanze in decomposizione per accrescere la produttività dei campi e le disponibilità dell'alimentazione. È rarissimo, nota ancora il Reiter, che un indigeno si lasci tentare a cogliere un frutto da un albero che cresce accanto a un mucchio di letame, e ancora più raro che lo mangi. ³²

Per giungere all'idea dell'utilità della concimazione occorre vincere questo disgusto naturale: dopo aver osservato il rigoglio della vegetazione in terreni ingrassati da sostanze organiche in decomposizione, bisognava non solo superare la ripugnanza a ingerire i prodotti di tale vegetazione, ma riprodurne artificialmente le condizioni col trasporto di tali sostanze in terreni che ne scarseggiavano. Non sappiamo dove e quando si sia verificato questo progresso, ma non vi è dubbio che si è trattato di una scoperta più grande e più meritevole di quella del Liebig. ³³

A giudicare dalla stabilità e dall'imponenza di centri abitati del tardo neolitico, il Childe suppone che fin da allora si praticasse la concimazione. ³⁴ In ogni caso, in età omerica si allevava bestiame in grandi stalle e Esiodo descrive il regime agrario dei tre campi. I Germani, invece, ignoravano la concimazione e la appresero, come gli Slavi, dall'antica Roma, ma « passò molto tempo – secondo il Niederle – prima che ne comprendessero l'importanza ». ³⁵ La pratica della rotazione dei tre campi, dei quali uno rimane in novale e si semina grano sempre in terreno riposato, richiede concimazione regolare. Il sistema si introduce gradatamente in Germania solo a partire dall'età carolingia. ³⁶ Gli Slavi non se ne impraticarono che alla fine del X secolo. ³⁷

Recentemente archeologi polacchi e russi hanno tentato di modificare queste date e di far risalire la conoscenza da parte degli Slavi del regime dei tre campi a epoca più antica. Il Kostrzewski rileva che il nome del letame (gnoj) è slavo-comune e che mucchi di letame sono stati rinvenuti presso gli abitati protostorici di Santok, di Poznań e di Gniezno: « È

²⁹ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, 1774, I, p. 86.

³⁰ Egidi V. M., *La tribù di Tauata, Yule Island, British New-Guinea*, « Anthropos », II, 1907, p. 677.

³¹ Reiter P. G., *Der Ackerbau in Neuguinea und auf angrenzenden Inseln*, « Anthropos », III, 1908, p. 235.

³² Reiter P. G., *op. cit.*, p. 238.

³³ Alla cultura neosudanese il principio della concimazione è pervenuto attraverso l'Abissinia da un centro ignoto dell'Oceano Indiano (Baumann, *op. cit.*, pp. 76-77).

³⁴ Childe W. G., *Wath happened in History*, trad. ital., Torino, 1949, pp. 68, 212.

³⁵ Niederle L., *Slov. starožitnosti*, III, 1, p. 38.

³⁶ Roscher W., *Étude sur l'agriculture des anciens Germains*, Paris, 1872; Inama-Sternegg K. Th., *Wirtschaft*, in: Paul H., *Grundriss der germ. Philologie*, Strassburg, 2^a, III, 1900, p. 18; Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, pp. 240-243.

³⁷ Saturník Th., *O právu soukromém, Slov. starožitnosti*, II, 1; Baš F., *Pripombe k poživalništu*, p. 85.

soprattutto per la produzione del letame che i nostri antenati allevavano grandi quantità di bestiame », osserva il Kostrzewski.³⁸ Il Ravdonikas trae analoghe deduzioni dalla presenza di letame a Staraja Ladoga.³⁹ Il Kostrzewski considera protostorica l'epoca dal V-VI secolo all'XI della storia polacca. La cronologia e i dati che egli ci propone restano molto vaghi, come troppo spesso nella sua opera. Il significato primario dello slavo « gnoj » non è di letame, ma di pus e di marciume (v. « ropa » in Brückner, *Słow. etym.* e « Eiter » in Vasmer, *ReW*), e anche se il valore semantico del termine fosse più specifico, si deve osservare che non c'è lingua al mondo che non disponga di una voce per indicare certe incommode sostanze. Tutti i popoli di natura, a cultura agraria, concimino o meno, ammucciano i rifiuti in concimaie presso l'abitato.⁴⁰ Del resto, non basta venire a conoscenza di un procedimento tecnico come quello dei tre campi per trovarsi in grado di applicarlo. Oggi la motoaratura e la concimazione chimica possono trasformare in breve tempo le sorti di un'economia agricola. Ma per quanto sappiamo, la campagna slava non ha mai avuto, nemmeno in epoca recente, il giusto carico di bestiame per una produzione equilibrata di foraggi e di cereali. Non comprendiamo bene a quale età gli archeologi polacchi aspirino a far risalire i progressi agrari della Polonia, ma il ritrovato della concimazione non può essere pervenuto agli Slavi occidentali che da ovest o da sud. Il bizantino *Νόμος γεωργικός* del VII-VIII secolo riflette ancora per gli Slavi meridionali un'agricoltura « shifting » di bonifica a fuoco, senza concimazione e perfino senza aratura,⁴¹ e sulle Alpi il sistema dei tre campi non fu praticato, come abbiamo veduto, prima del X secolo. In Russia lo Zelenin e il Kulischer non ne trovano traccia prima del XIV-XV secolo.⁴² In Lituania i documenti sulla concimazione non risalgono al di là di quelle date, e lo stallatico non era sufficiente nemmeno più tardi, sebbene i terreni coltivati fossero nella proporzione di 6 a 38. Prima del XVI secolo i contadini russi non concimavano affatto, poi ingrassarono le terre ogni 6-10 anni, più tardi ancora ogni tre. Praticamente ancora nel XIX secolo i contadini russi non concimavano più di così, e accanto a questo regime, durò sempre l'incendio della foresta e il « perelòg ».⁴³

Nella prima metà del secolo scorso solo circa l'ottava parte della superficie della penisola balcanica era tenuta a cultura, ma « quasi in nessun luogo si utilizzava il letame e la paglia ». ⁴⁴ In Polonia, nella regione di Lublin, i campi più vicini erano concimati ogni quattro anni, i più lontani più raramente e solo con la metà dello stallatico necessario, perché i terreni erano troppo estesi e troppo pochi quelli coltivati a foraggio. ⁴⁵ Per quanto pigro, un

³⁸ Kostrzewski J., *Kultura prapolska*, p. 28.

³⁹ Ravdonikas, *Staraja Ladoga*, p. 48.

⁴⁰ Come i Papua della Nuova Guinea, anche i Mossi del Sudan ammucciano il letame in concimaie, ma non lo usavano per i campi e loro unico fertilizzante era la cenere (Mangin E. P., *Les Mossi, essai sur les us et les coutumes du peuple Mossi au Sudan*, « Anthropos », X-XI, 1915-1916, p. 225). Anche i Melanesiani delle isole Trobriand ammucciano le immondizie fuori del villaggio (Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, p. 360). Viceversa gli Apa-Tani (Sulansiri, alto Assam), senza ruota e senza aratro, concimano assiduamente i loro campi di miglio e le risaie (Füer-Haimendorf Chr., *Glückliche Barbaren*, Wiesbaden, 1956, pp. 63, 81). In Birmania, invece, i Kaceni arano con bufali, ma non concimano (Gilhodes Ch., *Mythologie et Religion des Katchins*, Birmanie, « Anthropos », IV, 1909, pp. 113, 135).

⁴¹ Grafenauer B., *Ustoličevanje koroških vojvod in država karatanskih Slovencev*, Ljubljana, 1952, pp. 444, 445 e nota 307.

⁴² Zelenin D., *op. loc. cit.*; Kulischer Jo., *Russische Wirtschaftsgeschichte*, Jena, 1925, I, p. 265.

⁴³ Dundulene M., *Zemledelie v Litve v epochu feudalizma*, « Balt. etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXXII, 1956, p. 15.

⁴⁴ Boué A., *Turquie d'Europe*, III, p. 1 ss.

⁴⁵ Smolencówna K., *Wieś Chmielnik w pow. lubelskim*, « Wisła », III, 1889, p. 242.

coltivatore occidentale non trascurerebbe mai di concimare i campi, avendone la possibilità, come faceva invece (secondo il Kolberg) per indolenza il contadino polacco, provvisto di bestiame e di stallatico, ma poco persuaso della necessità e del vantaggio di questa operazione, né si lascerebbe mai tentare dall'illusorio vantaggio di vasti terreni seminati a grano contro pochi tenuti a prato o a novale.⁴⁶

È chiaro che ancora nel XIX secolo l'agricoltore slavo non aveva piena maturità di concimatore. Se teniamo conto delle sue consuetudini e convinzioni, della bonifica a fuoco e della necessità in cui si è trovato fino al XVII secolo in Russia e fino ai nostri giorni in Serbia di abbandonare i villaggi per l'esaurimento dei terreni, abbandono che si accompagnava a un continuo straordinario movimento di popolazione e di colonizzazione (il Roscher rileva giustamente che il contadino ancorato alla terra col regime dei tre campi non emigra), potremo con sicurezza escludere che la conoscenza della concimazione risalga presso gli Slavi ad età slava-comune.⁴⁷ Tutto quanto sappiamo della consistenza dell'armento e del suo allevamento all'aperto ci conferma in questa opinione. Se ancora nel XIX secolo il contadino slavo in Russia e in Serbia bruciava il bosco, sappiamo con sicurezza che non lo faceva per procurarsi una superficie sgombra e adatta alle semine, ma per ottenere quel fertilizzante di ceneri che gli era indispensabile alla produzione di cereali e che solo il bosco di alto fusto e l'abettaia intatta erano in grado di fornirgli in abbondanza perché il bosco ceduo del « perelòg » era (lo abbiamo visto) un espediente di breve durata che poteva ritardare solo di poco l'abbandono dell'abitato.

Quando Ibn Dasta, Ibn Rusta e l'anonimo Geografo Persiano ci riferiscono che gli Slavi del X secolo « vivevano nei boschi » e non avevano « campi arati » (v. cap. VI, note 3 e 5), noi siamo inclini a prestare loro letteralmente fede. Gli Slavi sono probabilmente usciti dalla grande hylaea di conifere dell'Europa orientale, a est del Bug occidentale e a nord della Desna. Se l'analisi qui condotta della loro agricoltura e della loro economia è a grandi linee giusta, ostinarsi a cercare la loro patria a occidente o a sud di quella vastissima regione, nella presteppa o nel löss dell'Ucraina, è vana fatica. Solo una vita lungamente trascorsa nel cuore delle foreste spiega l'isolamento del loro abitato e la frequente necessità di mutarlo, la povertà della loro tecnologia, la scarsità e l'arcaicità delle razze del loro bestiame, il loro attaccamento alle abitazioni di legno e ai piccoli villaggi, la mancanza o il rifiuto di lame metalliche per le zappe e di vomeri per gli aratri.

I limiti delle grandi foreste dell'Eurasia possono avere variato col passare dei secoli, e vegetazione boschiva si trova anche fuori dell'antica area delle foreste vergini dell'Europa orientale. Una secolare dimora in un ambiente autenticamente forestale sembra tuttavia per gli Slavi un'ipotesi necessaria, confermata dalla vicenda di civiltà affini in altri continenti.

Un'economia fortemente progredita, come quella che si accompagna al sistema dei tre campi, non sarebbe stata compatibile con l'organizzazione sociale degli Slavi, come non lo era con quella degli antichi Germani. Il Bořšakov ha osservato che presso gli Zyrjani l'adozione di tale sistema scioglie i vincoli tra villaggi e spezza l'unità tribale.⁴⁸ La cultura slava non ha potuto preservarsi (in parte, fino ai nostri giorni) che nella misura in cui si è tenuta fedele, per necessità e per elezione, alle sue remote origini forestali.

⁴⁶ Staniszevska Z., *Wieś Studzianki*, « Wista », XIV, 1902, p. 173.

⁴⁷ L'ignoranza della concimazione con stallatico da parte dei Protoslavi fu sostenuta dal Rostafiński e accolta dal Niederle L., *Slav. Starožitn.*, III, 1, p. 38.

⁴⁸ Bořšakov A. M., *Obščina u Zyrjan*, pp. 22, 24.

Capitolo decimo

L'ABITAZIONE

La più antica dimora stabile degli Slavi è una fossa scavata nel terreno e ricoperta da un tetto che fuoriesce dal suolo (zemljanka). Gli archeologi trovano antiche case di questo tipo un po' dovunque in Ucraina, anche nell'area urbana dell'antica Kiev, come pure nella Grande-Russia meridionale, mentre sono rare in Polonia e ignote alla Grande-Russia del nord.¹ Non si tratta di un'abitazione tipica degli Slavi. È diffusa qua e là in tutto il continente² e il Flor la considera nota a tutti gli Indoeuropei,³ sebbene altri linguisti non ne trovino tracce sicure nel lessico e lo contestino.⁴ Non si tratta nemmeno di un'abitazione caratteristica o normale di agricoltori, che richiede stalle, granai, rimesse per aratri e carri, ecc. I Bulgari emigrati nel secolo scorso in Bessarabia la chiamavano « burdej » e la consideravano un'abitazione provvisoria che sostituivano al più presto con una costruzione di pali e traliccio sopra il livello del suolo.⁵ Altrettanto facevano gli emigrati russi in Asia centrale: arrivati sul luogo, si scavavano una zemljanka, in attesa di potersi fabbricare una vera izba.⁶ In Belorussia è un'abitazione di boscaioli.⁷ Secondo il Geografo Persiano la zemljanka era presso gli Slavi un'abitazione stagionale nella quale trascorrevano l'invernata⁸ e altrettanto racconta Tacito degli antichi Germani: « ... suffugium hiemis et receptaculum frugibus » (*Germ.*, XVI). Virgilio la descrive presso gli Sciti: « Ipsi in defossis specubus secreta sub alta - Otia agunt terra » (*Gerg.*, III, 376-377).⁹

¹ Kostrzewski J., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 117; Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, « Mater. i issledov. po archeologii SSSR », 49, Moskva, 1955, p. 72; KSIMK, XXXVIII, 1951, pp. 5-7, 35.

² Feist S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, pp. 123-126.

³ Flor F., *Die Indogermanenfrage in der Völkerkunde*, « Hirt-Festschrift », Heidelberg, 1936, I, p. 115.

⁴ Brandenstein W., *Die Lebensform der Indogermanen*, in: Koppers W., *Die Indogermanen und Germanenfrage*, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 260, 261; Devoto G., *Origini indeuropee*, Firenze, 1962, p. 245; Meuli K., *Scythica Vergiliana, Beiträge zur Volkskunde*, Basel, 1960, p. 97.

⁵ Markov L. V., *Poselenija i žilišče Bolgar pereselencev v Bessarabii*, KSIE, XXIV, 1955, p. 6.

⁶ Stanjukovič T. V., *U russkich pereselencev v Srednej Azii*, KSIE, IV, 1948, p. 88.

⁷ Kosič M. N., *O postrojках Belorusskago krest'janina Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XV, 1906, p. 77.

⁸ Niederle L., *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, II, 1926, p. 98.

⁹ Per zemljanki in Montenegro v. Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Serbien und Albanien*, « Zeitschr. f. oesterr. Volkskunde, Erg.-Bd », XII, Zu Jahrg. XXIII, 1917, pp. 58, 136; case sotterranee di analogo tipo sono state rinvenute nell'area della cultura neolitica di Tripolje (Passek T. S., *Periodizacija Tripol'skich poselenij*, Mater. i issledov. po archeologii SSSR, Moskva, 1949, p. 60). A differenza della zemljanka slava, quella dei Samojedi aveva ingresso dal tetto (Olearius A., *Rélation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Turquie*, I, 1666, p. 125). Zemljanki costruivano i Kazak-Kirghisi dell'Asia centrale (Rittich A. F., *Die Ethnographie Russlands*, Peterm. Mitt. 54, 1878, p. 30), i paleoasiatici Giljaki e Korjaki. Quella dei Čukči dello stretto di Behring è affine alla zemljanka degli eschimesi Imit (Byhan A., *Nordasien*, in: Buschan G., *Illustr. Völ-*

Tipica del mondo slavo è invece un'abitazione quadrangolare di tronchi d'albero al naturale, sovrapposti orizzontalmente e incastrati alle estremità (ted. Blockbau). Nelle forme più pure questa costruzione si è conservata soprattutto nella Grande-Russia settentrionale, ma si estende anche alla Russia centrale e all'Ucraina nelle regioni settentrionali di Cernigov, di Kiev e di Poltava, e a quasi tutta la Polonia, eccetto la Wielkopolska e la Pomerania, dove però esisteva in passato.¹⁰ Il Puszet considera il Blockbau come fondamentale della abitazione polacca.¹¹ Il Blockbau (hiša) era generale in Slovacchia fino al XVII secolo¹² e attraverso la Slovenia si propaga alla Carinzia, alla Stiria e al Tirolo; con tronchi per lo più squadrati e non più al naturale, scende a sud fino alla Bosnia e alla Bulgaria.¹³

La descrizione più antica del Blockbau è stata data da Vitruvio che lo vide nella Colchide (Vitr., *De arch.*, II, 1, 34, 25) ed è dall'Armenia, dall'Hindukush e dal Pamir che lo Strzygowski lo fa provenire in Europa orientale, sebbene ne sia separato da vaste regioni desertiche e steppe.¹⁴

Il nome slavo-comune dell'abitazione costruita con questa tecnica è « izba » (istr̃ba), forse in relazione col tedesco « Stube » e col tardo latino « extuva » (fr. étuve, ital. stufa). La vocale molle iniziale del nome slavo è un ostacolo alla sua provenienza dall'antico alto-tedesco « stuba ». ¹⁵ Il Meyer-Lübke non trovava né il dialetto né l'epoca in cui la « u » di « extuva » si accordasse con la « u » alto-tedesca e con la « ü » dell'« étuve » francese, il « b » con la « v » o con la « f » dell'italiano¹⁶ e finì coll'immaginare un'indipendenza della « Stube » dal latino.¹⁷

Il nome indica un locale riscaldato ed è passato a significare nelle lingue slave (p. es. in russo) sia il vano di abitazione che l'abitazione stessa. Ma se il nome e i suoi significati sono recenti, la costruzione e la tecnica sono in ogni caso originarie e antichissime.

La izba grande-russa non posa mai direttamente a terra, ma è tenuta sollevata da una sottostruttura più o meno alta, una specie di pianterreno. L'altezza di questo sottosuolo (russo « podpoľe ») è di circa 110 cm. a Novgorod, di 140 cm. a Tambov, ecc.¹⁸ In altre parole, l'assito dell'impiantito viene fissato all'altezza del quarto o quinto tronco d'albero, e talora anche più in alto. Il vano sotto l'assito non è mai abitato, ma adibito a deposito o a stabulo. Nella Grande-Russia del nord è sollevata da terra solo una parte della costruzione, per es. la « izba » vera e propria (cioè il vano di abitazione), o la cosiddetta « klet' », che è un secondo vano, privo di stufa. L'altezza non grande dello spazio sottostante (podzibica, podklet')

kerkunde, Stuttgart, II, 1923, p. 218). Abbastanza frequente in America settentrionale, è invece rara in Melanesia e Polinesia. Il suo carattere primitivo si rende più evidente nel Pacifico dove, nelle isole Chatam, è residenza invernale di raccoglitori (Tischner H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934, p. 71).

¹⁰ Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, pp. 72-73; stesso, *Lud polski*, Lwów, 1926, p. 24.

¹¹ Puszet L., *Studia nad polskim budownictwem drzewianym*, I, Kraków, 1903, v. Magiera J., « Wiśta », XVIII, 1904, p. 240; v. anche: Hupka St., *Z badań nad rozwojem budownictwa drzewnego*, « Lud », XVIII, 1912, pp. 4-12.

¹² Gotkiewicz M., *Górna Orawa w pracach słowackiego etnografa*, « Lud », XXXIX, 1948-1951, p. 454; Gracianskaja N. N., *Zilišče i chozjajstvennye postrojki slovacckogo krest'janstva v XIX - načale XX v.*, « Slavjanskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. etnografii », NS, LXII, 1960, p. 197.

¹³ Meringer R., *Das volkskundliche Haus in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, p. 249; Gellert Jo. F., *Ostbulgarisches Bauernhaus*, ZfE, LXVI, 1934, p. 4.

¹⁴ Strzygowski Jo., *Die altslavische Kunst*, Augsburg, 1929, pp. 15, 47, ecc.

¹⁵ Machek V., *Quelques mots slavo-germaniques*, « Slavia », XXI, 1952, p. 278; Vasmer M., ReW.

¹⁶ Meyer-Lübke, *Germ.-roman. Wortbeziehungen*, Bayer. -deutsche Studie, II, 1908, p. 78, in: Schier B., *Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa*, Reichenburg, 1932, p. 307, nota 41.

¹⁷ Meyer-Lübke, *Prager D., Studien*, 8, 78, in Vasmer, ReW.

¹⁸ Rhamm K. V., *Die altslawische Wohnung*, Braunschweig, 1910, p. 3 ss.

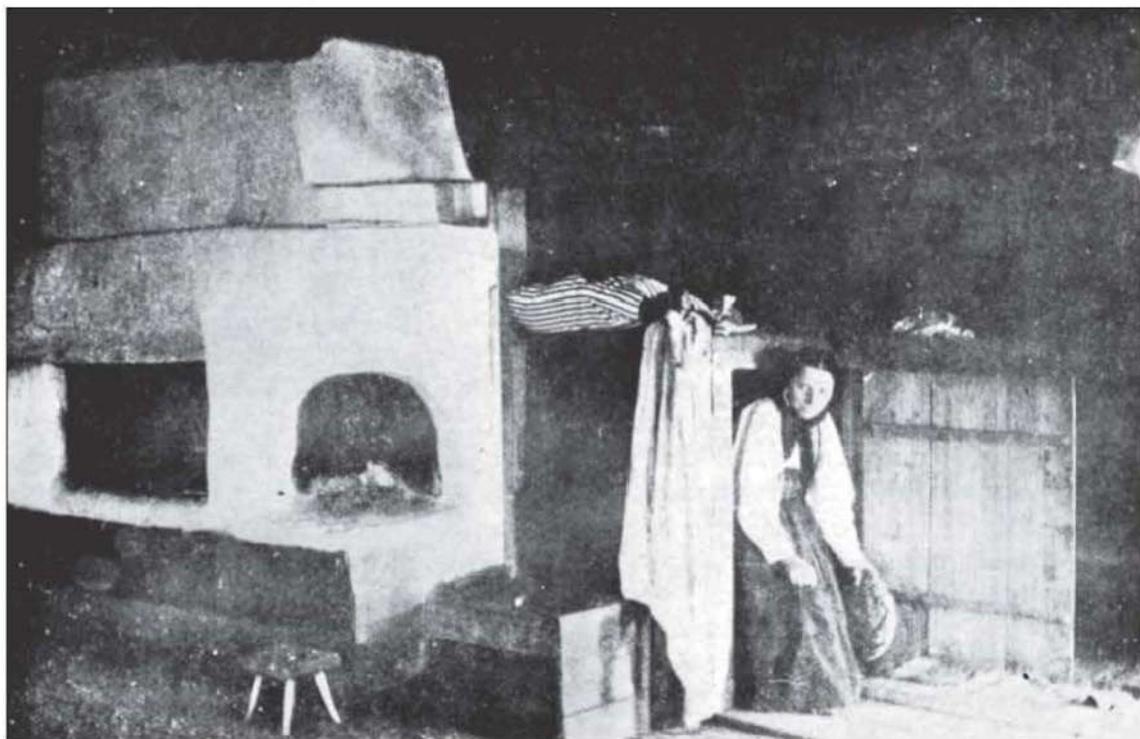


Fig. 41. Uscita dal « podpol'e » in Carelia (da Buschan).

41

è aumentata nella Russia centrale da uno scavo interno che lo rende utilizzabile come dispensa e come ricovero per pecore, polli e talora maiali. Vi si può accedere dall'interno dell'izba (fig. 41), o dall'esterno, o dalle due parti. L'uso del podpol'e come stabulo è particolarmente frequente nella Grande-Russia orientale e del nord.¹⁹ Vani disabitati sottostanti o in parte interrati si trovano, anche nelle abitazioni a Blockbau dell'Austria danubiana.²⁰ In Carinzia vi sono abitazioni contadine con una « Kammer » più elevata della « klet' » nella quale si discende dal vestibolo per mezzo di un piano inclinato, anziché di una scala.²¹

È la « klet » sotto lo « stribl » (Stube) degli Sloveni.²² Questo pianterreno disabitato, interrato o sotterraneo, si trova alla base dell'uso preposizionale della parola « izba » in sloveno, in serbo-croato e anche in polacco. In Slovenia si dice casa o locale « na jispo », « na izbi », « na ispi », « na ispo »;²³ in Montenegro e in Erzegovina « dom na izbi » ha il significato di abitazione costruita sopra un sotterraneo o una cantina (podrum). La parola

¹⁹ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XI, 4, 1897, pp. 40-41, 199; Mongajt, *op. loc. cit.*; Niederle L., *Manuel*, II, p. 110; Rhamm K., *op. cit.*, p. 18; Schier B., *op. cit.*, p. 135.

²⁰ « Unterkellerte Kammer », Haberlandt A., *Taschenwörterbuch der Volkskunde Oesterreichs*, Wien, 1953, p. 3.

²¹ Bünker J. R., *Windische Fluren und Bauernhäuser aus dem Gailtal in Kärnten*, MaGW, XXXV, 1905, p. 29.

²² Murko M., *Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslaven*, III, *Das Haus der Slovenen*, MaGW, XXXVI, 1906, p. 23 e fig. 1.

²³ Murko M., *Die südslavischen Beziehungen für Haus, Herdraum usw.*, MaGW, XXXVI, 1906, n. 100, nota 8; Vurnik St., *Kmečka hiša Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp*, « Etnolog », IV, 1, 1930, p. 61.

« izba » passa così a indicare un pianoterra non abitato, e in Macedonia « izba » o « klet' » ha il significato preciso di sotterraneo. A Drežnica, in Bosnia, un proprietario chiamava izba la stalla a pianoterra.²⁴ L'esistenza di questo pianterreno seminterrato è un tratto caratteristico e generale dell'abitazione slava dei Balcani.²⁵ A Drobnjak si dice: « Prima si scava la izba, poi sul fondamento della cantina si pongono le travi... ». ²⁶ È la parte inferiore della casa che si chiama izba,²⁷ ma anche la izba diviene casa « quando vi si dorme ». ²⁸ Esistono case su izba e case a livello del suolo (pozemljuše). La « pozemljuša » non ha izba, ma solo chi è povero è senza « podrum ». ²⁹ Allo stesso modo è indizio di benessere nel Polesie e presso Cracovia possedere una casa di tronchi d'albero. Il Blockbau è considerato un'abitazione da ricchi.³⁰ In Serbocroazia queste case di tronchi d'albero (brvnare) devono essere state per secoli l'abitazione normale contadina. Nel 1332 l'arcivescovo Guglielmo Adamo non vide in Serbia che case « de paleis et de lignis », anche del re e dei nobili. Mai una sola casa « de lapide nec de terra », eccetto che nel litorale.³¹

Per creare la consuetudine di lasciare inabitato il pianterreno e di denominare la casa da questo pianterreno (dom na izbi), bisogna che la casa slovena, serbo-croata e bulgara avesse l'aspetto della izba grande-russa come la vide il Possevino nei villaggi e nelle città del XVII secolo: « Aedes fere omnes apud Moscovitas, tam in pagis quam in civitatibus, in subaedificatis promptuariis cellariisque extruuntur, ad quas per gradus ascenditur ». ³²

Data la concordanza dei dati linguistici ed etnografici, dubitare o contestare che la izba, o la costruzione a Blockbau, sia propria anche degli Slavi meridionali, e quindi slavo-comune, come hanno tentato di fare il Rhamm e il Niederle, e altri dopo di loro, è irragionevole. Lo stesso Rhamm del resto è costretto passo passo a supporre che la tradizione della izba sia passata anche alla « kuća » serbo-croata, che il Blockbau fosse costruzione nota a tutti gli Slavi,³³ fino a riconoscerle il carattere slavo-comune,³⁴ con delle riserve sulla sua età (altslavisch, non urslavisch) che il Rhamm si è ostinato a considerare relativamente recente (di età varega) per il suo attaccamento alla provenienza del nome « izba » dalla « stofa » nordica.³⁵ Nemmeno lo Zelenin ha saputo sottrarsi all'influenza del Rhamm: egli ritiene che la izba abbia prevalso in Grande-Russia solo a partire dal XIV-XV secolo e che prima di allora la dimora abituale degli Slavi orientali fosse una costruzione di un telaio di pali, riempito con un traliccio di salici o di paglia, come la « chata » dell'Ucraina.³⁶ Dello stesso avviso resta

²⁴ Meringer R., *op. cit.*, WMaBH, VII, 1900, p. 249.

²⁵ Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, p. 140.

²⁶ « Prvo se iskopa izba, i na temelj od čeline... », Tomić Sv., *Drobnjak*, ScZb, IV, 1902, p. 415.

²⁷ « Donji dio kuće zove se izba », Jovičević A., *Plavsko Gusinjska oblast*, ScZb, XXI, 1921, p. 433.

²⁸ « Kuća je i izba kadi se spi », Božičević Ju., *Običaji u Sušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, V, 1900, p. 181.

²⁹ Tomić Sv., *op. loc. cit.*; Krčmarčić B., *Smiljan s okolinom u Lici*, ZbNž, X, 1905, p. 313.

³⁰ Rhamm K. V., *op. cit.*, p. 138; Hupka St., *op. cit.*, pp. 4-12.

³¹ Jireček C., *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. Wien, Phil. hist. Klasse », Bd. 56, Abh. 2, III Teil, 1914, p. 10.

³² Possevini A., *De Moscovia diatriba*, in: *Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630, p. 281.

³³ Rhamm K. V., *op. cit.*, pp. 169, 189-190, 244, 284, 285, 306 e 398.

³⁴ Nella replica alla recensione di A. Brückner, in ZfE, XLIII, 1911, pp. 180-182.

³⁵ L'etimologia del Rhamm è inattendibile e la « stofa » nordica era un bagno a livello del suolo, senza scavo sotterraneo e senza vestibolo. V. la critica al Rhamm di Zelenin D., in « Živst. », XX, 2, 1911 e in « Archiv f. slav. Philol. », XXXII, 3-4, 1911, pp. 394-605; v. anche Brückner, in ZfE, XLVIII, 1911, pp. 180-182. Delle voci svedesi in russo, « solnuš » (svefnhus, Schlafhaus) non risale al di là del XIII secolo.

³⁶ Zelenin D., *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, pp. 261, 285.

lo Schier, sebbene egli non ignori l'antichità del Blockbau nell'Europa orientale.³⁷ In realtà di un'abitazione a fiscellaggio del tipo « chata » non esiste traccia, nemmeno archeologica, nella Russia settentrionale. Nella Polonia protostorica fu in uso solo in fabbricati ausiliari e non nelle abitazioni che sono tutte a Blockbau, con rarissime eccezioni. A parte le regioni ucraine e dalmatiche prive o scarse di vegetazione arborea, dal Mar Bianco all'Egeo, dal Volga alle Alpi, dovunque vivono Slavi, si trova ancora oggi l'izba o tracce sicure della sua sopravvivenza, mentre in vastissime regioni della Slavia settentrionale la « chata » è sconosciuta, sebbene non manchino salici, vimini, frasche e paglia per costruirla con meno fatica della izba.³⁸ Il Gavazzi non esita a chiamare « urkroatisch » l'impiego del Blockbau nelle costruzioni del suo paese,³⁹ e rileva che la costruzione di tronchi d'albero si incontra dovunque presso gli Slavi meridionali (još na sve strane na jugu). Ancora oggi tutte le abita-

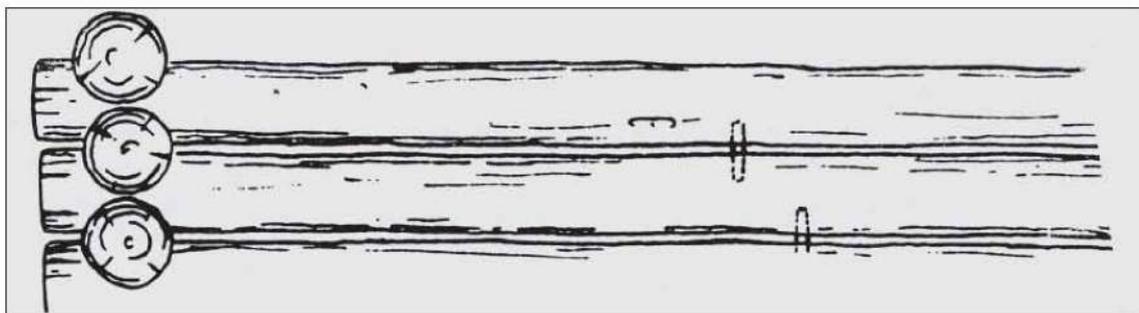


Fig. 42. Tasselli di rinforzo alle pareti in Croazia (da Gavazzi).

42

zioni e costruzioni, anche ausiliarie, di Imljani, in Bosnia, sono a Blockbau al naturale (brvara) o squadrato (tesanica) (Pavković). Non solo la Slovenia, ma la Posavina e la Šumadija conservano esemplari quasi monumentali di case a blocco. Il Gavazzi porta una prova sottile del carattere slavo-comune di questa tecnica: in Croazia e in Bosnia i tronchi d'albero sovrapposti vengono fissati con tasselli di legno che penetrano in due travi contigue (fig. 42). Questo tassello è detto « moždak », « moždanik », « moždenak », ecc. nome identico al tassello polacco: « moždžen ».⁴⁰ In Bosnia questi tasselli vengono conficcati nelle travi a distanze di due metri l'uno dall'altro.⁴¹

Le antiche abitazioni di Staraja Ladoga (strato del X secolo) erano tutte a Blockbau.⁴² Altrettanto si dica delle 525 case esplorate negli scavi di Novgorod (X-XVII secolo). I fabbricati ausiliari erano costruiti con pali verticali.⁴³ Ricerche più accurate hanno permesso

³⁷ Schier B., *op. cit.*, p. 11.

³⁸ Kuftin B. A., *Tipy i elementy žilišča*, Moskva, 1929, cit. da Busygin E. P., *Narody SSSR*, « Sovetn. », 1960, 5, p. 256.

³⁹ Gavazzi M., *Der Aufbau der kroatischen Volkskultur*, « Baessler-Archiv. », XX, 1937, p. 157.

⁴⁰ Gavazzi M., *Sudbina stare slovanske baštine kod južnih Slavena*, « Biblioteka etnološkog Društva Jugoslavije », 2, Beograd, 1959, p. 9, v. Vuk, *Lex. sub « moždanik » e Dal', Slovar'*, « možžak ».

⁴¹ Pavković N. F., *Kuća, pokućstvo i privredne zgrade*, GzMS, XVII, 1962, p. 80.

⁴² Ravdonikas V. J., *Staraja Ladoga*, « Sovarch. », XI, 1949, p. 16.

⁴³ Zasurev P. I., *Postrojki drevnogo Novgoroda*, « Mater. i issled. po arch. SSSR », 65, 1959, pp. 286-287.

di accertare l'esistenza a Novgorod di izbe anche dell'VIII-IX secolo.⁴⁴ In Polonia la situazione è ancora più chiara: a Gniezno, a Santok e a Poznań tutte le abitazioni erano a Blockbau (zrębowy) e tutte le costruzioni ausiliarie a traliccio (pleciony). Scavi nelle colline del castello di Cieszyn (Stettino) hanno permesso di constatare costruzioni « zrębowy » dal VI al X secolo. Solo in età posteriore compaiono abitazioni su pali (słupowy) per ritornare di nuovo al Blockbau nei secoli successivi.⁴⁵

Poiché in Scandinavia l'uso del Blockbau si generalizza solo in età vikinga,⁴⁶ le più antiche costruzioni eseguite con questa tecnica in Russia e in Polonia sono di età prevarjaga e pre-vikinga. I ricercatori svedesi sono di avviso che la costruzione a Blockbau rettangolare sia penetrata in Svezia dall'Est-Europa a partire dal IX secolo⁴⁷ e nella stessa Germania i tedeschi l'avrebbero appresa direttamente o indirettamente dagli Slavi dopo la seconda metà del I millennio a. C.⁴⁸ Secondo lo Schrader il Blockbau compare, « alles in allem », solo sul finire dell'età pagana.⁴⁹ Gli Anglo-sassoni, emigrati dal continente intorno all'era cristiana, non lo conoscevano poiché manca del tutto nelle isole britanniche, pur avendovi fatto la sua comparsa nell'età del ferro.⁵⁰ In quell'epoca (età di La Tène, di Hallstatt, e anche prima, cultura della ceramica a cordicella) le costruzioni a tronchi d'albero hanno lasciato tracce archeologiche sparsamente in tutta l'Europa centrale, ma i portatori di questa tecnica non hanno avuto contatto coi futuri Germani o i Germani non si sono curati di apprendere, preferendo seguire procedimenti propri (a tronchi verticali o a telaio di pali e isolante di frasche, argilla e paglia, « Fachwerk »).

Gli archeologi polacchi considerano la costruzione « zrębowa » (russo « srub ») come fondamentale della casa polacca⁵¹ e in genere « il tipo più primitivo di costruzione polacca nel periodo protostorico ». ⁵² In Europa orientale il Blockbau è antichissimo. Ahlqvist e Heikel lo reputano originario di tutti i Finni fin dal periodo più antico della loro storia. La voce finnica che lo indica, « salvaa », è autoctona.⁵³ L'usanza dei Mordvini di deporre le salme in un cassone formato di travi incastrate agli angoli,⁵⁴ usanza rispettata anche dai belorussi fino al secolo XIX,⁵⁵ risale lungo la Kama al IV-VI secolo e si conserva presso i Komi-Permiani fino all'VIII secolo e oltre.⁵⁶

⁴⁴ Mongajt A., *Krytyka książki P. N. Tretjakowa « Plemena wschodnio-słowiańskie »*, trad. pol. da « Voprosy istorii », « Światowit », XX, 1948-1949, pp. 137-141.

⁴⁵ Kietlińska A., *Sprawozdanie z prac wykopaliskowych na górze zamkowej w Cieszynie w roku 1950*, « Materiały wczesnośredniowieczne », II, 1950, p. 36.

⁴⁶ « Etwa 800-1000 n. Chr. », Pettersson L., *Die kirchliche Holzbaukunst auf der Halbinsel Zaonež'e in Russisch-Karelien*, Helsinki, 1950, p. 11.

⁴⁷ Erixon S., *Svensk byggnadskultur*, Stockholm, 1947, pp. 174, 403, cit. da: Ränk G., *Bauernhausformen im baltischen Raum*, Würzburg, 1961, p. 122.

⁴⁸ Schier B., *op. cit.*, pp. III, III.

⁴⁹ Schrader O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2a, Berlin, 1917-1923, II, p. 457.

⁵⁰ Scavi a Meare Lake, presso Glastonbury, Davey N., *A History of building Materials*, London, 1961, pp. 36-38.

⁵¹ Czekanowski Jan, *Wstęp do Słowian*, Lwów, 1927, p. 174.

⁵² « ... najprimitywniejszy rodzaj budowli polskiej, w okresie wczesnohistorycznym », Kostrzewski J., *Przyczynki do dawności niektórych wytwór w polskiej kultury ludowej*, « Lud », XXXVI, 1946, p. 281.

⁵³ Ahlqvist A., *Kulturwörter der westfinnischen Sprachen*, trad. di Majnov VI., SPb, 1877, p. 43.

⁵⁴ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, pp. 44-45.

⁵⁵ Dinces L. A., *Dochristianskie chramy Rusi v svete pamjatnikov narodnogo iskusstva*, « Sovetn. », 2, 1947, p. 31 ss.

⁵⁶ Gorjunova E. I., *K voprosu o plemennoj prinadležnosti letopisnoj Meri*, KSIE, XVII, 1952, pp. 11, 25-26; Oborin V. A., *Pamjatniki Rodanovskoj kultury u sela Tabory*, KSIMK, LXV, 1956, p. 116.



43



44

Fig. 43. Fondazioni a doppia parete di Hallstatt (da Morton).

Fig. 44. Casa romena della Moldavia (da Vuia).

I morti vengono in tal modo posti a dimora come in una casa uguale a quella dei viventi.⁵⁷ Dell'enorme antichità di questo genere di sepoltura è prova il suo uso regolare in una cultura neolitica della Siberia meridionale, la cosiddetta cultura di Afanas'ev, che risale al III millennio a. C.⁵⁸ Il fondo della fossa è pavimentato di tavolato di legno.⁵⁹ Ancora al principio del nostro secolo i Tungusi Udihe costruivano per la tomba uno « srub » di un metro e mezzo d'altezza, tetto a due spioventi e porticina dal lato corto dalla quale facevano penetrare la bara.⁶⁰

La izba grande-russa e slava presenta particolari costruttivi di un'antichità accertata dai confronti archeologici. In certi distretti del governatorato di Novgorod lo scavo sotto e nell'interno dell'abitazione è rinforzato contro il gelo da una seconda parete di tronchi d'albero, interna e più piccola di quella esterna. Il cassone ottenuto coll'aggiunta di questa seconda parete viene riempito con la terra estratta dallo scavo stesso, per cui nel vano del sottosuolo viene a formarsi una sporgenza o scaffale sul quale si pongono orci, vasi, ecc.⁶¹ Nel 1939 il Morton, direttore del Museo di Hallstatt, scavò a Hallstatt stessa, non lontano da Maria-Theresia-Stollen, un Blockhaus costruito fino alla parte conservata con doppia parete: il Blockbau esterno ne conteneva un altro interno e lo spazio tra le due pareti era colmato di terra (fig. 43). Il Morton ritrovò sopra il rialzo di questa seconda parete i cocci di stoviglie di cui parla il Sinozerskij e che permisero la datazione dell'edificio: questo secondo Blockbau (il primo era stato scoperto nella medesima località nel 1878) risale agli ultimi secoli prima dell'era cristiana.⁶²

⁵⁷ « Na podobie doma », Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 6, 1894, p. 540; Ivancev S., *Iz byta Mordvy derevni Djurki, Paranskoi volosti, Alatyrskago uezda, Simbirskoi gubernii*, IoAIE KU, XI, 6, 1894, p. 574.

⁵⁸ Kiselev S. V., *Drevnjaja istorija južnoj Sibiri*, Moskva, 1951, pp. 37, 46, 70, 73, 160.

⁵⁹ Deblet M. A., *Pogrebal'nye sooruzhenija Tagarskoj kultury*, « Vestnik Moskovskogo universiteta », 1958, 4, pp. 63, 64, 66.

⁶⁰ Brailovskij S. N., *Tazy ili Udibe*, « Živst. », XI, 1, 1901, p. 404.

⁶¹ Sinozerskij M., *Domašnyj byt krest'jan Levočkoj volosti, Borovičkago uezda, Novgorodskoj gubernii*, « Živst. », IX, 4, 1899, p. 405.

⁶² Morton F., *Die Entdeckung eines neuen vorgeschichtlichen Berghauses*, « Kali », 1949, nn. 1 e 40, e lettera di F. Morton del 30-12-1957; Id., *Hallstatt und die Hallstattzeit*, Hallstatt, 1953, p. 40.

Anche i Mordvini usano costruire nell'interno delle fondazioni una seconda parete sulla sporgenza della quale conservano patate o altro.⁶³ Esterna o interna all'abitazione, questa seconda e bassa parete (russo « priz'ba », pol. « zawalina » o « powalina ») è molto diffusa sia in Belorussia che in Grande-Russia e in Polonia. La fig. 44 ne presenta un esempio esterno in un'abitazione romena della Moldavia: la doppia fondazione forma sedile intorno alla casa.⁶⁴

Secondo il Rhamm la izba era « in generale e originariamente » (ursprünglich wohl überall) costruita direttamente a terra. Tutt'al più si faceva affondare sul terreno il primo giro di travi orizzontali (russo « venec » corona, o « rjad », fila), talora per la profondità di una trave e mezzo. Secondo il Rhamm questo tipo di fondazione della izba è il più antico, ma per lo più è scomparso per dar luogo a un sostegno di pali o di pietre che impediscono il contatto diretto del legno col suolo. A Jaroslavl' si cominciò a costruire le fondazioni in questo modo verso la metà del secolo scorso, ma il procedimento è usuale nel governatorato di Arcangelo ed è il solo impiegato in quello di Vologda. Abitualmente si piantano verticalmente nel terreno due grossi pali sotto i quattro angoli dell'izba da costruire, e altrettanti nel mezzo delle quattro pareti. Sopra la testata di questi sedici pali si posavano, senza ancorarli, i quattro tronchi del primo giro delle pareti.

A Novgorod i pali verticali vengono affondati nel suolo per circa un « aršin » (m. 0,711) ed escono da terra per tre « veršok » (m. 0,133 circa). Il vuoto tra il terreno e il primo giro di travi è riempito di stoppa.⁶⁵

Anche per il Moszyński i corti pali piantati sotto le pareti delle abitazioni lignee polacche hanno sostituito « negli ultimi tempi » (w nowszych czasach) le antiche fondazioni su pietre.⁶⁶ Presso Tarnobrzeg i pali piantati agli angoli dell'abitazione, e spesso anche al centro, scompaiono dalla vista a costruzione ultimata perché « il fabbricato li affonda nella terra ». ⁶⁷ In numerosi villaggi del Medio Volga, tra Syzran e Saratov, i grossi pali cilindrici sotto le izbe, detti « čuraki », sono affondati interamente nel suolo sotto gli angoli delle case per 60 e anche 100 centimetri, per cui le abitazioni sembrano costruite direttamente sul suolo.⁶⁸ La prima cornice delle travi dell'abitazione posa su testate di pali anche nel governatorato di Simbirsk.⁶⁹ Delle settanta izbe di un villaggio di Cholmogor, trenta erano a livello del suolo, ma anche queste costruite su pali di fondazione.⁷⁰ Talora questi pali verticali vengono induriti al fuoco e parzialmente carbonizzati per renderli più resistenti all'umidità.⁷¹ Nel Polesie « i contadini più abbienti e quelli a cui tocca di abitare in bassure costruiscono la "chata" »

⁶³ Heikel A., *Die Gebäude der Tscheremissen, Mordwinen, Esten und Finnen*, Helsingfors, 1888, trad. russa del Charuzin, riveduta da Heikel: *Očerki istorii razvitiija žilišča u Finnov*, EO, XXIV e XXV, 1, 1895, p. 65.

⁶⁴ Per l'antichità in Russia e la presenza attuale di questa struttura v. Ravdonikas V. J., *op. cit.*, pp. 16-17; Balov A. V., *op. cit.*, p. 201; Witanowski M. R., rec. a: *Słownik geograficzny królestwa polskiego*, « Wisła », XIII, 1899, p. 58; Saloni A., *Lud przeworski*, « Wisła », XIII, 1899, p. 243; Fischer A., *Lud polski*, p. 38; ecc.

⁶⁵ Rhamm K. V., *op. cit.*, pp. 10-13.

⁶⁶ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, I, 1, 1929, p. 507.

⁶⁷ « Gdyż budynek wymiata je w ziemię », Bąk St., *Chata wiejska w okolicy Tarnobrzega*, « Lud », XXIX, 1930, pp. 12-13.

⁶⁸ Busygin E. P., *Etnografičeskie issledovanija material'noj kul'tury russkago naselenija Srednego Povolž'ja*, « Sovetn. », 3, 1954, p. 101.

⁶⁹ Postnikov A., *Žilišče i različnyja postrojki sela Verch. Talyzica, Kurmyškago uezda, Simbirskoj gubernii*, IoAIE KU, XI, 4, 1893, pp. 385-386.

⁷⁰ Rhamm K. V., *op. cit.*, p. 40.

⁷¹ Malinin N., *Geografija Rossii v očerkach i kartinach*, I, Moskva, 1887, pp. 41-43.

su dei pali che solo qualche volta escono un po' da terra; per lo più sono a livello del suolo e, nell'opinione del contadino del Polesie, servono a impedire un presunto, sprofondamento della costruzione nel terreno». ⁷² È raro che si piantino pali del genere sotto edifici diversi dalle abitazioni. ⁷³ Tra i cinque caratteri costanti che distinguono le abitazioni lignee degli Slavi orientali, il secondo consiste, secondo lo Zelenin, nella « mancanza di fondazioni che sono sostituite da grosse pietre o da corti e grossi pali (russo "stulja", "podstoloki", ucr. "stojani" ecc.) ».

Che questi pali di fondazione non siano una trovata recente, come si è pensato finora, è provato dal rinvenimento di una costruzione su pali verticali del X secolo a Danzica (fig. 45) che lo Hensel porta in esempio per altri particolari costruttivi. ⁷⁴ Pali a sostegno delle pareti

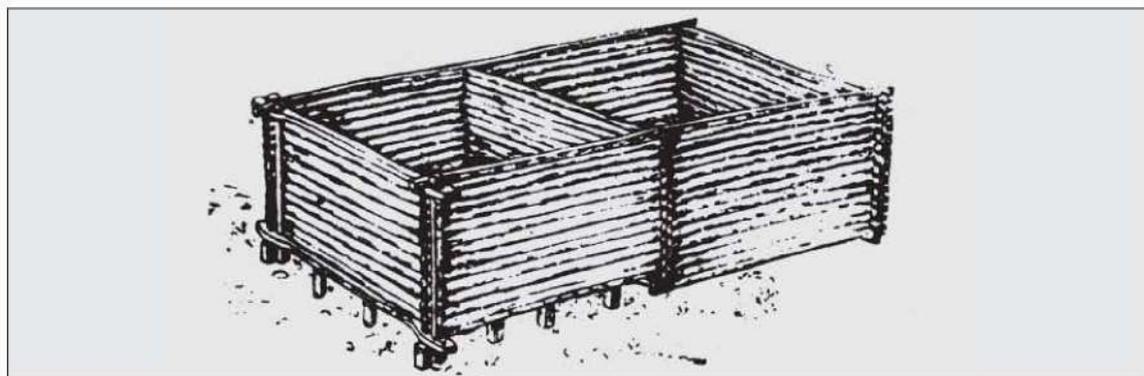


Fig. 45. Fondazioni su testate di pali a Danzica nel X secolo (da Hensel).

45

(stolby) e talora anche dell'impiantito dell'abitazione (pol doma) sono stati archeologicamente accertati in abitazioni dei Kriviči del X secolo nell'antica Pskov ⁷⁵ e a Tuma, presso Łęczycza. ⁷⁶ Secondo il Rybakov questo tipo di abitazione a « srub » (Blockbau) e su pali (na stul'jach) rimase immutato, sia nei materiali e modi di costruzione che nel suo inventario, per sette secoli, dal XII al XIX. ⁷⁷

L'isolamento dal terreno degli edifici di legno con ceppi, pietre o muretti a secco (vedi le baite delle Alpi) è consigliato dall'opportunità di preservare il legname dall'umidità. Ma il timore che senza pali di fondazione la izba grande-russa e belorussa o la « chata » ucraina e polacca affondino nel terreno, è senza ragione. A paragone della casa in muratura, quella di tronchi d'albero è relativamente leggera e la superficie di contatto col suolo, calcolata in proporzione al peso, è sufficiente a garantirne la stabilità. Vi sono izbe costruite senza pali

⁷² « I w mniemaniu Polesuka tylko zabezpieczają od rzekomego wsuwania się budynku w ziemię », Pietkiewicz Cz., *Polesie rzeczyckie*, PAU, Mater., VII, 1928, pp. 161, 224.

⁷³ Pietkiewicz Cz., *op. loc. cit.*

⁷⁴ Hensel W., *Polska przed tysiącem lat*, Wrocław-Warszawa, 1960, p. 181.

⁷⁵ Tarakanova G. A., *O proischożdenii i vremeni voznikovenija Pskova*, KSIMK, XXXV, 1950, p. 27.

⁷⁶ Nadolski A., *Prace wykopaliskowe na grodzisku w Tumie pod Łęczyczą w latach 1948-49*, « Studja wczesnośredniowieczne », 1952, p. 49.

⁷⁷ Rybakov B. A., *Raskopki v Vsiže v 1948-1949 gg.*, KSIMK, XXXVIII, 1951, p. 37.

di fondazione, e senza pali sono nel Polesie i fabbricati ausiliari a Blockbau, eppure nessun etnografo ha segnalato in Russia, in Belorussia o in Polonia case abbandonate perché sprofondate nel terreno. L'opera di costipazione del terreno sotto le pareti con questi pali (da quattro a sedici e più) è costosa. I poveri sono costretti a rinunciarvi e non potrebbero farlo se fossero necessari.

Per quanto strana possa apparire la cosa, questi pali verticali di fondazione non hanno una funzione reale e si continua a piantarli per tradizione. Il Dal' li chiama « svai », nome che gli etnografi russi danno ai pali delle palafitte (Dal', *Slovar'*, sub « na stul'jach »). Alti o bassi, escano di pochi centimetri o di un metro e più dal terreno, questi pali sostengono di fatto il peso dell'edificio. La costruzione si regge su di essi e la sua tettonica è di palafitta.

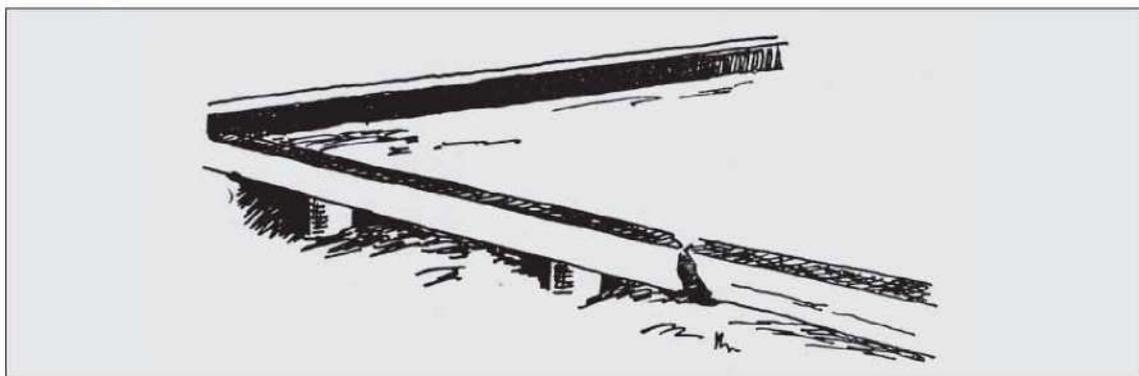


Fig. 46. Fondazioni su testate di pali dell'abitazione giapponese (da Montandon).

46

L'abitazione giapponese ha pareti di assi intelaiate su pali verticali ed è molto più leggera dell'izba slava. E tuttavia « la casa giapponese, qualunque sia il terreno [corsivo di E. G.] posa sempre su una cornice sostenuta da pali » (fig. 46), particolare constatato dal Lehmann, dal Montandon e dal Huyen van Nguen.⁷⁸ Secondo il Montandon si tratta della « hutte sur soubassement » del ciclo austronesoide.⁷⁹

La regione del bambù è forse la culla della palafitta, ed è in ogni caso quella in cui la palafitta ha preso il suo straordinario sviluppo. Dove manca il bambù, come nelle Filippine, in Sumatra centrale, ecc.,⁸⁰ l'abitazione non può venire sopraelevata di dieci, quindici metri, come in Malesia e nel Borneo. Ma la statica dell'edificio rimane la medesima anche se i pali non escono dal terreno più di un metro e mezzo, come in Cambogia,⁸¹ da un metro a un metro e mezzo tra la Birmania e l'Assam, che è regione di transizione tra l'abitazione elevata

⁷⁸ Lehmann J., *Die Pfahlbauten der Gegenwart ihre Verbreitung u. genetische Entwicklung*, MaGW, XXXIV, 1904, p. 41; Montandon G., *La civilisation Aïnou et les cultures arctiques*, Paris, 1937, p. 65; Huyen van Nguen, *Introduction à l'étude de la maison sur pilotis dans l'Asie du sud-est*, Paris, 1934, p. 182.

⁷⁹ Montandon G., *op. cit.*, p. 74; Id., *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, pp. 61, 228, 262, 298, 310. Le fondazioni della casa giapponese non sono molto diverse da quelle di certi granai, ben altrimenti pesanti, della Svizzera centrale: « Hälblingsblockbauten auf einm starken eichenen Schwellenkranz ruhend und von Stützpfeilern getragen », Gschwend M., *Schweizerische Bauernhäuser*, in: *Bericht über Mitgliederversammlung des Arbeitskreises für deutsche Hausforschung in Säckingen, Oberrhein, vom 3. bis 5 sept. 1954*, litogr. p. 11.

⁸⁰ Frobenius L., *Die Bautypen Ozeaniens*, Peterm. Mitt. 46, 1900, p. 212.

⁸¹ Porée Maspero E., « Krön pali » et les rites de la maison, « *Anthropos* », LVI, 1961, pp. 195-196.

su pali e quella a livello del suolo.⁸² Queste misure sono le medesime della Russia. A Giava i pali sono alti appena pochi centimetri,⁸³ in Birmania da tre a cinque cubiti.⁸⁴ Pali di fondazione (Holzstützen) usano anche i Lolo del corso medio del Kien-tsch'an.⁸⁵ Alle isole Marshall e in certe regioni della Nuova Guinea ex-inglese si piantano pali agli angoli delle capanne.⁸⁶ In Palau (Micronesia) la cornice della casa quadrangolare posa invece su travi disposte trasversalmente,⁸⁷ come in Russia certi granai e mulini costruiti su cataste quadrate di pali sovrapposti e non incastrati.⁸⁸ Certe volte in Oceania il sottosuolo dell'abitazione è chiuso lateralmente con bambù orizzontale, con griglie di legno o con pareti continue che mascherano (come sempre in Russia e in Polonia) la struttura palafitticola dell'abitazione.⁸⁹

Chi in un paese di palafitte abita una capanna a livello del suolo, se ne giustifica con la mancanza di materiali adatti o con la povertà,⁹⁰ giustificazioni identiche a quelle che gli Slavi portano per la mancanza del Blockbau o dei pali di fondazione.

Come nella « podzibica » russa o nella « klet' » alpina, presso i Naga Ao dell'Assam sopraelevata è solo una parte dell'edificio.⁹¹

L'impiego del sottosuolo della palafitta come stalla, come in Russia del « podpo'e » o in Serbia del « podrum », è usuale nelle regioni palafitticole, così nell'Assam e in Birmania,⁹² nel Laos,⁹³ in Cambogia, presso i Thai Lu di Muong-Sing, a Sumatra, alle isole Nicobare⁹⁴ e presso i Li di Hainan.⁹⁵

La fig. 47 rappresenta un granaio su pali degli Ostjaki del Narym. Il granaio preserva dai roditori i prodotti della caccia e della raccolta. Si noti il palo-scala appoggiato a destra della piattaforma-veranda. L'altezza del sottosuolo è sufficiente per poter servire di rimessa a una slitta. Ma l'altezza del « podpo'e » o della « podklet' » nella izba o klet' grande-russa della fig. 48 è notevolmente superiore se la si giudica dalla porta e dalle figurine disegnate in primo piano. L'impiantito si trova all'altezza della settima trave cioè a m. 1,40-2,10 dal suolo. Ma a differenza del granaio ostjako, la struttura palafitticola dell'izba è nascosta alla vista dalle pareti di tronchi d'albero che ne chiudono il sottosuolo. Sappiamo

⁸² Schermann L., *Wohnhaustypen in Birma und Assam*, « Archiv f. Anthropologie », NF. XIV, 3, 1915, pp. 203, 208, 212-213. Secondo il Bastian, in Birmania la casa, per essere fortunata, doveva essere costruita su pali dello stesso spessore (Bastian A., *Die Völker des östlichen Asiens*, Leipzig, II, 1866, p. 228); per la casa nel Laos v. Bourlet A., *Socialisme dans le « hua phàn »*, Laos, « Anthropos », I, 1906, pp. 522-523.

⁸³ Huyen van Nguen, *op. cit.*, p. XVIII; Lehmann Jo., *op. cit.*, p. 38; Tolstov S. P., Levin M. G., Čeboksa-rov N. N., *Očerki obščej etnografii, Zarubežnaja Azia*, Moskva, 1959, p. 276.

⁸⁴ Mantegazza G. M., *Relation des Royaumes d'Avā et Pegou*, Parigi, 1784, rist. Roma, 1952, p. 176. Le abitazioni dei Kaceni dell'alto Irawaddi sono sostenute da robuste travi (Fra Leonardo, *Quattro anni tra i Birmani e le tribù limitrofe*, Milano, 1896, pp. 306-307).

⁸⁵ Müller H., *Beiträge zur Ethnologie der Lolo*, « Baessler-Archiv », III, 1913, p. 42.

⁸⁶ Tischner H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934, pp. 34, 134.

⁸⁷ Tischner H., *op. cit.*, p. 113.

⁸⁸ Makoveckij I. N., *Pamjatniki narodnogo zoddčestva russkogo severa*, Moskva, 1955.

⁸⁹ Tischner H., *op. cit.*, p. 34; per la stessa chiusura nel Borneo settentrionale v. Löffler L. G., *Indonesien*, in: Tischner H., *Völkerkunde*, Frank a. M., 1959, p. 72.

⁹⁰ Modigliani E., *Fra i Batachi indipendenti*, Roma, 1892, p. 45; Egidi V. M., *Casa, villaggio, sottotribù e tribù dei Kuni, N. Guinea inglese*, « Anthropos », IV, 1909, p. 390. L'alto costo della legna costringe, per es., il contadino di Nižgorod a costruire la casa più bassa, v. Rhamm K. V., *op. cit.*, p. 68.

⁹¹ Huyen van Nguen, *op. cit.*, p. 11.

⁹² Schermann L., *op. cit.*, p. 208.

⁹³ Reinach E. P., *Le Laos*, Paris, 1911, pp. 218, 224.

⁹⁴ Porée Maspero E., *op. cit.*, pp. 195-196; Huyen van Nguen, *op. cit.*, pp. 14 nota, 16, 19, 157.

⁹⁵ Strzoda W., *Die Li auf Hainan und ihre Beziehungen zum asiatischen Kontinent*, ZfE, XLIII, 1911, pp. 200-209

che, con grande probabilità, pali verticali sostengono queste pareti. La stabilità dell'edificio non sarebbe affatto minacciata da un prolungamento di questi pali fino all'impiantito, come nella palafitta degli Ostjaki. Ma se il sottosuolo deve servire da magazzino e da stabulo, e se deve essere protetto dalle intemperie, la sua chiusura è necessaria.

L'ipotesi che l'abitazione lignea quadrangolare, a livello del suolo o sopraelevata, abbia tratto origine dai rifugi temporanei a doppio paravento, è stata formulata al principio del nostro secolo da Heikel con una comparazione di materiali raccolti nell'Eurasia settentrionale, dall'Amur al Volga. Questa ipotesi (accolta da Haberlandt, da Moszyński e da altri etnografi) soddisfa ancora oggi i bisogni della ricerca.

Indipendentemente dallo Heikel o ispirato da lui, L. Frobenius la applicò ai Mari del Sud. In Oceania il doppio paravento è formato da due telai di foglie di palma, legati con rotang. Questo tipo di tetto (il rifugio è praticamente formato solo dal tetto) non posa mai direttamente a terra, ma sempre su quattro bassi pali. Quando si sviluppa la palafitta (sviluppo al quale questo tipo di rifugio era predestinato dalla sua mancanza di collegamenti col terreno) il doppio paravento viene posto sopra una piattaforma. Si nota allora che la parte sottostante la piattaforma (Unterhaus) è del tutto indipendente da quella superiore. Da questa prima fase si sviluppa una seconda nella quale i pali di sostegno della piattaforma superano l'impiantito e si elevano prolungandosi fino a sostenere il tetto (fig. 49). Si ottiene in questo modo un edificio su piattaforma semplice, posato su testate di pali, e una vera palafitta con pali fino al tetto. Nelle abitazioni che hanno la tendenza a disporsi in fila semplice o in doppia fila prevale la prima forma.⁹⁶

Senza essere costruita su piattaforma, la izba degli Slavi è un'abitazione sopraelevata sostenuta da pali perimetrali come le abitazioni birmane, laotiane, giavanesi e indonesiane. Delle fasi genetiche ricostruite dal Frobenius la izba conserva: la mancanza di legami col terreno (la costruzione è posata su testata di pali senza esservi ancorata), l'indipendenza del pianoterra da quello superiore (il cosiddetto « sottosuolo » può essere meno ampio, non è mai diviso da pareti interne e può avere disposizione diversa da quello di abitazione).

Altrettanto importante è un altro particolare della costruzione. Il doppio paravento non può avere ingresso che dai lati frontali poiché un'apertura nei fianchi (negli spioventi del tetto) priverebbe il tetto della sua funzione di copertura. L'abitazione quadrangolare che trae origine dal doppio paravento avrà dunque due altre caratteristiche fondamentali: il tetto a due spioventi e l'ingresso dal lato corto.

La fig. 50 rappresenta un paravento semplice e rudimentale siberiano dei Jakuti. La fig. 51 un paravento semplice e doppio del Polesie e della Belorussia. Le figg. 52 e 53 due paraventi, semplice e doppio, della Slovacchia (Bednarik) e del Sirmio (Jovančić). Strutture del genere sono diffuse in tutta l'Europa.

Particolarmente interessante è la fig. 54: è un doppio paravento (koliba) dei Górali dei Beskidi, in Slesia. Uno degli spioventi è sollevato da terra e posato su corti pali a forcilla, come in Oceania.⁹⁷ Nel 1911 lo Schnaider ne dava una descrizione che corrisponde perfettamente allo schizzo della Kopczyńska-Jaworska.⁹⁸

⁹⁶ Frobenius L., *Die Kulturformen Ozeaniens*, « Petermann's Mitteilungen », 46, 1900, pp. 211-212.

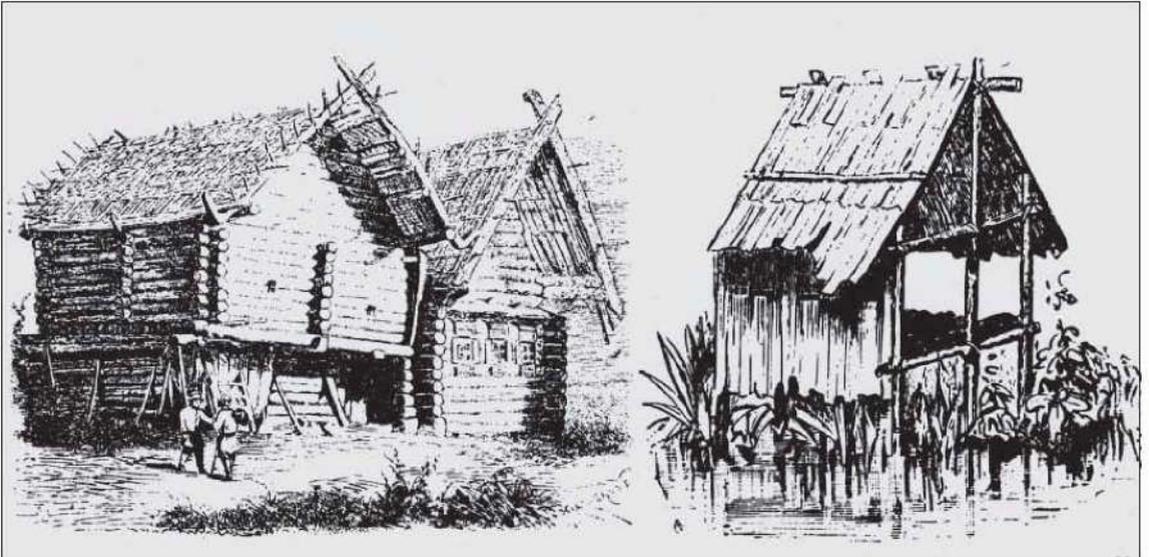
⁹⁷ Kopczyńska-Jaworska B., *Gospodarka pasterska w Beskidzie śląskim*, PME, VIII-IX, 1950-1951, pp. 260, 261.

⁹⁸ « Płat dach z lubią wyparty jednym swym końcem o ziemię, drugim o płatwem spoczywająca na dwóch wielkogatych palach », Schnaider Jo., *Z życia Górali nadlomnickich*, « Lud », XVII, 1911, p. 144.



47

Fig. 47. Granaio su pali degli Ostjaki del Narym (da Mjagkov).



48

49

Fig. 48. Izba della Grande-Russia del nord (da Moszyński).
Fig. 49. Capanna di offerte nel Borneo (da Ploss).

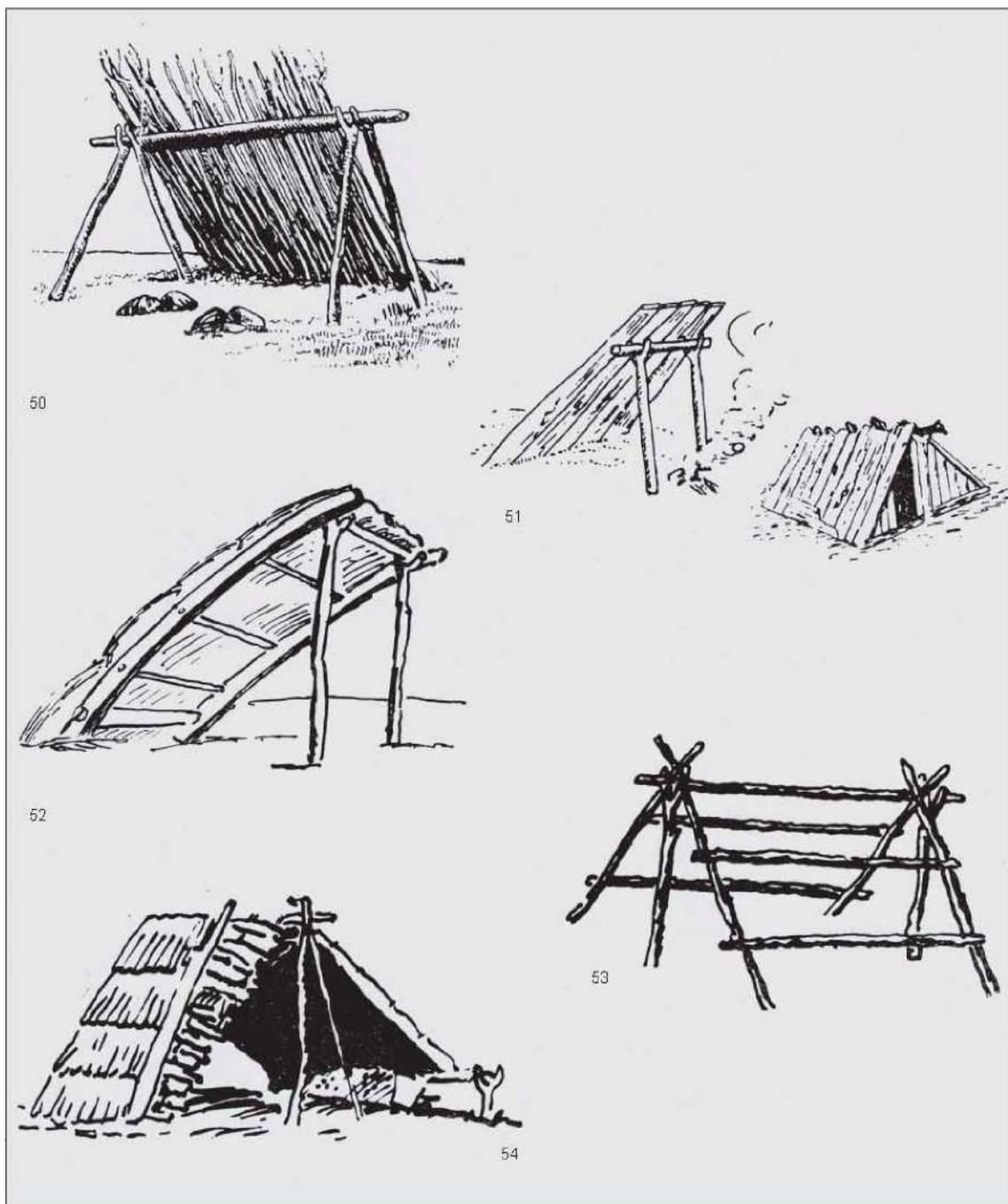


Fig. 50. Paravento semplice degli Jakuty (Sibirskaĵa sov. encikl.).

Fig. 51. Paravento semplice e doppio della Belorussia (da Moszyński).

Fig. 52. Paravento semplice della Slovacchia (da Bednarik).

Fig. 53. Telaio di doppio paravento nel Sirmio (da Jovančić).

Fig. 54. Doppio paravento dei Górali dei Beskidi, a spiovente sollevato (da Kopczyńska-Jaworska)

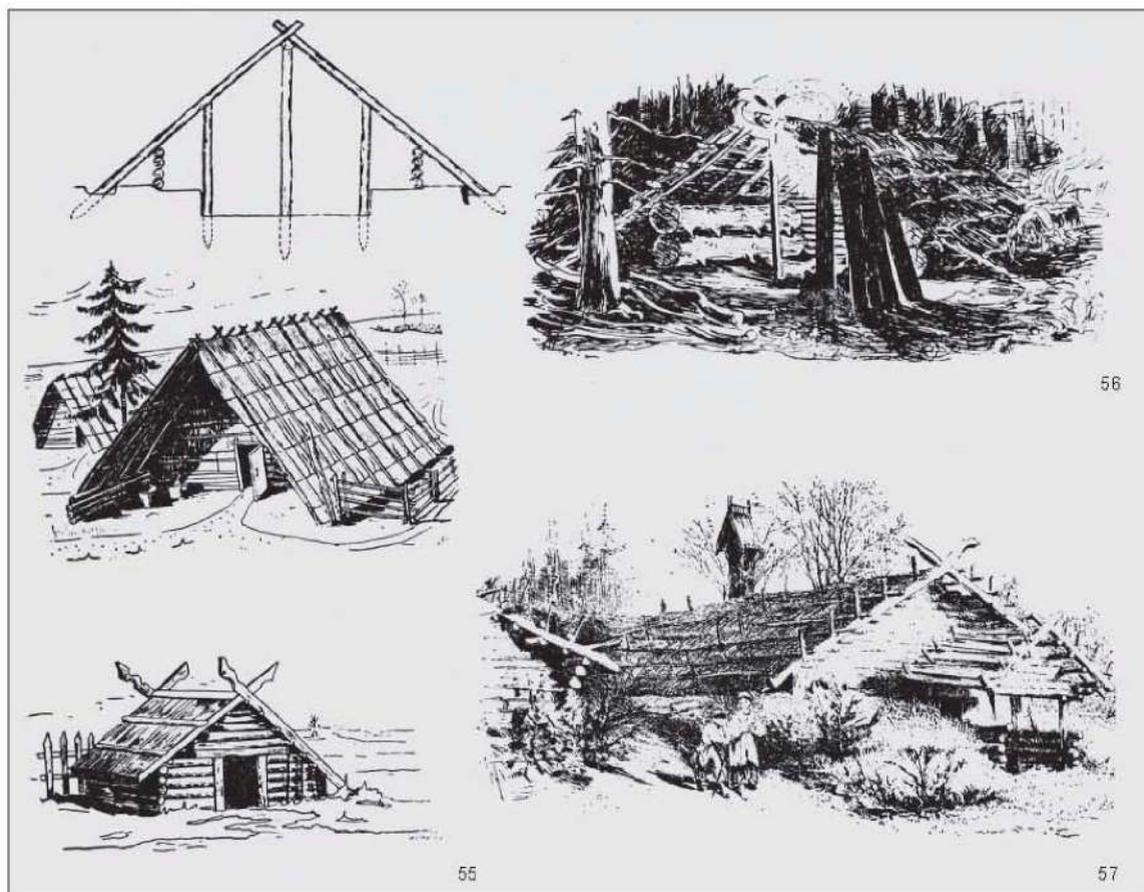


Fig. 55. Abitazioni della cultura di Rodanov (da Gorjunova).

Fig. 56. Rifugio montano dei Carpazi rumeni (da Brockmann-Jerosch).

Fig. 57. Izba della Grande-Russia del nord (da Dixon).

Nella cultura preistorica di Rodanov sulla Kama questo doppio paravento aveva già preso le proporzioni di una vera abitazione. Nella ricostruzione della Gorjunova, che si discosta da quella del Tret'jakov,⁹⁹ i lati dei due spioventi che toccano terra sono rinforzati e protetti da una bassa parete interna di tronchi d'albero sovrapposti orizzontalmente (fig. 55). Il Brockmann-Jerosch riproduce dai Carpazi rumeni una struttura del tutto analoga a quella di Rodanov (fig. 56). I tronchi d'albero delle due pareti laterali sono tenuti sovrapposti dagli spuntoni dei rami.¹⁰⁰ Pareti del genere senza incastro si possono vedere in verande della Russia settentrionale (fig. 57). In certi granai della Bosnia queste travi delle pareti longitudinali sono tenute meglio in sede da due altre basse pareti, costruite sui lati corti del rettangolo. Le travi delle pareti si incastrano agli angoli e conferiscono solidità a tutta la costruzione

⁹⁹ Gorjunova E. I., *Ob etničeskoj prinađležnosti naselenija Berezňakovskogo gorodišča*, KSIMK, LXV, 1956, p. 8.

¹⁰⁰ Brockmann-Jerosch H., *Schweizer Bauernhaus*, Bern, 1933, pp. 55, 82, 90, ecc.



58



59

Fig. 58. Granaio per tuberi in Bosnia (da Pavković).

Fig. 59. Rifugio di pastori nei Beskidi; sullo sfondo, capanna con pareti a tronchi d'albero non incastrati (da Kubijowicz).

(fig. 58). In questo tipo di edificio, come in altri analoghi delle Alpi svizzere, il tetto a due spioventi continua a toccare terra. Ma nell'esempio carpatico (fig. 59) la chiusura del granaio della Bosnia sul lato corto è già completata e una bassa porta dà accesso all'abitazione. A questo punto l'edificio comincia a sollevarsi. Il tetto non posa più a terra, ma sulle due

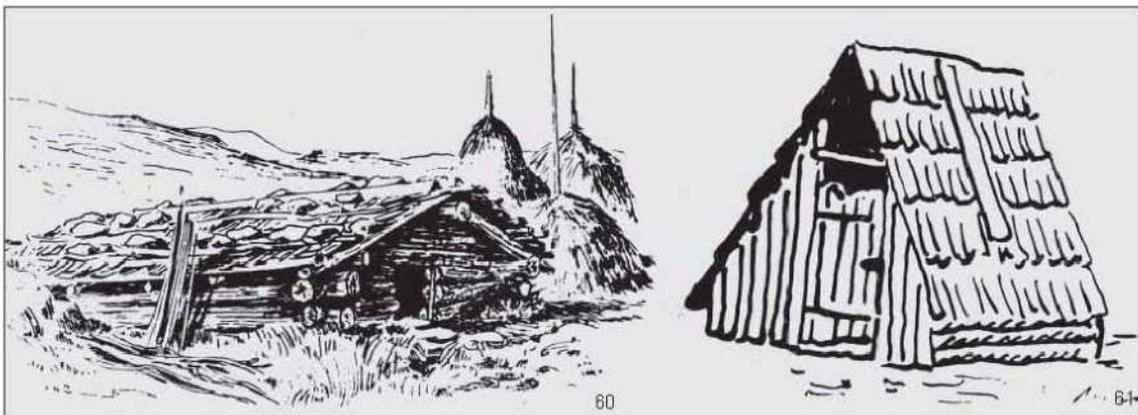
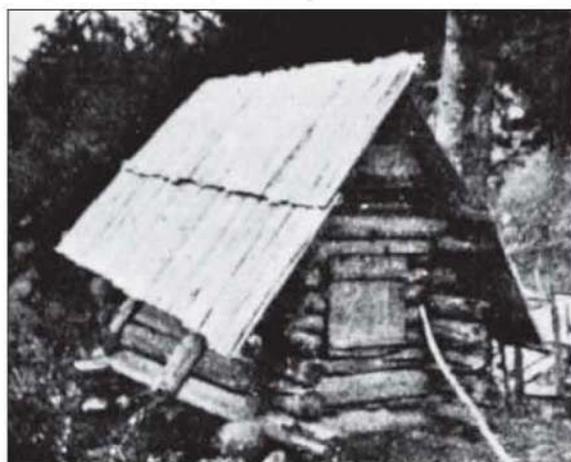


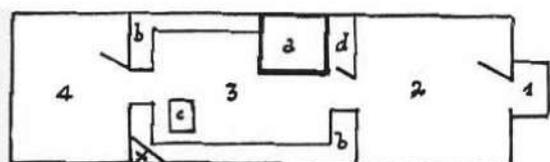
Fig. 60. Rifugio montano nel cantone di Glarus (da Brockmann-Jerosch).

Fig. 61. Rifugio montano dei Beskidi (da Kopczyńska-Jaworska).

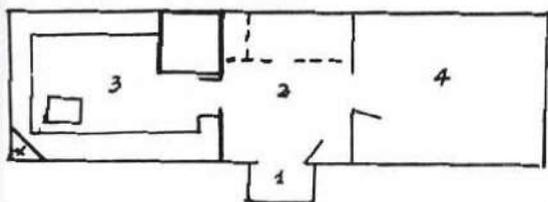
basse pareti longitudinali che, da interne, divengono esterne (fig. 60). Compiuta questa elevazione, il primitivo rifugio a doppio paravento prende quell'aspetto di Blockbau con tetto a due spioventi e ingresso dal lato corto che viene considerato caratteristico della izba slava e della baita alpina. Le figg. 61 e 62 rappresentano due piccoli edifici a Blockbau dei Beskidi e della Bosnia. Nella fig. 61 i tronchi delle due pareti longitudinali sono ancora sovrapposti, senza incastro, come a Rodanov e nei Carpazi rumeni. Le fasi di questa evolu-



62



63



64

Fig. 62. Granaio per mais in Bosnia (da Pavković).

Fig. 63. Pianta di izba della Grande-Russia del nord: 1. veranda; 2. vestibolo; 3. izba; 4. «klet'» o «komora»; a. stufa, b. bcncoletti; c. tavolo; d. angolo delle donne; x. angolo sacro.

Fig. 64. Pianta di «chata» ucraina: 1. veranda; 2. vestibolo; 3. izba; 4. «komora»; x. angolo sacro.

zione si conservano e si ripetono in regioni montane dove occorre accontentarsi di strutture elementari. Il Pavković però rileva che in edifici del genere, simili a granai e a stabuli, abitavano in passato in Bosnia «quelli che erano molto poveri».¹⁰¹

Finché il Blockbau rimane vicino alle sue origini, conserva del doppio paravento sia il distacco dal suolo che i grandi spioventi del tetto. In Ucraina un doppio paravento analogo a quello dei Beskidi della fig. 61 (szalasz dwuspadkowy) poteva essere montato su alti pali (wznosi sie na wysokich żerdziach) e chiamarsi perciò «wyszka».¹⁰² Il Fischer pensa anche che il nome di «strzecha» (tetto) dato qua e là in Polonia alle abitazioni più povere (chałupy) indicasse in origine una capanna con gli spioventi del tetto fino a terra.¹⁰³

Contrariamente all'opinione degli etnografi tedeschi (Rhamm, Schier e altri) il tetto a due spioventi e l'ingresso dal lato corto sono nella Slavia altrettanto antichi quanto l'izba. È impossibile ricostruire il tipo originario dell'izba con altra forma di tetto e altro lato d'ingresso. A Staraja Ladoga nel X secolo i tetti di tavolame erano a due spioventi¹⁰⁴ e i due spioventi erano l'unica copertura delle antiche abitazioni di Novgorod.¹⁰⁵ Il Rhamm non ricorda di avere incontrato in Russia un solo tetto di legno a quattro spioventi. I quattro spioventi sono caratteristici dei tetti di paglia, cioè delle costruzioni a fiscellaggio, come la «chata» dell'Ucraina. Nell'antica Danzica l'ingresso si apriva sul lato corto delle abitazioni.¹⁰⁶

¹⁰¹ Pavković N. F., *Kuća, pokućstvo i privredne zgrade*, GZMS NS, XVII, 1962, p. 73.

¹⁰² Fischer A., *Rusini*, pp. 70-71.

¹⁰³ Fischer A., *Lud polski*, p. 25. Tetto fino a terra si trova nelle Nuove Ebridi (Suas J. B., *Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides*, «Anthropos», IX, 1914, pp. 760-765), a Timor (Junghuhn F., *Die Battaländer auf Sumatra*, II, Berlin, 1847, p. 318), in Polinesia, dove viene considerato come la migliore difesa contro le intemperie (Kayser A. P., *Die Eingeborenen von Nauru, Südsee*, «Anthropos», XII-XIII, 1917-1918, p. 344), ecc.

¹⁰⁴ Ravdonikas V. J., *op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁵ ZASUREV P. I., *Postrojki drevnego Novgoroda*, p. 276.

¹⁰⁶ Jażdżewski K. i Chmielewski W., *Gdańsk wczesnośredniowieczny*, «Studia wczesnośr.», I, 1957, pp. 48-49.

Gli archeologi polacchi hanno constatato questa forma in tutte le abitazioni protostoriche della Polonia, a Poznań anche con veranda.¹⁰⁷ In Slesia tutta Opole protostorica era a Blockbau, con ingresso dal lato corto.¹⁰⁸

Dove l'ingresso si apre sul lato corto del rettangolo, i vani di abitazione si succedono l'uno all'altro (vestibolo, izba di abitazione, eventualmente secondo vano, « klet' » o « komora ») nel senso longitudinale del rettangolo (fig. 63). Senza essere ancora divenuta rara, questa forma è oggi molto meno frequente nella Slavia di quella con ingresso dal lato lungo, che immette in un vestibolo centrale dal quale si accede, a destra e a sinistra, nella izba o vano di abitazione e nella « klet' » o « komora » (fig. 64). Gli etnografi russi e polacchi, con rare eccezioni, constatano che l'entrata dal lato corto e lo sviluppo longitudinale dei vani è più antico della forma a vestibolo centrale.¹⁰⁹ A Czarnolas e a Policzna, nella patria di Kochanowski, le « chałupy » allineate su una sola fila, hanno ingresso dal lato lungo. « Vi sono però vecchie "chałupy" di tipo più raro col frontone sulla strada e entrata dal lato corto ». ¹¹⁰ Come lo Jastrzębowski, anche il Karłowicz considera più raro il tipo di abitazione con entrata su lato corto e a sviluppo longitudinale dei vani, caratteristica dei Kujawy. ¹¹¹ Il Chełkowski gli faceva osservare che tale tipo di abitazione era diffuso in dieci villaggi della ziemia Dobrzyńska, presso Płock. ¹¹² Nel distretto di Puławy persone anziane del luogo raccontavano che un tempo le case avevano ingresso e veranda dal lato corto. L'ultima di tali case era stata demolita settant'anni prima. ¹¹³ Non solo nei Kujawy, ma anche in Pomerania e in Slesia i vani erano una volta disposti sull'asse longitudinale del rettangolo. Secondo il Leszczyński (che ne scriveva nel « Przyjaciół ludu » nel 1838) questa forma dominava nel XVIII secolo in tutta la Wielkopolska. ¹¹⁴ Solo ai tempi dell'Udziela l'ingresso dal lato lungo aveva cominciato a mutare a Ropczyce l'antico stato di cose. ¹¹⁵ Nel Powiśle e presso i Górali il tipo con ingresso dal lato corto è solo più raro di quello con ingresso dal lato lungo. ¹¹⁶ Nei pressi di Cracovia, secondo il Wróblewski, i due ingressi avevano un certo fondo sociale: le case dei contadini conservavano l'ingresso dal lato corto mentre quelle dei nobili avevano l'entrata dal lato lungo. ¹¹⁷ Il Fischer considera l'ingresso dal lato corto come tipico delle abitazioni a una sola « izba » (jednoizbowe), con veranda. Dalla veranda

¹⁰⁷ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 133.

¹⁰⁸ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 130. Interi villaggi palafitticoli alpini di età neolitica avevano questa disposizione dell'ingresso, « senza eccezione » (ausnahmslos) o « mai ingresso dal lato lungo » (v. Federsee e Aichbühl, in: Behn F., *Haus*, in: Ebert, *Reallex*, V, pp. 168-215; Smidt R. R., *Jungsteinzeitliche Siedlungen in Federseemoor*, I Lief. Augsburg, 1930).

¹⁰⁹ Kozłova K. I., *Russkie žilišča zapadnogo poberež'ja Čudskogo ozera*, Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1952 g., « Trudy Inst. etnogr. », NS, XXIII, 1952, p. 156; Jaroszek A., *Chata*, « Wisła », XVI, 1902, pp. 430-431; Kleczyński T., *Chata*, ibid., p. 431; Warchałkowski Jo., *Chata*, ibid., p. 563.

¹¹⁰ Jastrzębowski Szcz., *Czarnolas i Policzna*, « Wisła », X, 1896, p. 229.

¹¹¹ Karłowicz J., *Chata*, « Wisła », II, 1888, p. 194.

¹¹² Chełkowski, in « Wisła », I, 1887, p. 365.

¹¹³ Delimat T., *Materiały do budownictwa ludowego w pow. puławskim*, PME, VI, 1947, pp. 167, 176.

¹¹⁴ Burszta J., *Budownictwo wiejskie w I połowie XVII wieku*, « Kwart. hist. Kultury materialnej », II, 1-2, 1954, pp. 116, 121, 127-128, 135.

¹¹⁵ « Dzisiaj i tu już jest zmiana », Udziela S., *Chata w Ropczycach i w okolicy*, « Wisła », III, 1889, p. 656.

¹¹⁶ Reinfuss R., *Pogranicze krakowsko-góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, « Lud », XXXVI, 1946, pp. 239-241.

¹¹⁷ Wróblewski T., *Budownictwo ludowe w pracach O. Kolberga*, « Lud », XLII, 1956, pp. 119, 137. V. anche: Cercha St., *Kleparz, przedmieście Krakowa*, PAU, Mater., XIV, 1919, pp. 15-17.

si entra nel vestibolo (sien) e di là nella izba e successivamente negli altri vani, se ci sono. Questo tipo di abitazione si conserva nella regione kujawo-pomeraniana, sulla sinistra della Vistola, dalla Bzura al mare. La veranda sul lato corto durava anche nelle abitazioni cittadine e nelle chiese.¹¹⁸

Partendo da dati analoghi, e non più numerosi di quelli qui riportati, il Moszyński giunge alla conclusione che l'abitazione con entrata frontale sul lato corto si trova o si trovava in passato in Mazuria, Pomerania, Wielkopolska e nei territori adiacenti della Polonia del Congresso, nella Małopolska settentrionale a occidente di Lublin, presso Radom, in Slesia e sparsamente in tutta la Polonia. Si è inoltre conservata nel popolo la tradizione che questa forma fosse la più antica dell'abitazione polacca e il Moszyński, pensando alle abitazioni antichissime dell'età del bronzo, di tipo « mégaron », inclina a considerarla come originaria della casa slava. Senza dare peso determinante alla tradizione locale (che ha tuttavia un valore indicativo notevole), se la comparazione presenta un ingresso dal lato corto nelle palafitte e nelle abitazioni a Blockbau sopraelevate del sud-est asiatico e dell'Insulindia e, in età neolitica e dei metalli, nei villaggi a palafitta centroeuropei, e se ritroviamo esempi sicuri di questo ingresso nell'archeologia slava e con notevole frequenza ancora ai nostri giorni, non pare che esista grande possibilità di errore nel ritenere che questo lato d'ingresso sia il più antico e originario dell'abitazione slava. L'ingresso dal lato corto dell'abitazione quadrangolare è, del resto, considerato generalmente più antico in etnologia¹¹⁹ e non si vede motivo perché l'arcaismo di questo ingresso dovrebbe essere stato conservato dai tedeschi a preferenza che dagli Slavi, né perché gli Slavi avrebbero dovuto imitarlo da loro, come pensa lo Schier.

Un ampio e basso tetto a due spioventi tende sempre a formare aggetto sull'entrata. La parte triangolare del frontone viene molte volte costruita in posizione più arretrata di quella in cui gli spioventi toccano terra, come si può vedere nelle figg. 55, 56, 72 e 83. Nel sud-est asiatico, nell'Insulindia e sparsamente in tutta l'Oceania un terzo spiovente, di forma trapezoidale si sporge a proteggere l'ingresso dalle intemperie monsoniche. Secondo il Lehmann questo spiovente non è mai inclinato più degli altri due (fig. 65). Sovente invece si costruisce sopra l'apertura della porta un altro piccolo tetto, ugualmente a due spioventi, talora sostenuto da pali a pilastro. La fig. 57 è una buona rappresentazione di questo apparato nella Grande-Russia del nord.

Con pochissime eccezioni (per es. nelle palafitte circolari dell'isola di Engano, forse in relazione alla loro forma non quadrangolare),¹²⁰ questa veranda è costitutiva della palafitta e ne rappresenta una delle cellule più mobili e più vitali. Chiusa lateralmente per accrescerne la funzione protettiva, la veranda può formare una specie di piccolo vano che talora viene incorporato nell'edificio, in modo da dar luogo a una specie di anticamera che precede il vano di soggiorno. Le figg. 57 e 44 sono degli esempi di questa chiusura che si verifica (come si vede) anche dove la veranda protegge l'ingresso sul lato lungo. Alla fig. 66 si può vedere una parziale chiusura della veranda a Turopolje, presso Zagabria. Presso i Kaszubi di Pomerania la veranda chiusa forma una piccola « komora », ¹²¹ o un piccolo « ganeček » sia in Polonia che nel Polesie (« ganek », dal ted. « Gang »). È da questa chiusura che si forma il vesti-

¹¹⁸ Fischer A., *Lud polski*, p. 28.

¹¹⁹ Montandon G., *Traité*, p. 296.

¹²⁰ Modigliani E., *L'isola delle donne*, Milano, 1894, pp. 111-123.

¹²¹ Weychert H., *Chaty*, « Wisła », XVI, 1902, p. 432; Pietkiewicz Cz., *Polesie rzeczyckie*, p. 233.



65



66

Fig. 65. Abitazioni con veranda nell'Assam (da Schermann).

Fig. 66. Chiusura di veranda a Turopolje, presso Zagabria.

bolo, o un secondo vestibolo che trasforma il vestibolo precedente in un nuovo vano d'abitazione: « Dalla veranda si è fatto un vestibolo – scrive il Wróblewski – e il vestibolo precedente, che separa la veranda dalla izba, si è trasformato in una seconda izba ». ¹²² Questo procedimento può essere visto in atto alla fig. 67: una seconda veranda semiaperta viene costruita davanti alla prima, chiusa, che si trasforma così in un vano dell'abitazione.

È esattamente in questo medesimo modo che dalla veranda nasce il vestibolo, per esempio, nella Nuova Guinea ex-inglese: la palafitta (tsimia) ha una veranda absidata nella facciata (fóa) che protegge l'ingresso dal vento. Questa « fóa » si sviluppa in un vestibolo (baka), e allora davanti al « baka » si costruisce una nuova « fóa » per cui i vani si succedono nell'ordine: « fóa », « baka » e « tsimia ». ¹²³ Così prende sviluppo la disposizione dei vani nella direzione assiale del rettangolo. In russo e in polacco il nome stesso del vestibolo (russo « seni », pol. « sień » o « podcienie », da « sień », ombra) porta la traccia di questa origine: il vestibolo era una veranda che ombreggiava l'entrata.

Il vestibolo è un vano talora ampio, non riscaldato e non abitato. Vi si lasciano i lapti e gli attrezzi di lavoro; vi si conserva il mortaio o la macina a mano. Per un'abitazione con un solo vano di soggiorno in cui vivono e dormono stipate fino a dodici e più persone,

¹²² « Z podcienia stworzono sień, a dawna sień, dzieląca podcień od izby, zamianiano na drugę izbę », Wróblewski I., *Budownictwo ludowe*, p. 137.

¹²³ Egidi V. M., *Casa e villaggio*, « Anthropos », IV, 1909, pp. 392-393. Per l'immane veranda semplice o doppia, sui due lati corti dell'abitazione sopraelevata, nel sud-est asiatico, in Insulindia e in Oceania, v. Schermann L., *op. cit.*, p. 205; Molz B., *Ein Besuch bei den Ao-Nagas*, « Anthropos », IV, 1909, p. 55; Huyen van Nguen, *op. cit.*, pp. 6-7, 10, 14-15, 55-56, 173; Reinach E. P., *op. cit.*, p. 151; Foran W. R., *La vie en Malesie*, Paris, 1936, p. 73; Tischner H., *op. cit.*, p. 142; Lehmann J., *op. cit.*, pp. 33-35, 38; Frobenius L., *op. cit.*, p. 204 ss.



67

Fig. 67. Seconda veranda costruita davanti alla prima in una casa di Uglič (da « Pamjatniki stariny », Moskva, 1913).

la presenza di un vano coperto e inadoperato rappresenta una cosa singolare. Si tratta, in qualche modo, di un lusso, cioè del risultato di uno sviluppo totale di un'abitazione arcaica. Il Ložar rileva che in Slovenia sono le abitazioni più semplici (preprostejše) a essere fornite di vestibolo¹²⁴ e il Bünker lo ritrovava nelle Alpi anche in edifici non abitati in permanenza, come le capanne dei mietitori, i bagni e le vecchie chiesette.¹²⁵ La stessa cosa aveva osservato il Fischer in Polonia. In Russia non c'è non diciamo casa, ma piccolo edificio di bagno, per quanto rudimentale, che non abbia il suo vestibolo o spogliatoio (predbannik). In Belorussia, in Lituania e in Estonia anche le case dei contadini più indigenti dispongono di un vestibolo.¹²⁶ Di veranda sono provvisti in Lituania e Lettonia perfino i piccoli edifici dei granai.¹²⁷

¹²⁴ Ložar R., *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana, I, 1944, p. 82.

¹²⁵ Bünker J. R., *Windische Fluren und Bauernhäuser aus dem Gailtale in Kärnten*, MaGW, XXXV, 1905, p. 37; stesso, *Das Bauernhaus der Gegend von Stams im Oberinntal*, MaGW, XXXVI, 1906, p. 235.

¹²⁶ Slygina N. V., *Estoniskoe krest'janskoe žilišče v XIX - načale XX v.*, « Balt. Etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXXII, 1956, p. 69; Gozina G. I., *Žilišče i chozjajstvennye stroenija vostočnoj Litvy XIX - načala XX v.*, « Balt. Etnogr. Sbornik », « Trudy c.s. », NS, XXXII, 1956, pp. 109, 115, 124; Mielke R., *Die ethnographische Stellung der ostdeutschen Haustypen*, ZfE, XLIV, 1912, pp. 370-373.

¹²⁷ Richthofen B. v., *Zum Stand der Vor- und Frühgeschichtsforschung in Lettland*, « Archiv f. Anthropologie », XXII, 1932, p. 130.

I tuguri dei Voguli, che il Beljavskij paragona alle piccole izbe senza camino dei russi (krest'janskije kurnye izbenki), hanno un piccolo vestibolo, come pure il « brevenčatyj srub » degli Ostjaki.¹²⁸ Di vestibolo sono forniti anche i « čum » e la semizemljanka dei Mansi e dei Chanty.¹²⁹

Avviene in Polonia, Slovacchia, Slovenia e Serbocroazia che la veranda o il vestibolo portino un nome tedesco o forestiero (pol. « przyłap », ceco « loubì », slov. « louba », serbo-cr. « vajat », ecc.). L'ipotesi del Rhamm che la izba abbia avuto origine nordica o tedesca, venne messa in relazione con questi nomi. Studiosi di fama si lasciarono indurre a negare di conseguenza che l'abitazione degli Slavi meridionali fosse provvista di vestibolo. Il Rhamm, lo Schier, il Niederle e perfino il Murko negano alla « kuća » serbo-croata la presenza di questa protezione dell'ingresso o di questa anticamera.¹³⁰ Ma se per vie più sicure di quella del vestibolo risulta che la izba fa parte del corredo culturale anche degli Slavi meridionali, le deduzioni sulla mancanza di un vestibolo devono essere errate. È sufficiente, del resto, che gli Slavi meridionali conservino traccia della veranda perché la tradizione della izba possa essere ricostituita. In ogni caso, non tutti gli Slavi meridionali sarebbero privi di vestibolo poiché abbiamo veduto che gli Sloveni lo possiedono in forme arcaiche identiche a quelle russe, belorusse e lituane. Accanto al nome tedesco (loupa, lupa), lo sloveno dispone per il vestibolo di una voce slava: « veža », « vejža »¹³¹ che il Murko traduce col tedesco « Vorhaus » e « Flur ».¹³² I Serbo-croati sono entrati nell'area della casa mediterranea a portico e, a imitazione del portico, la loro veranda si è ampliata su tutta la facciata e talora su più lati dell'abitazione, ma la tradizione indigena si conserva sia nelle forme che nei nomi. In Serbia si dà il nome di « trem » (o di « ajat » e di « doksat ») a una specie di « auvent ou de balcon... qui fait de l'habitation une maison à trois pièces ».¹³³ In Slavonia si chiama « trim » il portichetto-veranda davanti alle celle degli sposi.¹³⁴ La fig. 68 rappresenta un tale portichetto a Otok. Questo « trem » si trova spesso davanti al « vajat » degli sposi anche in Serbia.¹³⁵ Lo slavo « trem » ha in bulgaro e in sloveno il significato di « Schutzdach » e di « Vorhalle » (Vasmer, ReW). Nel Montenegro i Vasojevići lo chiamano « pretkuća » (avanti-casa), nome che corrisponde allo slovacco « pitvor »,¹³⁶ i Croati dei pressi di Karlovac « pretižek » o « zahod ».¹³⁷ Nel Banato gli si dà il nome di « predsoblje ».¹³⁸ A Dolnja Tuzla il Meringer registra un'altra voce slava per il vestibolo: « hodnik », corridoio¹³⁹ e trova a Plav e a Gusinje un « Vorraum » nel fondo del quale è stata ricavata la cucina (v. la linea punteggiata nel vestibolo della fig. 64). Un « hodnik »

¹²⁸ Beljavskij F. N., *Raspredelenie naselenija Zapadnoj Sibiri*, in « Rossija », a cura di P. P. Semenov Tjan-Sasnkij, T. XVI, SPb, 1902, pp. 252, 254.

¹²⁹ Prokof'ev E. D., *Drevnie žilišča na rekach Tym i Ket*, « Sovetn. », 2, 1947, p. 200.

¹³⁰ « Noch weniger... kann bei den Kroaten und Serben von einem "Flur" oder "Vorzimmer" die Rede sein », Murko M., MaGW, XXXVI, 1906, p. 98.

¹³¹ Vurnik St., *op. cit.*, tavv. V e VI.

¹³² Murko M., MaGW, XXXVI, 1906, p. 13.

¹³³ Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, pp. 231, 239, 243.

¹³⁴ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 126.

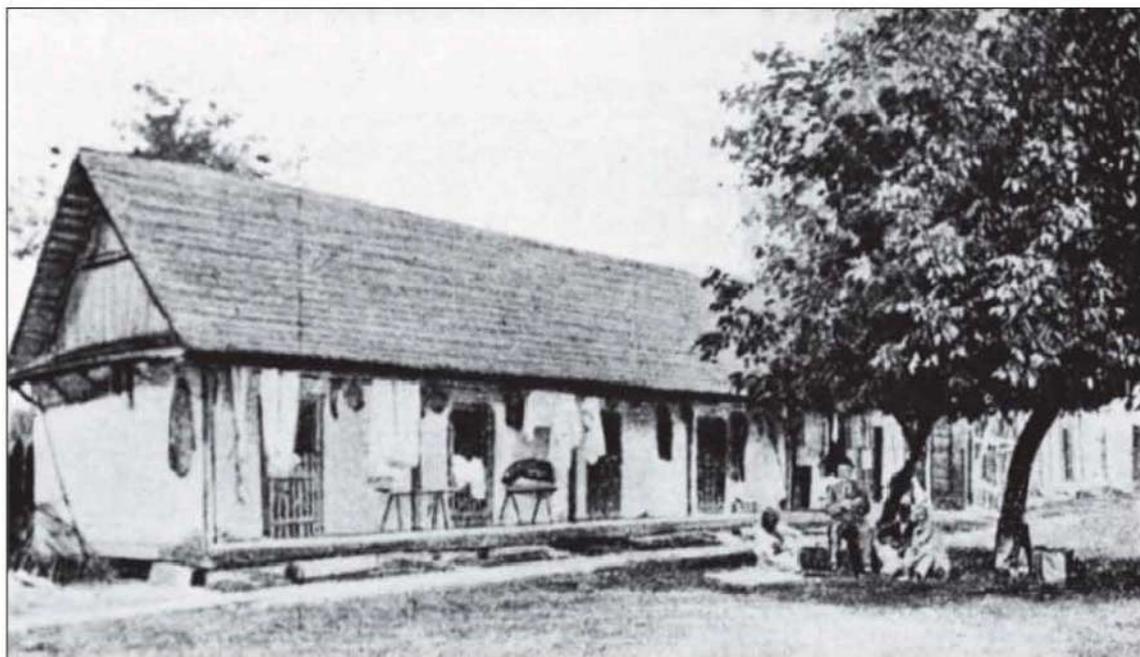
¹³⁵ Koić Br., *Stara gradska i seoska arhitektura u Srbiji*, Beograd, 1949, p. 146.

¹³⁶ Deffontaines D., *La vie forestière en Slovaquie*, Paris, 1932, p. 57.

¹³⁷ Petrić Švob i Franko, *Zadruga Domladovac*, ZbNž, XXVII, 1929, p. 94.

¹³⁸ Messner-Sporšić A., *Kolonije brvatskih plemića u Banatu*, ZbNž, XXXIII, 1931, p. 183.

¹³⁹ Meringer R., *Das volkskundliche Haus in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900, pp. 58, 270.



68

Fig. 68. Tettoia delle celle degli sposi a Otok, in Slavonia (da Lovretić).

centrale separa due vani laterali anche nella Nišava¹⁴⁰ e il medesimo nome compare nelle abitazioni di certe zadrughe della Dalmazia, insieme a quello (polacco e belorusso) di « ganek ». ¹⁴¹ Come in Lettonia e in Lituania, anche i granai sono in Bulgaria provvisti di veranda. ¹⁴² Emigrati in Bessarabia, i Bulgari si costruiscono abitazioni con un vestibolo centrale, da loro chiamato con voce balcanica « ajat ». ¹⁴³ I viaggiatori occidentali che percorrevano la Balcania turca nei secoli scorsi hanno preso nota di questi vestiboli che disimpegnavano i singoli vani dell'abitazione slavo-meridionale: « piéces carrées, séparées par un couloir commun ». ¹⁴⁴ Il « konak » del principe Miloš aveva « un vestibule énorme » nel quale si penetrava per mezzo di una scala di legno « fermée dans le haut par une trappe ». ¹⁴⁵ Queste botole dalle quali in Russia si scende spesso nel « podpoľe » sono un altro elemento che congiunge la izba slava alla palafitta sud-asiatica (v. fig. 87). Nel XVIII secolo l'abate Boscovich si imbatteva nei suoi viaggi attraverso la Bulgaria in alloggi con « solo una piccola cameretta, con un andiccio avanti », oppure in « due piccole camere divise da un corridoietto che aveva alla estremità due porte ». ¹⁴⁶

¹⁴⁰ Nikolić V., *Etnološka gradja i razprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 58.

¹⁴¹ Nimac Fr., *Zadruga Duvnja-Pilipčević*, in: Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadrughe*, Zagreb, 1960, p. 10.

¹⁴² Gellert Jo. F., *Ostbulgarisches Bauernhaus*, ZfE, LXVI, 1934, p. 3.

¹⁴³ Markov L. V., *Poselenija i žilišče Bolgar pereselencev v Bessarabii*, KSIE, XXIV, 1955, p. 9.

¹⁴⁴ Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, II, pp. 264, 266.

¹⁴⁵ Boué A., *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe*, Vienne, 1854, I, p. 171.

¹⁴⁶ Boscovich G., *Giornale di un viaggio da Costantinopoli in Polonia, Venezia*, 1784, pp. 26, 29, 81, III.

Finché la izba ebbe un solo vano, protetto dalla veranda, poteva ricevere luce dall'ingresso senza bisogno di aprire finestre nelle pareti. Ancora nel secolo scorso esistevano in Russia, in Polonia, in Cecoslovacchia, e ancora ai nostri giorni in Bosnia, izbe « chaupy » e « kuće » a un solo vano, senza camino e senza finestre, e questo (nota il Rhamm) non in via eccezionale, ma come abitazioni abituali di contadini. Ma quando alla veranda si aggiunse il vestibolo, il vano di abitazione si trovò in fondo al rettangolo e nella penombra. Si fu allora costretti a intagliare le pareti longitudinali per dargli luce. Per non indebolire la funzione di soste-

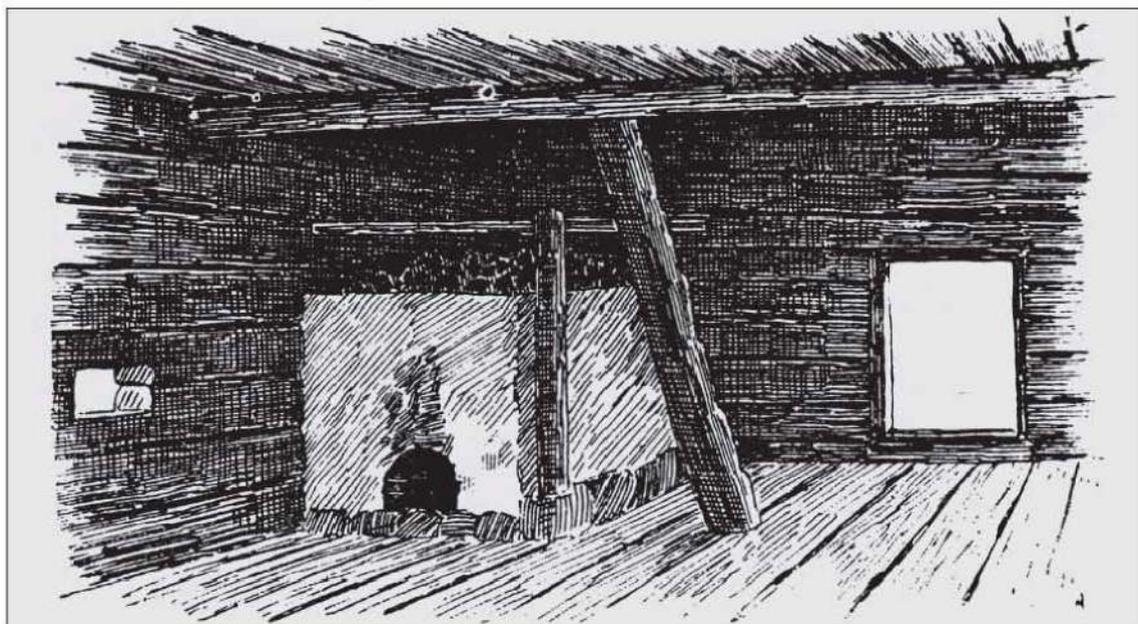


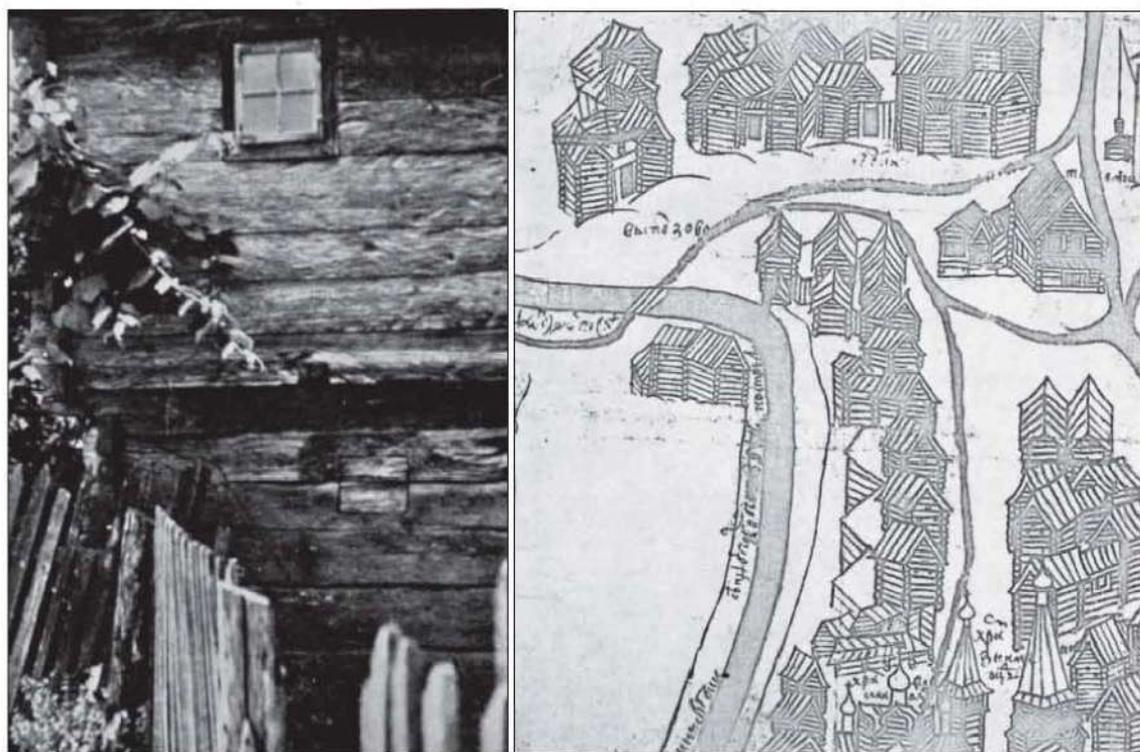
Fig. 69. Interno di abitazione votjaka (da Heikel-Charuzin).

69

gno delle travi orizzontali, le prime finestre furono molto piccole e « a fessura » (russo « volokovye »). Erano intagliate nella metà di due tronchi contigui, chiuse da uno sportello scorrevole all'interno e così piccole che a stento vi si poteva passare la testa (figg. 69 e 48). Finestre del genere, note alle palafitte della Malesia, si conservano ancora ai nostri giorni, per lo più in fabbricati ausiliari, in molte costruzioni a Blockbau della Russia, della Polonia, delle Alpi e della Serbocroazia.¹⁴⁷ Una finestra a fessura (otturata) si può vedere in Croazia, alla fig. 70. È solo col tempo che ci si decise a fornire anche le finestre di robusti telai, a imitazione delle porte, in modo da poter ottenere aperture più ampie.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Foran W. R., *La vie en Malesie*, Paris, 1936, p. 73; presso i Votjaki, v. Heikel-Charuzin, *op. cit.*, e fig. 69 qui riprodotta; Wawrzyniecki M., *Stodola w Rawie*, « Wisła », XII, 1898, p. 523; stesso, *Fragmenty budownictwa drzewnianego*, « Wisła », XV, 1901, p. 712; Bancalari G., *Forschungen und Studien über das Haus*, MaGW, XXVI, 1896, fig. 128, p. 101 e fig. 131, p. 102; Baragiola A., *Le case villerecce delle colonie tedesche veneto-tridentine*, Bergamo, 1908, p. 208; Schier B., *op. cit.*, p. 147; Cvijić Jo., *op. cit.*, p. 231; Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XII, 1907, p. 80.

¹⁴⁸ Nella « chata » ucraina, costruita a traliccio e intrecciatura di vimini o di paglia, le pareti non hanno funzione portante e aperture per finestre possono venire praticate senza pericolo per la stabilità dell'edificio, come nelle



70

71

Fig. 70. Finestra a fessura (otturata) a Sunja, nella Posavina.

Fig. 71. Particolare del monastero di Tichvin, 1678 (da Zabello Ivanov-Maksimov, « Russkoe devjannoje zoddčestvo », Moskva, 1942).

La necessità di dare luce agli ambienti aprendo finestre nei lati lunghi del rettangolo condannò la izba a rimanere isolata. Mentre, infatti, la « chata » ucraina, a vestibolo centrale e ingresso e facciata sul lato lungo (fig. 64), ricevendo luce da porte e finestre aperte su questo lato, poteva unirsi col lato corto ad altre « chaty » e formare una via cittadina a muro continuo, la izba, finché conservò la forma originaria del vestibolo anteriore, doveva rimanere staccata e isolata. La casa a Blockbau è dovunque un'abitazione rustica, inadatta all'edilizia urbana. Nel XVI e XVII secolo l'intero agglomerato di Mosca era formato di innumerevoli izbe isolate, come si può vedere dalle carte a volo d'uccello degli atlanti dell'epoca (v. fig. 71).¹⁴⁹ Il Miechovita dava della capitale russa dell'epoca la seguente descrizione: « Moscovia è di legno e non di muri; ha pur assai piazze [vie]; e dove una piazza finisce l'altra immediata non comincia; ma vi sta di mezzo un campo: tra le chase anchora in mezzo d'una e d'una altra tramezzano le chiese, talmente che le case non istanno attaccate

case a « Fachwerk » della Germania occidentale, della Francia e dell'Inghilterra, provviste talora di molte e grandi finestre.

¹⁴⁹ Meriani Atlas geographicus et topographicus, 1643, carta 110. in: Bartenev S. P., *Moskovskij Kreml' v starinu i teper'*, Moskva, 1912, pp. 48-49.

l'una con l'altra». ¹⁵⁰ Non solo quindi, le case erano separate tra loro, ma anche le vie erano inframezzate da campi come se l'intera città fosse formata di innumerevoli villaggi.

Nel XVIII secolo le città della Birmania, formate di analoghe abitazioni a Blockbau, presentavano un aspetto analogo: « Toutes les maisons ou cabanes sont toujours isolées et dans l'alignement ». ¹⁵¹

Sia il Mielke per la Germania orientale che il van Nguen per la Cambogia notano che l'ingresso nell'abitazione dal lato lungo è di tipo urbano e cittadino. ¹⁵²

La izba grande-russa e la « chałupa » polacca impararono il vantaggio dell'ingresso dal lato lungo e del vestibolo centrale che rendeva indipendenti i vani dell'abitazione, e finirono per adottarlo senza tuttavia modificare l'antica posizione del rettangolo dell'abitazione verso la strada, per cui le case rimasero per lo più affiancate col lato lungo e allineate col lato corto



72

Fig. 72. Villaggio unilineare nel governatorato di Pietroburgo (da Bol'saja sov. encikl.).

sul filo della strada, sebbene per accedervi fosse necessario entrare nell'aia lungo un vicolo tra casa e casa (fig. 72). Questo ingresso dal lato lungo però non immetterà « mai e in nessun luogo » (nie und nirgends, come si esprime il Rhamm, p. 394) direttamente nel vano di abitazione, ma sempre in un vestibolo, e da questo nella stanza abitata. Inoltre l'ingresso dal vestibolo nella vera izba di abitazione (con la stufa e i bancoletti) avverrà sempre dal lato corto e mai dal lato lungo. In Polonia la « chałupa » per avere fortuna doveva venire costruita sempre in lunghezza mai in larghezza. ¹⁵³ Si può dire che in tutta la Slavia settentrionale la tradizione dell'accesso dal lato corto è generale e molto tenace.

Particolari sulla costruzione del tetto e sulle diverse varianti dell'abitazione di tipo izba e di tipo « chata » potranno essere trovati nelle opere del Moszyński, dello Zelenin e dello Schier. Un genere particolare di « chata » è quella, per esempio, di un contadino povero e

¹⁵⁰ Micheovo Matteo, *Historia delle due Sarmatie*, Vinegia, 1562, p. 124.

¹⁵¹ Mantegazza G. M., *Relation*, 1784, p. 176.

¹⁵² Mielke R., *op. cit.*, pp. 368-369; Huyen van Nguen, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵³ Fischer A., *Lud polski*, p. 130.

senza figli sposati che comincia a costruirsi una mezza casa, col vestibolo e la izba, senza la « komora » o « klet' », riservandosi di provvedersi di questo secondo vano quando se ne presenti la necessità. In questa mezza casa l'ingresso e il vestibolo si trovano provvisoriamente sul lato lungo, ma in posizione eccentrica. Nella fig. 64 questa abitazione sarebbe formata dagli elementi 1, 2 e 3, senza la « klet' »-« komora » del n. 4. Gli etnografi danno un nome speciale a questo tipo di abitazione (Eckflurhaus, przedsiónek kątowy, ecc.) che in realtà non merita trattandosi della costruzione incompleta di un tipo già noto e diffusissimo. Avviene però che, giunto il momento di costruire la « klet' » o « komora », il contadino la costruisca non a destra (o a sinistra) del vestibolo, in modo che il vestibolo si trovi in posizione centrale rispetto ai due vani, ma la aggiunga al vano già esistente in modo che dal

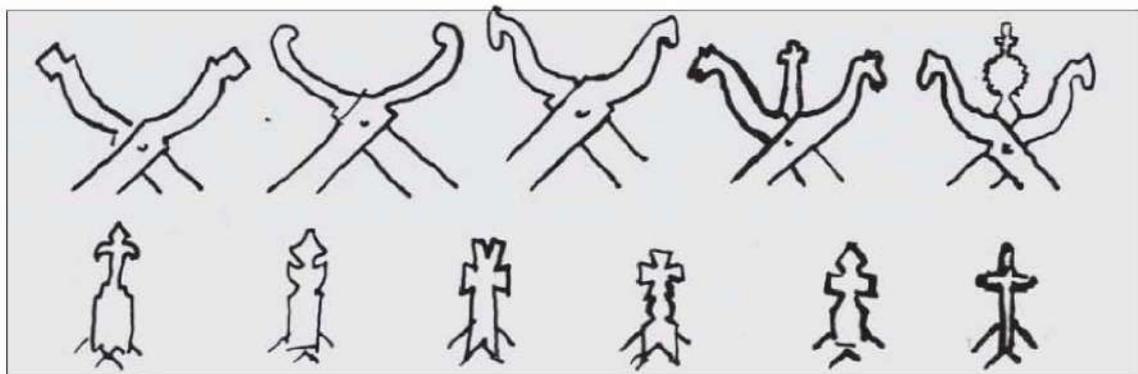


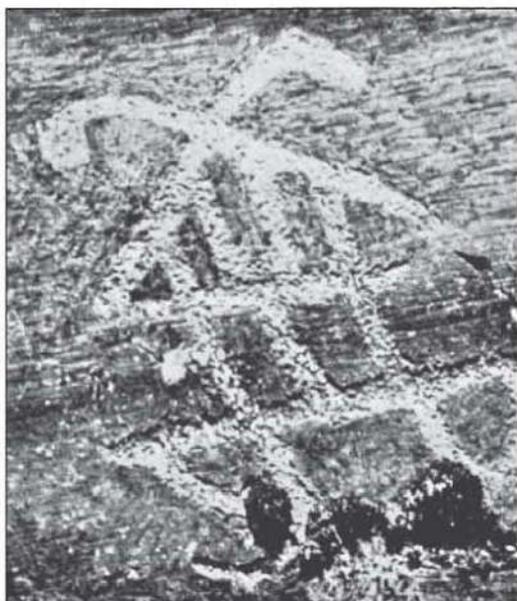
Fig. 73. «Sparogi» e «pazdury» in Polonia (da Ciótek).

73

vestibolo si entri nella izba di soggiorno e di là nel secondo vano della « klet' » o « komora ». Si ritorna così, quasi per atavismo, alla disposizione dei vani nel senso longitudinale del rettangolo (come nella fig. 63), ma con la veranda e il vestibolo sul lato lungo e in posizione eccentrica e quasi angolare rispetto al rettangolo dell'abitazione. Secondo il Fischer si tratta di un'abitazione caratteristica soprattutto della Slesia, ma la Gracianskaja la ritrova anche in Slovacchia e il Ränk in Lettonia, in Curlandia e in Livonia.¹⁵⁴ È una forma degenerata nata dall'incontro della « izba » con la « chata ».

Le abitazioni a Blockbau e le palafitte con tetto a due spioventi, ingresso dal lato corto e frontone rivolto alla strada, portano sovente al vertice del tetto un ornamento che rappresenta una delle più enigmatiche corrispondenze tra il sud-est asiatico e l'Insulindia da un lato e la casa balto-slava, alpina e est-germanica dall'altro. L'ornamento consiste in un prolungamento oltre il fastigio del frontone delle due prime travi del tetto le quali si incrociano e si

¹⁵⁴ Kosič M. N., *O postrojkach Belorusskago krest'janina Cernigovskoj gubernii*, « Zivst. », XV, 1906, p. 82; Grzebienaki Wł., *Chaty włościanskie okolic Dubiecka, w pow. przemyskim*, « Lud », XVI, 1910, pp. 365-368; Gracianskaja N. N., *Žilište*, pp. 201-202, 230-231; Ränk G., *Bauernhausformen*, p. 54 ss. Gli Slavi usano cuocere nella stufa non solo il pane, ma anche le vivande mettendo gli orci dentro la bocca del forno. La loro stufa è quindi un forno-focolare che fornisce nello stesso tempo il calore per il riscaldamento invernale. La « klet' » viene chiamata in polacco, ucraino e russo « świetlica », « svitlica », « svetelka » (chiara) perché, essendo priva di stufa, non è annerita dal fumo e dalla fuliggine. La forma ternaria dell'abitazione (vestibolo-izba-klet') è antichissima e slava-comune. A partire dal XVIII secolo gli Slavi orientali, e più tardi quelli meridionali, appresero dai tedeschi ad accendere un



74



75

Fig. 74. « Sparogi » in un graffito rupestre di Val Camonica (da Marro).

Fig. 75. « Sparogi » in un graffito rupestre di Val Camonica (da Brusadin).

sorpassano, sviluppandosi in direzioni opposte in due volute curvilinee o rettilinee intagliate talora a testa di cavallo (d'onde il nome ted. di « Pferdeköpfe ») o di altro animale o di lame di scure, ecc. (v. figg. 48 e 57). I Polacchi lo chiamano « śparog », mentre danno il nome di « pazdur » a un analogo ornamento, intagliato a parte e fissato poi sul vertice della facciata (fig. 73).

Come altri elementi costitutivi della palafitta o dell'abitazione sopraelevata a Blockbau, anche questo ornamento era noto alle abitazioni neolitiche centroeuropee. Le figg. 74 e 75 ne riproducono due esempi schematici tratti dai graffiti rupestri di Val Camonica. Sopravvive ancora ai nostri giorni in Svizzera (fig. 76).

In Polonia l'ornamento è tipico della Pomerania, della Wielkopolska e della Mazovia, ma penetra anche in Małopolska e in Slesia (v. cartina del Ciotek a fig. 77). Ad est si propaga in Prussia orientale in forme identiche alle polacche, in Lituania, Lettonia, Estonia e Grande-Russia.¹⁵⁵ Probabilmente in relazione con questo ornamento è l'indovinello grande-russo:

secondo fuoco nel vestibolo per la preparazione delle vivande e a volgere verso il vestibolo la bocca della stufa-forno dell'izba, in modo da trasformare il vano della izba in una vera « Stube », senza fumo e senza fuliggine. Secondo il Meringer il tipo di abitazione ternaria o tripartita, con vestibolo centrale, risalirebbe a un tipo di abitazione « oberdeutsch » dal quale gli Slavi lo avrebbero imitato. Il tipo tedesco sarebbe stato formato originariamente da una cucina-vestibolo e da una « Stube ». Ma un vestibolo fornito di focolare non è un vestibolo in nessun paese del mondo, e la forma tripartita è presso gli Slavi di gran lunga più antica della trasformazione del vestibolo in cucina. Solo l'accensione del secondo fuoco è dovuto a influenza tedesca. Il Bünker aveva suggerito di modificare la denominazione impropria di « oberdeutsch » data dal Meringer alla casa tripartita, ma il Meringer preferì conservarla per patriottismo (Meringer R., *Das deutsche Bauernhaus*, MaGW, XXII, 1892, pp. 46-51; Bünker J. R., *Windische Fluren*, MaGW, XXXV, 1905, p. 37).

¹⁵⁵ Fischer A., *Lud polski*, pp. 33-34, 101; stesso, *Rusini*, p. 74; Lemke E., *Giebel-Verzierung in Ostpreussen*,

« Snaruži rogata / Iznutri komola », « cornuta all'esterno / senza corna all'interno ». Risposta: la izba.¹⁵⁶ Essendo collegato col tetto a due spioventi, tende a sparire dove la forma del tetto si modifica. È raro in Slovacchia¹⁵⁷ e in Slavonia,¹⁵⁸ rarissimo in Serbia.¹⁵⁹ Nella Bassa Lusazia, in Lituania e in Serbia compare anche in fabbricati ausiliari.¹⁶⁰

Nei campi della Bosnia e dell'Erzegovina si trovano disperse e raggruppate migliaia di tombe medievali (XII-XVI sec.) segnalate nel 1880 dal Luschan e studiate in seguito dal Radimský e dal Truhelka. Gli archeologi dello Zemaljski Muzej di Sarajevo sono da anni dediti a inventariarle e a trascriverne diligentemente le iscrizioni.¹⁶¹ Questi monumenti funebri non

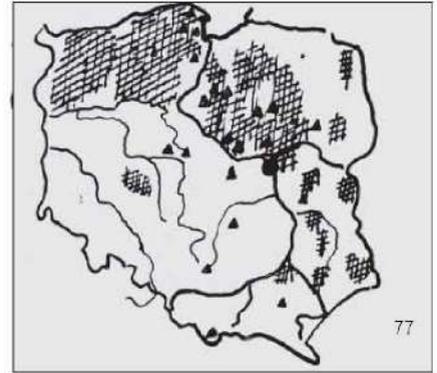
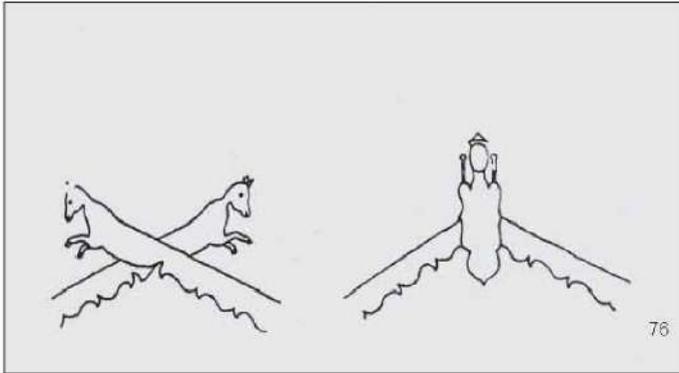


Fig. 76. « Šparogi » e « pazdury » in Svizzera (da Gschwend).

Fig. 77. Diffusione di « šparogi » (tratteggio) e « pazdury » (triangoli) in Polonia (da Ciolek).

sono dei veri sarcofagi, sebbene ne imitano le forme, ma dei monoliti del peso di tonnellate, posti sopra le fosse tombali. I massi sono tagliati spesso a forma di casa, con accurata imitazione delle tegole del tetto a due spioventi, talora con una rosetta al centro del timpano. La rosetta è forse priva di significato, ma se ne avesse uno, dovrebbe essere quello del pianeta Venere, di valore simbolico vicino a quello lunare. Nelle facciate di queste pietre-case si vedono spesso una o due spirali, avvolte talora in senso inverso e che potrebbero essere state incise sui piani del dado per la difficoltà di scolpirle a sporgenza sopra il tetto (fig. 78). Se la spiegazione è giusta, queste spirali sarebbero l'equivalente degli šparogi delle abitazioni lignee

ZfE, XXIX, 1897, Verhandl., pp. 498-499; Ulanowska St., *Chata lotewska*, « Wisła », IV, 1890, p. 197; EO, 20, 1894, p. 216; Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 99; Rhamm K. v., *op. cit.*, pp. 279-281.

¹⁵⁶ Bazzarelli E., *Appunti sulle « zagadki » del popolo russo*, « Atti del Sodalizio Glottologico Milanese », XV-XVI, gennaio 1962 - dicembre 1963, p. 49.

¹⁵⁷ Gracianskaja, *op. cit.*, p. 216.

¹⁵⁸ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 130.

¹⁵⁹ Koić Br., *op. cit.*, p. 178.

¹⁶⁰ Ulanowska, *op. loc. cit.*; Koić, *op. loc. cit.*; Černý A., *Zagroda tužycka*, « Wisła », III, 1889, p. 354.

¹⁶¹ Luschan F., *Altbosnische Gräber*, MaGW, IX, 1880; Radimský W., *Archäologische Tagebuchblätter*, WMaBH, III, 1893, pp. 289, 365-366; Truhelka C., *Die bosnischen Grabdenkmäler des Mittelalters*, *ibid.*, pp. 403-473; Benac T., *Radimlja*, Srednjevjek. nadgrobní spomen. Bosne i Hercegovine, Sv. I, Sarajevo, 1954; stesso, *Olovo*, Srednj. nadgr. spomen. Bosne i Hercegovine, Sv. II, Beograd, 1951; stesso, *Srednjevjekovni stećci od Slivina do Čepikuća*, « Anali histor. Institut. Jugoslav. Ak. zn. i umjetn. u Dubrovniku », Dubrovnik, 1953; Vego M., *Ljubuški*, Srednj. nadgr. spomen., Sv. VI, Sarajevo, 1954; stesso, *Novi revidirani natpisi iz Hercegovine*, GzMS, NS, XII, 1962.

della Slavia settentrionale. Intagliata con una scure nel legno, la spirale può prendere forme angolari. Si conoscono pazdury polacchi che, se non sono imitazioni di palmetta, si avvolgono in senso inverso, come le spirali bosniache (fig. 79), in Lituania ve ne sono di circolari e non intagliati, a legno pieno, in forma di racchetta.

Nelle tombe della Bosnia-Erzegovina la spirale è probabilmente un segno pagano di morte e nel tempo stesso di difesa dalla morte, come il segno cristiano della croce con il

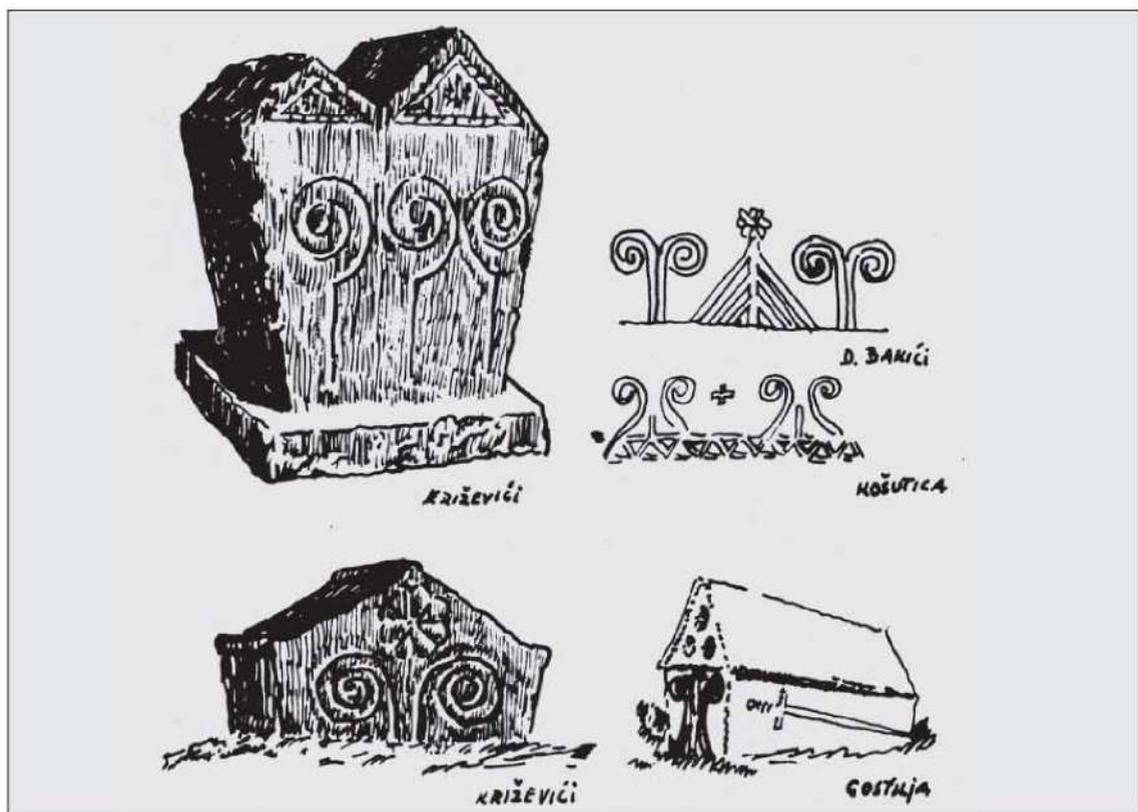


Fig. 78. Tombe medievali bosniache (da Trubelka).

quale la spirale si trova talora associata sia nelle tombe bosniache che negli *šparogi* polacchi. Gli *šparogi* sul tetto erano forse un'antica protezione contro le folgori e gli incendi, e si collegavano con divinità meteoriche. Il Chochol tenta di associarli a certi motivi di ricamo (rombo uncinato) che, in forme circolari anziché spezzate, compaiono anche nelle decorazioni delle uova pasquali (*pisanki*) presso tutti gli Slavi (fig. 80).

Lontano dalla Germania orientale e dalla Slavia, l'ornamento degli *šparogi* riappare in Siberia orientale presso i Goldi e i Giljaki dell'Amur (fig. 81)¹⁶² e si ripete con straordinaria frequenza nel sud-est asiatico e in Insulindia (fig. 82), al punto che il van Nguen lo

¹⁶² Levin M. G. i Potapov L. P., *Narody Sibiri*, Moskva, 1965, p. 820; Lehmann, *op. cit.*, p. 42.

considera caratteristico dell'abitazione indocinese e indonesiana.¹⁶³ Il Reinach rileva che nel Laos « les maisons des mandarins et des notables se distinguent des autres en ce que les chevrons de la toiture... sont prolongés au dessus du faitage, où ils se croisent. Les pièces

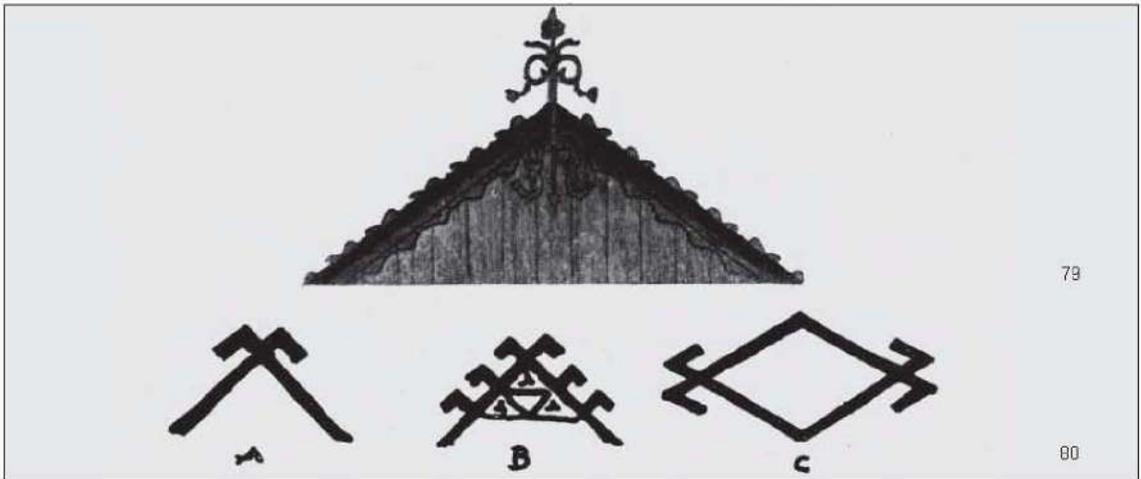


Fig. 79. « Pazdur » in un'abitazione polacca (da Fischer).

Fig. 80. « Sparogi » nei Carpazi, presso gli Huculi (da Chochoł).

sont ornées de découpures en bois ou de dentelles». ¹⁶⁴ Heine-Geldern ne riproduce un bell'esempio dall'Assam (fig. 83) e informa che il diritto di decorare la propria casa con questo ornamento si acquista indicendo feste a tutto il villaggio. ¹⁶⁵ In Insulindia il motivo si propaga, attraverso la penisola di Malacca e Sumatra, fino al Borneo, a Celebes, Flores e alla Nuova Guinea. ¹⁶⁶ Secondo il van Nguen si tratta di una manifestazione di « culto degli antenati » e di difesa « contro spiriti cattivi ». ¹⁶⁷ Il motivo di ricamo al quale allude il Chochoł segue la medesima scia e si diffonde approssimativamente nelle medesime aree. ¹⁶⁸

¹⁶³ Huyen van Nguen, *op. cit.*, pp. XVII-XVIII, 63, 127.

¹⁶⁴ Reinach E. D., *Le Laos*, p. 206.

¹⁶⁵ Heine-Geldern R., *Südostasien*, in Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, II, p. 902, fig. 563. Il Wawrzyniecki segnala da Rawa degli *šparogi* simili a quelli illustrati dallo Heine Geldern dei Naga dell'Assam (Wawrzyniecki A., *Ozdoba krokwie w Rawie*, « Wisła », XII, 1898, p. 517).

¹⁶⁶ Haberlandt A., in Buschan G., *op. cit.*, II, p. 829; Helbig K., *Bericht über eine Reise zu den Dajak*, ZfE, LXXI, 1939, pp. 410-411; Finsch O., *Hausbau, Häuser und Siedlungen an der Südostküste von Neuguinea*, MaGW, XVII, 1887, p. 10; ecc.

¹⁶⁷ Huyen van Nguen, *op. cit.*, p. XIX.

¹⁶⁸ Chochoł Ju. F., *Rečba po derevu v gornych rajonach Cernovickoj i Stanislavskoj oblastej*, « Sovetrn. », 1953, 2, pp. 172-178. Osservando la distribuzione attuale degli *šparogi* (dalla Germania orientale all'Estonia, attraverso la Prussia orientale e la Polonia, mentre sono rari in Russia e del tutto ignoti ai Finni orientali e di Suomi), il Moszyński inclina a considerarli come un ornamento tedesco che si propaga nel settentrione da ovest ad est (Moszyński K., *Przyczyny różnicowania kultury ludowej*, « Lud słowiański », IV, 1, 1938, pp. 72, 80). Questa diffusione dovrebbe quindi essere relativamente recente. Ma la presenza degli *šparogi* in Val Camonica e la loro particolare frequenza in Indocina e in Indonesia sono indici di grande antichità a confronto della quale la loro attuale concentrazione in una regione anziché in un'altra dell'Europa orientale è priva di significato. L'angolo sacro è stato portato nelle valli alpine del versante italiano da coloni bajuvari nel XIII secolo (Baragiola), eppure l'angolo sacro è un'istituzione antichissima dell'Europa orientale. Nel caso degli *šparogi*, come in quello dell'angolo sacro, il Moszyński (più folklorista che etnologo) si lascia assorbire dai particolari a scapito del quadro generale.



81

Fig. 81. « Sparogi » in abitazioni invernali degli Ul'či, Giljaki dell'Amur (da Levin i Potapov).



82

Fig. 82. « Sparogi » in abitazioni del Celebes centrale (da Bouterwek).

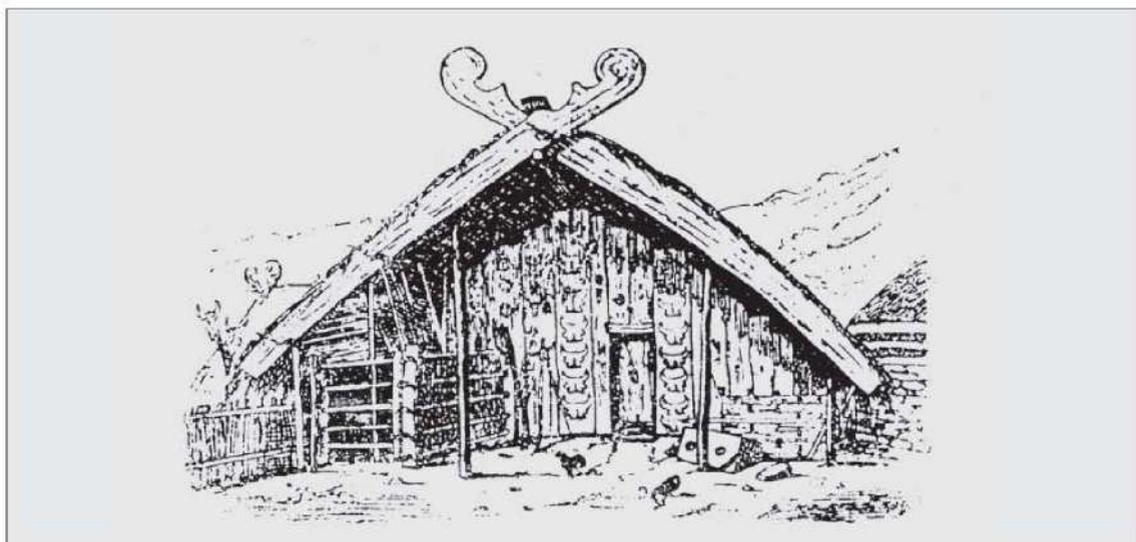


Fig. 83. « Sparogi » nell'Assam (da Heine-Geldern).

83

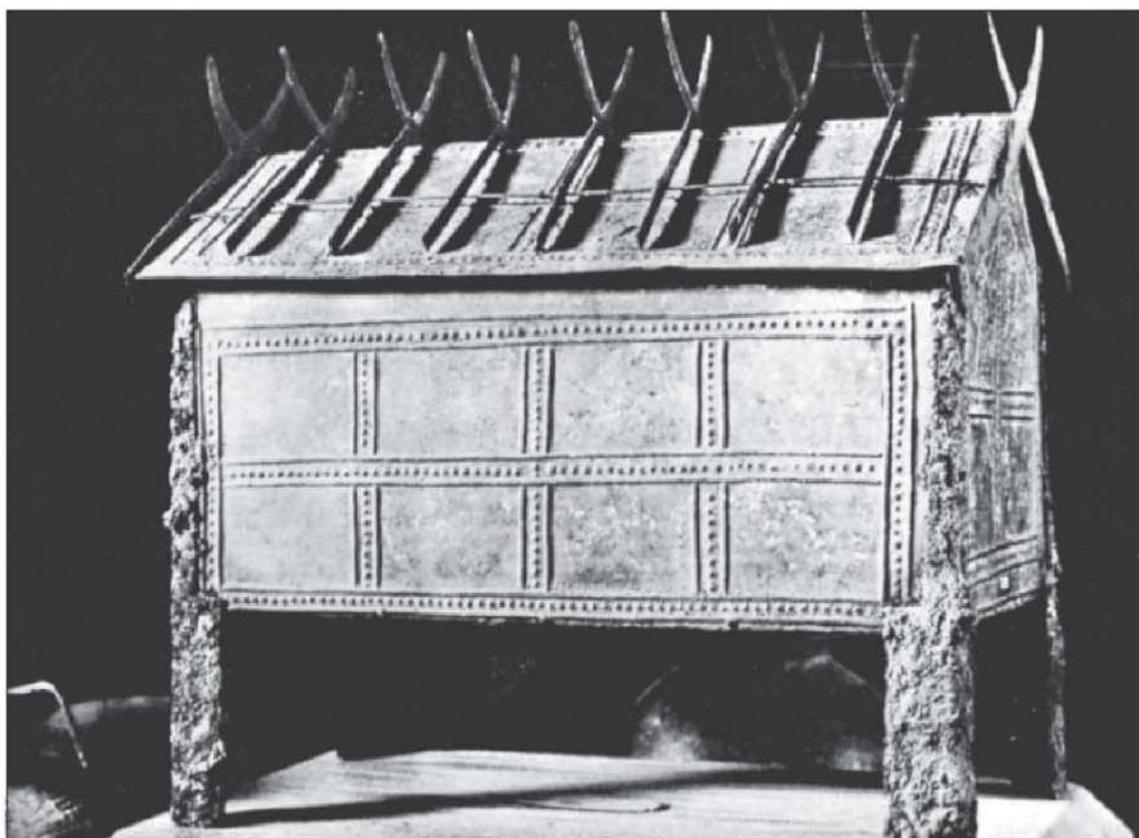


Fig. 84. « Sparogi » (?) in un'urna etrusca del VII secolo (Museo Nazionale di Valle Giulia, Roma).

84

A giudicare da certe urne funerarie, gli Etruschi hanno conosciuto edifici di aspetto analogo (fig. 84).

Nell'interno dell'izba non vi sono mobili. Non tavoli, non sedie che possano essere rimossi dal loro posto. Tutto ciò che serve a sedersi e a giacere è fissato alle pareti perimetrali dell'edificio. L'unico tavolo (recente), quello dell'angolo diagonalmente opposto alla stufa, è più un tavolo di parata che di uso quotidiano e in certe località della Slavia meridionale non esiste. Le izbe dette « czarne » (senza camino) dei Górali sono prive di tavolo e sia i Górali che i Krakoviani ne fanno senza e mangiano sulle panche.¹⁶⁹ « Alles was Beine hat, fehlt », tutto ciò che ha gambe, manca, come notava il Meringer, in Bosnia ed Erzegovina.¹⁷⁰ Nemmeno i palazzi imperiali del Cremlino erano provvisti di sedie. Si sedeva sui banchi fissi lungo le pareti.¹⁷¹ A Mosca nel XVII secolo mancavano di letti anche gli alloggi assegnati agli ambasciatori stranieri.¹⁷² « Ubique ad parietibus adhaerent scamma, atque id non solum in Imperatoris regia verum etiam ubique in privatorum aedibus... Intus ad parietes lata habent scama. Hec vulgo pro accubitis, lectorum enim usus ignotus ». ¹⁷³ In Slovacchia può esistere nelle case un letto, ma non vi si dorme. Il letto rimane inadoperato e intatto, « ne-tronutyj ». ¹⁷⁴

Questo aspetto rigido e monoxilo dell'interno dell'izba è sconosciuto alle abitazioni delle culture classiche e antiche.¹⁷⁵

Non si trova una sedia presso i Kaszuby di Pomerania.¹⁷⁶ Si dorme sul bancoletto in Lituania,¹⁷⁷ in Mazovia,¹⁷⁸ presso Radom,¹⁷⁹ in Alta Slesia¹⁸⁰ e nella Galizia occidentale,¹⁸¹ come pure presso i Serbi di Lusazia.¹⁸² Gli Huculi nei Carpazi mancavano di sedie e di letti.¹⁸³ Su bancoletti dormivano in Slovacchia sia gli Ucraini che gli Slovacchi.¹⁸⁴ Gli Slavi meridionali mancavano in parte di letti e di sedie ancora nel secolo scorso. Tra Kragujevac e Scutari il Boué non trovò una sedia.¹⁸⁵ La casa slovena era fornita di un banco fisso ai lati dell'angolo sacro (fikсна klop okrog bohkovego kota, Vurnik, p. 57) e di un « pograd » dove in passato, probabilmente, si dormiva.¹⁸⁶

¹⁶⁹ Ulanowska St., *Boże Narodzenie u Górali zwanych « zagórzanami »*, « Wisła », II, 1888, p. 100.

¹⁷⁰ Meringer R., *Das volkstümml. Haus*, WMaBH, VI, 1900, p. 261.

¹⁷¹ Delines M., *Russie*, Paris, 1897, p. 144.

¹⁷² Olearius, *Relation du voyage*, I, p. 184.

¹⁷³ Clemens Adamus, *Anglorum Navigatio ad Moscovitas*, in: *Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630, pp. 337, 364.

¹⁷⁴ Gracianskaja N. N., *Žilíšče i chozjajstvennyje postrojki Slovacckago krest'janstva v XIX - načale XX vv.*, « Slavjanskij etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, LXII, 1960, p. 228.

¹⁷⁵ Rhamm K. v., *op. cit.*, p. 132.

¹⁷⁶ Tetzner Fr., *op. cit.*, p. 448.

¹⁷⁷ Ränk G., *op. cit.*, p. 4.

¹⁷⁸ Kolberg O., *Radomskie*, Kraków, 1887, pp. 221-222.

¹⁷⁹ Id., *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁰ Kolberg-Udziela, *Śląsk Górny*, PAU, Mater., VIII, 1906, p. 148; Dubiel L., *Wnętrze domu w Beskidzie Śląskim w latach 1860-1950*, PME, X, 2, 1957, p. 40.

¹⁸¹ A Kleparz, a Borowa e presso Rzeszów, v. Cercha St., *Kleparz, przedmieście Krakowa*, PAU, Mater., XIV, 1919, pp. 15-17; Saloni A., *Luď rzeszowski*, PAU, Mater., X, 1908, pp. 57, 71.

¹⁸² Schmalzer J. E., *Volkslieder*, II, p. 211.

¹⁸³ Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen*, MaGW, XXVI, 1896, pp. 156, 165.

¹⁸⁴ Speranskij M., *Češskaja etnografičeskaja vystavka*, EO, 31, 4, 1896, p. 141.

¹⁸⁵ Boué A., *La Turquie d'Europe*, II, p. 269.

¹⁸⁶ Schier B., *op. cit.*, p. 339. V. « Pograt'n », « Bankpitschen », in Haberlandt A., *Taschen Wtb. d. Volkskunde Oesterreichs*, Wien, 1953, I, p. 112. Si dormiva su bancoletti nei Monti dei Giganti ancora nel XVIII secolo, uso

Il Tret'jakov trovò il bancoletto nel fortilizio di D'jakovo del IV secolo d. C.,¹⁸⁷ il Kostrzewski lo segnala nelle abitazioni protostoriche polacche.¹⁸⁸ Dormono su bancoletti i Finni della Carelia, i Komi-Zyrjani della Kama,¹⁸⁹ i Ceremissi,¹⁹⁰ gli Ostjaki,¹⁹¹ gli Oroči o Tazy, tungusi della costa,¹⁹² gli Itälmi della Kamčatka¹⁹³ e i Giljaki di Sachalin.¹⁹⁴ Il bancoletto più semplice e la cellula di tutti gli sviluppi successivi, è quello descritto dal Kubijowicz nei Beskidi: in una capanna di m. 0,75 di lunghezza, di due metri di larghezza e di un metro e mezzo di altezza, si trova sopra il suolo « una piattaforma di legno che serve al pastore come letto ». Nel rifugio si entra « infilandosi per una piccola porticina ».¹⁹⁵

Nella izba grande-russa e belorussa dall'angolo della stufa e all'incirca alla medesima altezza corre un altro largo banco o palco sul quale ci si ritira per dormire. Sono i cosiddetti « polati » (da « palatium » per mediazione bizantina) sopra i « nary » o bancoletto sotto-



85

Fig. 85. Interno di un'izba siberiana, in un dipinto del XVIII secolo (Sibirskaja sov. encikl.).

che si estende fino alla Svizzera orientale (Schier B., *op. cit.*, pp. 324, 326, 329, 335; Meringer R., *Das Bauernhaus von Alt-Aussee*, MaGW, XXI, 1891, pp. 108, 127; Baragiola, *op. cit.*, pp. 27, 148, 208). Nel 1600 si dormiva su bancoletti in Scandinavia (Schier B., *op. cit.*, p. 329; Lowie R., *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936, p. 160).

¹⁸⁷ Tret'jakov P. N., *K istorii plemen Verchnego Povolž'ja v pervych tysjačletii n. e.*, « Mater. i issled. po arch. SSSR », V, 1941, p. 56.

¹⁸⁸ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, pp. 138-139.

¹⁸⁹ Ahlqvist A., *Kulturwörter der westfinnischen Sprachen*, trad. Majnov, SPb, 1877, p. 51; Heikel-Charuzin, *op. cit.*, pp. 54, 66.

¹⁹⁰ Smirnov I. N., *Ceremisy*, Kazan', 1889, pp. 88-92.

¹⁹¹ Heikel-Charuzin, *op. cit.*, p. 53; Sommier L., *Un'estate in Siberia*, Firenze, 1885, p. 156.

¹⁹² Brailovskij S. N., *Tazy ili Udibe*, « Živst. », XI, 1, 1901, p. 341.

¹⁹³ Byhan A., *Nordasien*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerk.*, II, p. 298.

¹⁹⁴ Smirnov I., *Mordava*, IoAIE KU, XI, 2, 1893, p. 205.

¹⁹⁵ Kubijowicz Wł., *Życie pasterskie w Beskidach Magorskich*, PAU, Prace, II, 1927, p. 46.

stante. Nei « polati » si dorme quasi nella carcassa del tetto (fig. 85), come nella « wyszka » della quale parlava il Fischer. Nel Pošechon'e i « polati » sono a $1\frac{1}{2}$ aršin dal tetto.¹⁹⁶ Nei canti popolari russi la « vyška-terem » è la stanza in cui dormono le ragazze,¹⁹⁷ come nel solaio dormono le ragazze in Malesia, in Sumatra e Celebes.¹⁹⁸

Il palco dei « polati » ricorda le strutture palafitticole ancora più del bancoletto. In Oceania infatti il bancoletto dell'abitazione a doppio paravento può svilupparsi in un vero solaio o « Dachboden », come alle isole Marianne e Marshall.¹⁹⁹ Si immagini che nella fig. 49 (Borneo) un secondo impiantito venga costruito all'altezza della seconda traversa. Ne risulterà



86

Fig. 86. Palo verticale ad intacchi della palafitta di Ledro (da Battaglia).

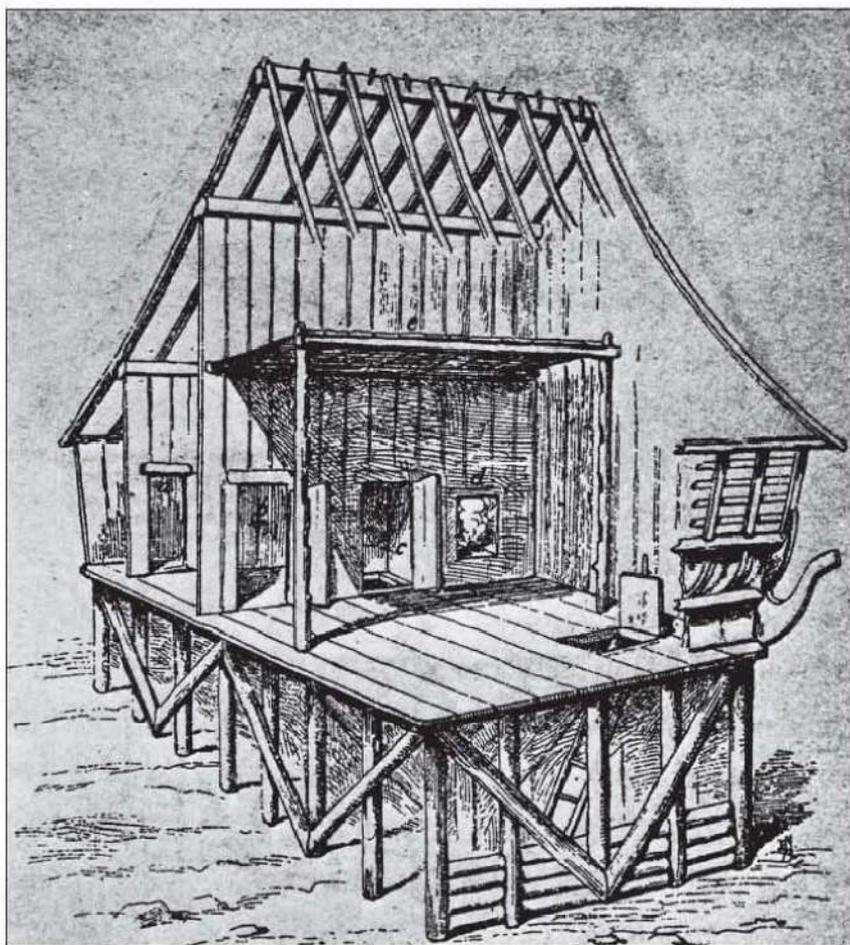
la « vyška » dentro l'impalcato del tetto. Vi si salirà per mezzo di un palo-scala come nella fig. 69 e per penetrarvi, lo si lascerà aperto, cioè incompleto. È il cosiddetto « welbi » o soffitto spezzato (gebrochene Holzdecke) della casa svizzera del Vallese e dell'antica casa svedese che in questo particolare rivelano una « sorprendente corrispondenza » (eine überraschende Uebereinstimmung) con le abitazioni dei Finni orientali (Schier, p. 153). I « polati » grandi-russi e belorussi sono una forma parziale di questo sviluppo verticale della palafitta, come lo è la piattaforma sopra la stufa dove si dorme in Russia e nell'Ampezzano. La

¹⁹⁶ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899, p. 200.

¹⁹⁷ V. « Vyška-terem », in Rhamm K., *op. cit.*, pp. 25, 59 nota; « gorenka », in Dobrovofskij V. N., *Smolenskij etnogr. Sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, pp. 396, 397; Pustikov A., *Tavreniga, Vel'skago uezda*, « Živst. », V, 1895, p. 359.

¹⁹⁸ Foran W. R., *op. cit.*, p. 73; van Nguen, pp. 70-71, 88.

¹⁹⁹ Frobenius L., *op. cit.*, p. 212.



87

Fig. 87. Pali ad intacchi per salire nel soppalco in un'abitazione dell'isola di Nias (da Modigliani).

voce « polati » indica genericamente una piattaforma elevata, come quella che cacciatori e apicoltori usano costruire nella foresta intorno a tronchi d'albero, o come quella delle cantorie delle chiese.

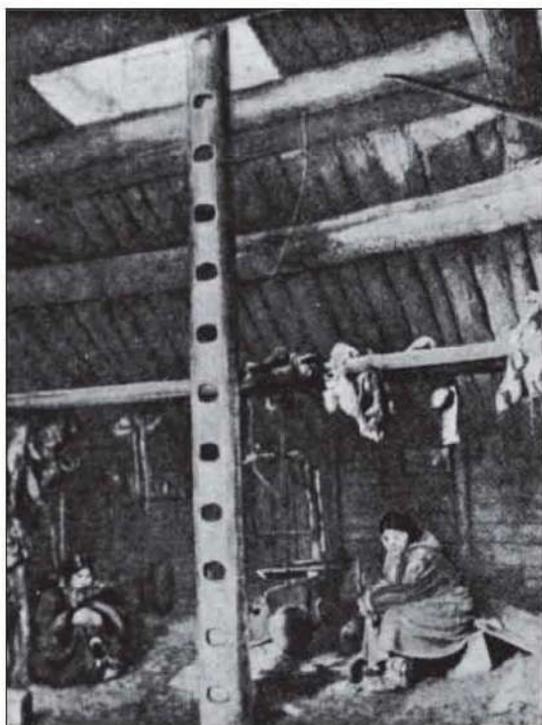
Sui « polati » dormivano in Russia anche i bojari. Di bancoletto sono fornite le case malesi,²⁰⁰ si dorme su bancoletti nell'altipiano di Darlac, a Timor, nelle isole di Soemba, di Nias, di Celebes e nel Borneo,²⁰¹ nella Penisola della Gazzella, alle isole Gilbert, Ellice, Phoenix, Tokelau, ecc.²⁰² Di bancoletto erano provviste anche le palafitte neolitiche alpine.²⁰³

²⁰⁰ Graebner Fr., *Kulturkreise in Ozeanien*, ZfE, XXXVII, 1905, p. 43.

²⁰¹ Huyen van Nguen, *op. cit.*, pp. 45-48, 109, 117, 124, 156, 180; Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, p. 180.

²⁰² Frobenius L., *op. cit.*, p. 85.

²⁰³ Smidt R. R. *Jungsteinzeit. Siedlungen im Federseemoor*, I, Augsburg, 1930, pp. 54-58.



88



89

Fig. 88. Palo-scala dei Korjaki (da Tokarev).

Fig. 89. Palo-scala dei Lapponi di Finlandia (da « Il Milione »).

La fig. 86 rappresenta un palo verticale della palafitta di Ledro, a sezione rettangolare, munito di fori quadrangolari dei quali il compianto prof. Raffaello Battaglia non sapeva spiegarsi la funzione. Si tratta di un palo di sostegno della palafitta stessa, utilizzato come scala, come si può vedere dalla fig. 87 di una costruzione interna di una casa dell'isola di Nias: i pali di sostegno del soppalco sotto il tetto (polati) sono intagliati a gradini per permettere ai servitori (a quelli « che mangiano la paga ») di arrampicarvisi a dormire.²⁰⁴ Un palo-scala verticale e isolato, in tutto analogo a quello dei palafitticoli di Ledro (fig. 88), viene usato dai paleoasiatici Korjaki per scendere nella loro « zemljanka ».²⁰⁵ La fig. 69 di un'abitazione votjaka presenta nello stesso tempo il « welbi » o soffitto spezzato (gebrochene Holzdecke) dell'antica casa svizzera e svedese, e un robusto palo-scala per salirvi. Questo palo-scala è ancora in uso nelle baite alpine. Il Bünker osservò che in Carinzia, per scendere nel vano sotto la « Kammer », si faceva uso di un piano inclinato anziché di una scala.²⁰⁶

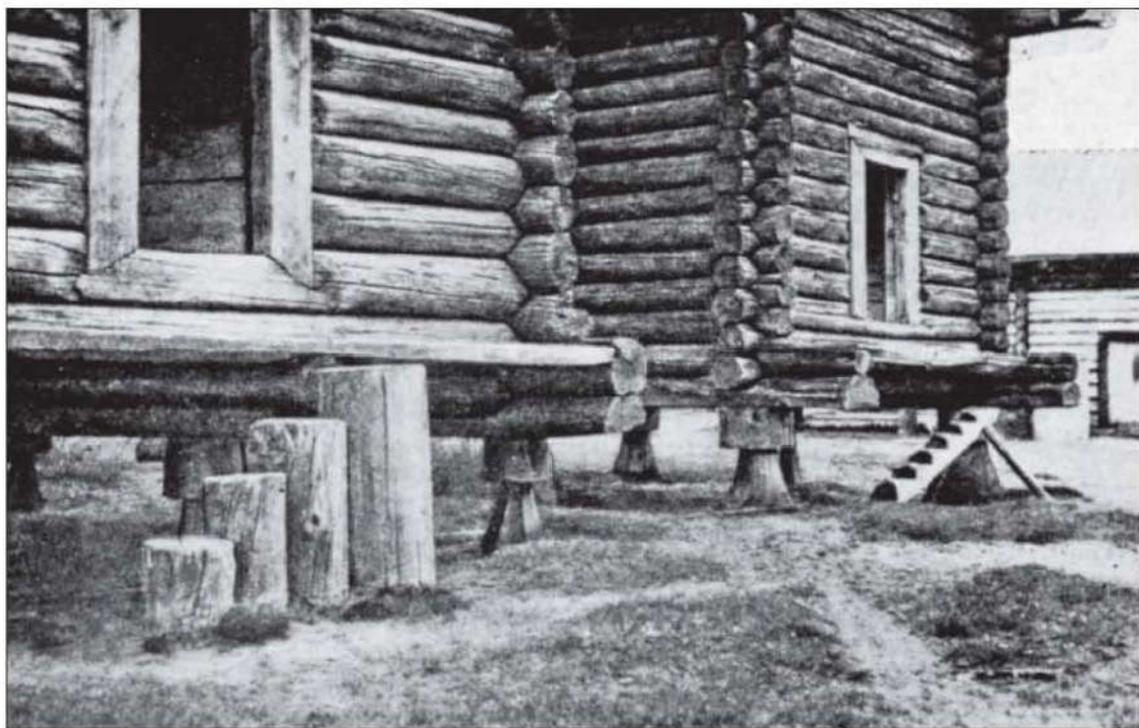
Questo palo-scala aveva in Russia, tra l'altro, il nome di « laznja » (« doska s pristupkami ili prorubami, zamest lestnicy », Dal', *Slovar'*) o di « pererubočki ».²⁰⁷ Compare nel Po-

²⁰⁴ Battaglia R., *La palafitta di Ledro nel Trentino*, « Memorie del Museo di Storia naturale della Venezia Tridentina », VII, 1943, tav. VI; Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, pp. 179-180.

²⁰⁵ Tokarev S. A., *Etnografija narodov SSSR*, Moskva, 1958, p. 533.

²⁰⁶ Bünker J. F., *Windische Fluren und Bauernhäuser aus dem Gailtal in Kärnten*, MaGW, XXXV, 1905, p. 24.

²⁰⁷ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, II, p. 334.



90

Fig. 90. Palo-scala della Grande-Russia del nord (da Makoveckij).

lesie,²⁰⁸ in Bosnia,²⁰⁹ nei Carpazi²¹⁰ ed era usuale come scala di accesso alle abitazioni nella Polonia protostorica.²¹¹ Lo conoscono la Lettonia e la Finlandia.²¹² La fig. 89 ne illustra un bell'esempio dalla Lapponia. Al di là degli Urali lo adoperano gli Ugri²¹³ e più ad est gli Jakuti e i Tungusi, fino all'Amur.²¹⁴ Nel sud-est asiatico il palo-scala compare in Birmania dove viene usato, come nell'antica Polonia, per salire nelle case sopraelevate,²¹⁵ nell'Annam,²¹⁶ nelle Filippine,²¹⁷ a Nias e in Indonesia, fino al Borneo²¹⁸ e alla Nuova Guinea.²¹⁹

²⁰⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 675 e fig. 542, p. 674.

²⁰⁹ Id., *op. cit.*, I, 1, p. 506.

²¹⁰ Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen*, MaGW, XXVI, 1896, p. 149.

²¹¹ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 130.

²¹² Schier B., *Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa*, Reichenburg, 1932, pp. 285-286.

²¹³ Sommier S., *Un'estate in Siberia*, Firenze, 1885; Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, FFC, 44, 1921, p. 19; Sokolova Z., *Obskoungorskije doščatye postrojki*, KSIE, XXXI, 1959, p. 64.

²¹⁴ Brailovskij S. N., *op. cit.*, p. 342; Tokarev S. A., *op. cit.*, pp. 499, 515, 533; Taksami O. M., *Sovremennye Nivchskie selenija i žilišča*, «Sovetn.», 1, 1960, pp. 15, 28.

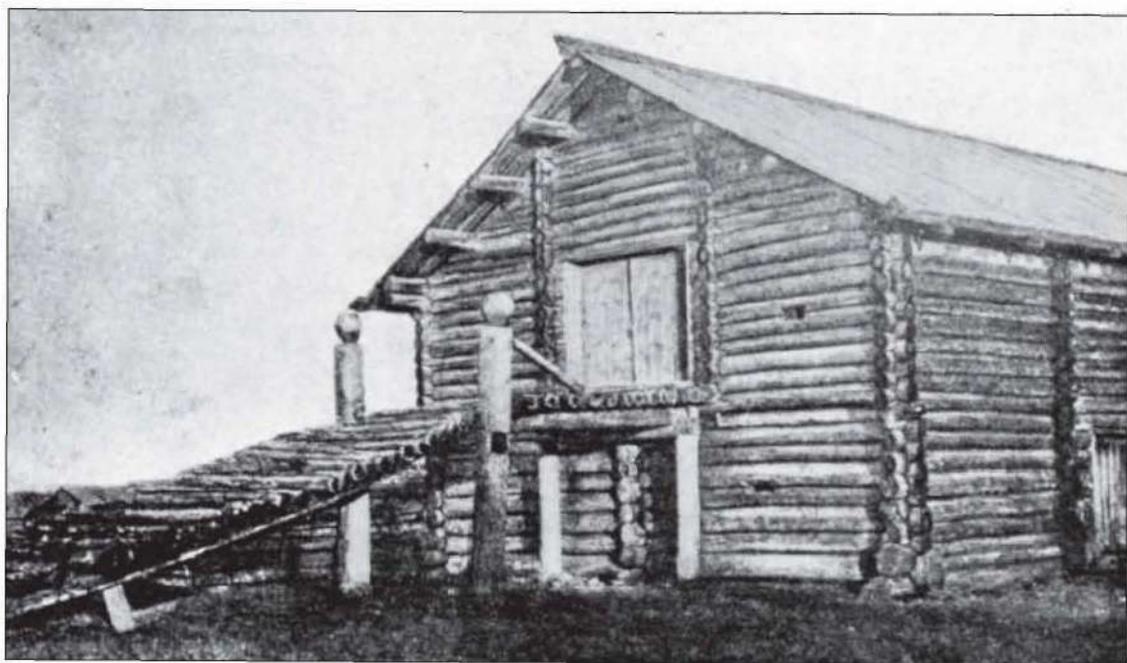
²¹⁵ Tragella P. G. B., *Frontiere dell'Asia illuminate*, La missione di Kentung, Milano, s.d. p. 80.

²¹⁶ Parmentier H., *La maison commune du village Babnar de Kombrain, près de Kontum*, BEFEO, XLV, 1, 1951, tav. XXI, pp. 224-225; Löffler L. G., *Indochina*, in *Völkerkunde*, a cura di H. Tischner, Frankfurt a.M., 1959, p. 58.

²¹⁷ Tolstov S. P., Levin M. G. i Čeboksarov N. N., *Očerki obščej etnografii, Zarubežnaja Azia*, Moskva, 1959, pp. 303-304.

²¹⁸ Huyen van Nguen, *Introduction à l'étude de la maison sur pilotis*, Paris, 1934; Helbig K., *Bericht über eine Reise zu den Dajak*, ZfE, LXXI, 1939, p. 401.

²¹⁹ Schurtz H., *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig, 1900, p. 180.



91

Fig. 91. Rimessa (dvor) nella Grande-Russia del nord (da Makoveckij).

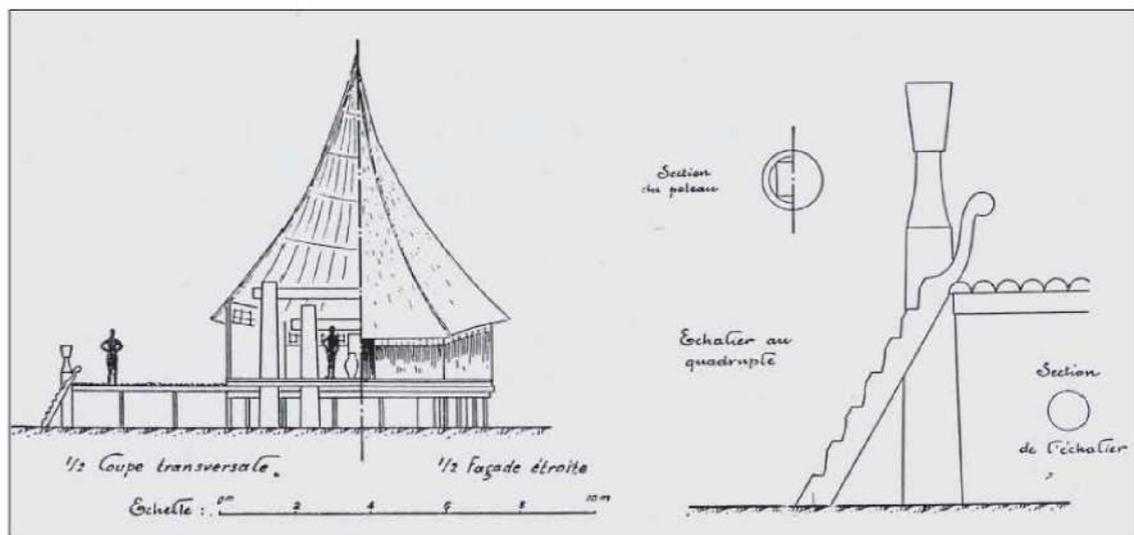
Trascuriamo qui la diffusione del palo-scala nelle Americhe, presso i Pueblo del Nuovo Messico, i Salish della Columbia britannica, ecc.

Le regioni eurasiatiche e sud-est asiatiche del palo-scala sono tipiche dell'abitazione a palafitta. Le figg. 90 e 91 rappresentano un segmento di palo-scala e un ingresso a piattaforma in una rimessa (dvor) di Kargogor'e, nella regione di Arcangelo.²²⁰ Nelle figg. 92 e 93 invece si possono osservare strutture curiosamente analoghe in una casa comunale dell'Annam, nei dintorni di Kontum.²²¹ È poco credibile che edifici così somiglianti possano sorgere a grandi distanze, senza remote relazioni storiche. Il palo-scala risale, probabilmente, alla scure litica. Nemmeno l'intervento della lama metallica, già presente nella palafitta di Ledro, bastò a facilitare il ricavo di assi e il taglio di testate di pali, per cui l'impiego della scure rimase per lunghi secoli quello dell'età litica. Si spiega così la costruzione di piattaforme a travicelli, anziché ad assi, sia nell'Annam che nella Russia settentrionale. Ma vi sono tra gli edifici confrontati affinità che nemmeno la tradizione di strumenti litici basta a spiegare. Su questo argomento dovremo ritornare. Qui possiamo accontentarci di constatare che per la tecnica della lavorazione del legno e per le abitazioni, gli Slavi appartengono a un « pattern » di cultura palafitticola che, nell'Europa centrale, sopravvive nella regione alpina.

Ad una fase più recente e non più originaria della cultura delle palafitte, ma ancora ab-

²²⁰ Makoveckij I. N., *Pamjatniki narodnogo zoddčestva russkogo Severa*, Moskva, 1955.

²²¹ Parmentier H., *op. cit.*, tav. XXI.



92

93

Fig. 92. Casa comunale di Babnar, presso Kontum, Annam (da Parmentier).

Fig. 93. Palo-scala della casa comunale di Babnar, Annam (da Parmentier).

bastanza antica, risale l'interdizione del ferro da ogni parte dell'abitazione. La mancanza di metallo è uno dei tratti caratteristici dell'abitazione degli Slavi orientali.²²² In Russia si cercava di evitare il ferro anche nella suppellettile domestica: « Suppellectilem tantum ligneam, eamque valde curtam possident, sine ullo propemodum ferramento ».²²³ Nemmeno nei palazzi dello zar si usavano paioli per cuocere le vivande, ma solo orci.²²⁴ Nell'abitazione dei Careliani del governatorato di Olonec « non c'è un chiodo e nulla che ricordi il metallo ».²²⁵ Anche i chiavistelli e i serramenti erano di legno nella casa lituana.²²⁶ La « chata » belorussa era senza chiodi.²²⁷ Fino a non molto tempo fa vi erano in Polonia località in cui « nella costruzione di edifici si usavano cavicchi di legno anziché chiodi ».²²⁸ Che si tratti di un divieto che riguarda espressamente l'abitazione è dimostrato dalla situazione del Polesie dove le case sono senza ferro, mentre se ne trova negli edifici ausiliari.²²⁹ Senza ferro è nei Carpazi l'abitazione degli Huculi²³⁰ e, in generale, degli Ucraini della Bucovina e della Subcar-

²²² Zelenin D., *Russ. ostslav. Volkskunde*, p. 264.

²²³ Reutenfels Ja., *De rebus Moschoviticis*, Patavii, 1680, p. 177.

²²⁴ Rhamm K., *op. cit.*, p. 94, nota.

²²⁵ Leskov N., *Otčet o poezdke k Oloneckim Korelam 1893 g.*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 26.

²²⁶ Mielke R., *Die ethnogr. Stellung*, ZfE, XLIV, 1912, p. 377.

²²⁷ « Bez gwoździ », Witanowski M. R., *Słownik geograficzny królestwa polskiego*, « Wisła », XIII, 1899, p. 55.

²²⁸ Bystroń Jan St., *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 231.

²²⁹ Nelle « Scheunen » o « stodoły », v. Kyrle G., *Siedlungs- und Volkskundliches aus dem wolbnyischen Polesie*, MaGW, XXXVIII-XXXIX, 1919, pp. 125-127.

²³⁰ Kaindl R. F., *Haus und Hof*, MaGW, XXVI, 1896, pp. 154, 160, 166.

pazia.²³¹ Altrettanto si dica della casa slovacca²³² e di quella degli Slavi meridionali.²³³ In Bosnia le bardelle dei tetti sono fissate con « chiodi di pino ».²³⁴ Di ferro mancano le abitazioni a Blockbau delle Alpi,²³⁵ divieto che appare propagarsi inspiegabilmente a occidente ben lontano dall'area slava, fin dove è giunta l'abitazione a Blockbau, cioè fino alla Foresta Nera, dove fino alla metà del secolo scorso non si usava ferro « nemmeno nei serrami ».²³⁶ Si tratta, probabilmente, dell'affioramento di sedimenti di substrato perché in età preistorica il Blockbau era in Germania provvisto di abbondanti ferramenta.²³⁷

Alla casa lignea sopraelevata sono interdetti i metalli anche presso i Kaceni in Birmania.²³⁸ In generale, non c'è un chiodo nelle case dell'Assam e della Birmania. Tutto è tenuto insieme da cavicchi, incastri e legature. Nel Laos « poutres, charpentes, chevrons, chambranles, portes, fenêtres, plancher et tuiles du toit sont sans clous, tous les joints et assemblages étant fait de rotin ».²³⁹ Il ferro è bandito dalle abitazioni della Malesia, di Sumatra e di Nias.²⁴⁰ Si tratta, secondo lo Schermann, di una caratteristica del « mitteleozanische Baukreis ».²⁴¹

È possibile che questa interdizione dei metalli dall'abitazione sia in relazione col culto dei Mani e con un'antica sepoltura domestica o con la conservazione domestica di resti umani.

È quasi sicuramente a un culto del genere che occorre attribuire la venerazione tributata dagli abitanti della casa sopraelevata a un particolare luogo dell'abitazione che presso gli Slavi, i Finni e i Moi del Tonchino è localizzato in un angolo dell'abitazione. Nell'Europa orientale questo angolo è il più lontano dal focolare e, presso gli Slavi, quello opposto diagonalmente alla stufa. È sopra una mensola triangolare fissata in quell'angolo che sono poste le icone, festonate da un tovagliolo che rappresenta l'oggetto più costante di tutto l'apparato poiché dove religioni diverse dall'ortodossa (uniata, luterana o islamica) interdicono le icone, il tovagliolo o asciugamano rimane da solo a segnare l'antico luogo del culto. È rivolti verso quel telo che si recitano le preghiere, e sotto di esso si pongono i morienti a rendere l'anima a Dio. L'esposizione del tovagliolo e l'uso di ricoprire con un tovagliolo il pane natalizio e nuziale fanno supporre che quel tovagliolo fosse in origine il medesimo col quale ancora nel secolo scorso in Macedonia, in Slovenia e in Grande-Russia nel governatorato di Vladimir si ripulivano e poi si avvolgevano le ossa dei dissepoliti. È possibile che quel tovagliolo fosse il ricettacolo in cui le si conservava in casa. In ogni caso è sicuro che la seconda sepoltura è stata praticata dagli Slavi, dai Finni e da molte nazioni del sud-est asiatico (malesi, tibeto-birmani, tai, ecc.) presso le quali si trova lo stesso telo con le stesse funzioni. La seconda sepoltura era anche costume nella preistoria dei palafitticoli alpini.²⁴²

²³¹ Romstorfer C. A., *Typen der landwirtschaftlichen Bauten im Herzogst. Bukowina*, MaGW, XXVII, 1897, p. 197; Simonenko I. F., *Byt naselenija Zakarpatskoj oblasti*, « Sovetn. », I, 1948, p. 79.

²³² Speranskij M., *Cešskaja etnografičeskaja vystavka*, p. 140; Deffontaines D., *op. cit.*, p. 25.

²³³ Boué A., *La Turquie d'Europe*, II, p. 262; Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, p. 231; Milosavljević G. M., *Srpski nar. običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 274.

²³⁴ « Borovim klinima », Pavković N. F., *op. cit.*, p. 74.

²³⁵ Bünker J. R., *Windische Fluren*, MaGW, XXXV, 1905, p. 15.

²³⁶ Baragiola A., *op. cit.*, p. 210.

²³⁷ « Reihen von Rundhölzern, die durch eiserne Nägel und Klammern verbunden waren. Vor den Türen Schlossbeschlage und eiserne Schlösser... Eisengitter vor einem Fenster », Behn F., *Haus*, in: Ebert, *Reallex.*, T. V, p. 197.

²³⁸ Gilhodes Ch., *La culture matérielle des Katchins, Birmanie*, « Anthropos », V, 1910, p. 629.

²³⁹ Reinach L., *Le Laos*, p. 162.

²⁴⁰ Foran W. R., *op. cit.*, p. 180; Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, pp. 574, 576.

²⁴¹ Schermann L., *Wohnhaustypen*, « Arch. f. Anthropol. », NF. XIV, 3, 1915, p. 206, nota 1.

²⁴² Ränk G., *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, FFC, 137, 1949; Gasparini E., *Studies in old Slavic Religion: Ubrus*, « History of Religions », II, 1, Chicago, 1962, pp. 112-139.

Vi sono altri aspetti culturali della casa in cui il complesso palafitticolo tibeto-birmano e indonesiano da un lato e finno-slavo e alpino dall'altro si corrispondono, come: la divisione della casa in una metà maschile e una metà femminile, gli auspici per la scelta del luogo di costruzione e l'accensione di un « fuoco nuovo » nella casa nuova, il concorso di tutto il villaggio alla sua erezione, la uniformità quasi assoluta non solo del materiale di costruzione, ma delle proporzioni, delle disposizioni dei vani e dell'inventario, l'impiego esclusivo della scure e il divieto della sega nei lavori di carpenteria, la presenza di botole e di pali inclinati anziché di scale per scendere nel piano terra, la sospensione di culle e vesti a stanghe pendenti dal soffitto, ecc.

La relazione della izba con la palafitta è stata da lungo tempo presentita e accolta a titolo di ipotesi.²⁴³ Recensendo un'opera di A. Charuzin sulla « Abitazione slava nella regione nord-occidentale », edita a Vil'na nel 1907, il Seržputovskij rimproverava all'autore di avere trascurato tutti i fabbricati belorussi su pali, « svironki », « kleti », « oděnki », « scěžary », ecc.²⁴⁴ V. I. Smirnov considerava la palafitta una forma essenziale dei fabbricati rustici di certi distretti di Kostroma (svajnye osnovanija), così i bagni, le verande e gli « ambary » o granai su piattaforma ai quali bisognava salire per scale talora di 20-25 scalini.²⁴⁵ Visitando le aie di contadini russi nelle regioni settentrionali, il Kohl aveva l'impressione di aggirarsi tra i fusti d'albero di un bosco o le colonne di un porticato.²⁴⁶ Interessanti costruzioni a palafitta si trovano sul Volga, tra la Mologa e la Šeksna. Abitazioni a palafitta (na svajnom) sono state scoperte dagli archeologi dell'Accademia delle Scienze a Makar'ev e a Verchnie Robotki, nella regione di Gor'kij. Nei pressi di Kostroma una tradizione locale che parla di case su colonne, fa pensare alle palafitte degli antichi Slavi, note dagli scavi di N. Milonov nel cremilino di Dmitrov.²⁴⁷

Gli etnografi segnalano costruzioni su pali, specialmente di fabbricati ausiliari, in Belorussia, nel Polesie, in Polonia, Slovenia, Bosnia e sparsamente in tutta la Slavia. Il Pietkiewicz ricorda che esistevano un tempo nel Polesie « piccole capanne » (male chatki) che venivano dette « chatki na kurynoj nožcy », capanne su zampe di gallina.²⁴⁸ È in una capanna di questo genere che vive Baba-jagà, la strega delle fiabe russe. Doveva trattarsi di piccoli edifici come quello illustrato alla fig. 94, minuscola « kuća » macedone di tipo « chata », costruita con un telaio di pali, paglia intrecciata e intonacata. Gli Ugrì e gli Uralici dedicavano agli spiriti piccoli granai di aspetto analogo, per lo più su alti pali, con piccola veranda e senza porta. Vi si penetrava a deporvi le offerte da una botola.²⁴⁹ Holmberg-Harva ne illustra degli esemplari dei Ceremissi, anche montati su un piede solo.²⁵⁰ I Micronesiani dell'isola di Palau dedicavano al culto e alle offerte granai su pali ancora più piccoli che potevano venire portati a spalla, come gabbie.²⁵¹

²⁴³ Zelenin D., *Russ. ostslav. Volkesk.*, p. 285; Haberlandt A., *Die volkstüml. Kultur Europas*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerk.*, III, p. 420; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 557-558; « Izba », in *Bolš. sovet. Encikl.*, 1^a edizione.

²⁴⁴ Seržputovskij, « Živst. », XVI, 2, 1907, p. 37.

²⁴⁵ Smirnov V. I., *Svajnye postrojki Miskovskoj volosti, Kostromskago uezda*, in: Bogdanovič V. V. i Tolstov S. P., *Kultura i byt naselenija central'nopromyšlennoj oblasti*, Moskva, 1929, pp. 91-92.

²⁴⁶ Kohl, *Reise im Inneren von Russland und Polen*, in: Schier B., *op. cit.*, p. 134.

²⁴⁷ Čižikov L. N., *Russkoe narodnoe žilišče Povolž'ja*, KSIE, XIX, 1953, p. 154.

²⁴⁸ Pietkiewicz Cz., *Polesie rzczyckie*, p. 222.

²⁴⁹ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, I, FFC, 41, 1921, p. 99.

²⁵⁰ Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1926.

²⁵¹ Tischner H., *op. cit.*, pp. 167, 213.

Persuasi che le case in muratura sono umide e nocive alla salute, i contadini slavi rifiutano di abbandonare le loro izbe e « chaty » di legno. Nel XVII secolo si cominciarono a costruire a Mosca abitazioni private in muratura, ma le pareti interne venivano rivestite di tronchi d'albero: « ...aedificant lateribus; cubicula nihilominus ex abiegnis truncis eorum comissuras mussantes compaginant, dicentes, inesse semper coemento noxiam bonae valetudinis malignitatem ». ²⁵² All'epoca del fiorentino Fagioli solo i muri perimetrali delle case di Varsavia erano di muro. L'interno era interamente di legno. ²⁵³ Un nobile polacco, dovendo recarsi a Roma e venendo a sapere che a Roma tutte le case erano in muratura, condusse con sé un carpentiere mazuro per farsi costruire una casa di tronchi d'albero sulle rive del Tevere. ²⁵⁴ Nel 1859 un proprietario di Jezewe Nowe (presso Tykocin) costruì un intero vil-



94

Fig. 94. Fattoria macedone (dall'album « Makedonija »).

laggero in muratura per preservarlo dagli incendi. Dopo l'espropriazione del 1864, in un paio d'anni tutte le case in muratura furono demolite e ricostruite con tronchi d'albero. ²⁵⁵

E tuttavia la presenza di questo tipo di abitazione nel nord-est dell'Europa non è naturale e non si spiega con ragioni climatiche perché una casa sopraelevata è sempre più fredda di una casa a livello del suolo. A Tavren'ga, nel distretto di Vel'sk, quasi tutti i contadini svernano in una « zimovka » (da « zima », inverno) a livello del suolo. ²⁵⁶ In Estonia il vestibolo del bagno, dove ci si spoglia, è talora alquanto affondato nel suolo per renderlo più caldo. ²⁵⁷ I granai su pali dell'Europa orientale e dell'Asia servono spesso di dimora estiva. ²⁵⁸ I Kamčadali trascorrono nella palafitta i mesi di estate. ²⁵⁹

Difficile è anche spiegare come, partendo dai granai su pali (poiché è su questi edifici che gli etnografi tengono l'occhio) impulsi locali, spontanei e del tutto indipendenti abbiano

²⁵² Augustini de Meyerbert et Horatii Gulielmi Calvucci iter ad Moscoviam, Anno MDCLXI scriptum, s.d. et l., p. 37.

²⁵³ Ciampi S., *Viaggio in Polonia nell'estate del 1830*; Firenze, 1831, p. 46.

²⁵⁴ Gloger Z., *Na fatach Bugu*, « Wisła », IV, 1890, p. 585.

²⁵⁵ Bystron Jan St., *Kultura ludowa*, Warszawa, 2, 1947, p. 42.

²⁵⁶ Pustikov A., *Tavren'ga, Vel'skago uezda*, « Zivst. », V, 1895, p. 360; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 285.

²⁵⁷ Šlygina N. V., *Estoniskoe krest'ianskoe žilišče*, p. 51.

²⁵⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 557-558.

²⁵⁹ Rittich A. F., *Die Ethnogr. Russlands*, p. 17.

condotto la izba ad assomigliare in così numerosi e importanti particolari alle abitazioni del sud-est asiatico. Non è ammissibile che si possa arrivare per vie diverse e indipendenti all'ornamento degli *šparogi* e al culto domestico dell'angolo sacro. Per quanto ignote ci siano le vie e le epoche della propagazione di questo tipo di edificio, l'ipotesi più probabile è ancora quella più arditamente e meno facilmente dimostrabile, cioè che le abitazioni sopraelevate del sud-est asiatico, dei Finni, degli Slavi e delle popolazioni alpine, anche preistoriche, risalgano a un medesimo complesso. Si può tutt'al più immaginare che gli elementi di questo complesso non si siano propagati insieme, ma per aggiunte e scelte successive, e non per contatto, ma per diffusione indiretta. Ma se questa supposizione dovesse sottintendere la negazione di centri stabili di diffusione, essa sarebbe più irrealistica di quella dell'emigrazione dei complessi. L'esistenza di tali centri e l'uniformità che si produce nelle aree della loro irradiazione sono fatti dimostrati dallo studio delle culture storiche.

Nessun etnologo oserebbe oggi affermare che una popolazione che abita su palafitte debba avere una costituzione matriarcale. Vi sono nell'Assam in Birmania, in Indocina e in Indonesia palafitticoli che, se non sono patriarcali nello stretto senso indoeuropeo del termine, regolano le nozze sulla patrilocità e calcolano la parentela sulla discendenza patrilineare. Resta tuttavia il fatto che nelle regioni sud-asiatiche e indo-melanesiane qui considerate il matriarcato si è affermato e preservato con particolare intensità e durata.

I paesi del bambù sono l'area classica della grande-casa per la grande-famiglia matriarcale. È interessante vedere come gli Slavi, provvisti di grande-famiglia, abbiano risolto il problema della grande-casa.

Le proporzioni della izba o Blockhaus sono determinate dalla normale lunghezza di un tronco d'albero nella parte mediana, dove il suo spessore è all'incirca uniforme per più metri. Un'izba di sei metri di lato è considerata grande. In generale il suo lato lungo non supera i 4-5 metri. Lo scarico delle acque dagli spioventi impedisce un suo ingrandimento con l'aggiunta di vani paralleli alla lunghezza del rettangolo. Più facile è prolungare l'abitazione nel senso lungo del rettangolo, costruendo nel fondo nuovi edifici sotto un medesimo tetto. Quando a Virjatin (Tambov) la izba di m. 6×6 o di m. 7×7 stenta a contenere le venti o trenta persone che compongono la famiglia, si costruiscono nuovi alloggi per i figli sposati prolungando il rettangolo della vecchia casa, ciò che dà luogo al sorgere di caratteristiche « case-lunghe ». ²⁶⁰ « Case-lunghe » del medesimo genere sono sorte per lo stesso motivo a Zakarovce, in Slovacchia. ²⁶¹ Le « case-lunghe » dei Kuči invece (*dugačke kuće*) non erano proprietà, come in Grande-Russia e in Slovacchia, di una singola grande-famiglia, ma di più parentele indipendenti (*porodice*), albergate sotto un medesimo tetto, in vani separati da pareti di assicelle o di pietre. Nel villaggio di Sjenice su 21 case, 7 erano « lunghe »; la metà delle case di Dijšti erano « lunghe » e sul Kogor 46 case avevano 57 focolari. ²⁶² Anche Haberlandt vide a Bioče, a nord di Podgorica, case « unite a bratstvo » nella linea di colmo. ²⁶³

Abitazioni lunghe dodici e più metri, in cui gli archeologi suppongono vivessero grandi-famiglie, sono state rinvenute sia in Polonia che in Russia. ²⁶⁴

²⁶⁰ « Dlinnye doma », Šmelev N. V., *Material'naja kultura sela Virjatina*, KSIE, XXI, 1954, pp. 4, 7.

²⁶¹ Krupjanskaja V., Gracjanskaja N., *Gornjackaja derevnja Zakarovce*, « Sovetn. », I, 1958, p. 192.

²⁶² Erdeljanović Jo., *Kuči plemu u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 198.

²⁶³ « In ihrer Firstlinie zu Bratstvos vereinigt », Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, « Ztschr. f. oesterr. Volksk. », XII, 23, 1917, p. 7.

²⁶⁴ A Zgnička, presso Chłpigozd (Kostrzewski Jo., *Kult. prapolska*, p. 122), a Staraja Ladoga (Ravdonikas V. I.,

Ma non è questo il modo abituale o più frequente col quale gli Slavi risolvono il problema dell'alloggio della grande-famiglia. Molto più diffusa è l'usanza di costruire nel cortile per le coppie dei nuovi sposi piccoli edifici del tutto separati, come le « chaty » o le « kleti » erette a tale scopo dai Belorussi,²⁶⁵ o le nuove izbe e « chaty » contigue a quella del padre degli Ucraini e dei Grandi-russi,²⁶⁶ o le « puni » o « pun'ki », piccole rimesse a fiscellaggio per i nuovi sposi nei governatorati di Voronež e di Tambov.²⁶⁷ La situazione più interessante è quella di figli sposati che continuano a vivere indivisi nella casa del padre dopo la di lui morte. Quando nuovi matrimoni costringono a ingrandire la dimora della grande-famiglia, sorgono nell'aia piccoli fabbricati che in Grande-Russia e Belorussia sono isolati, ma in Slo-

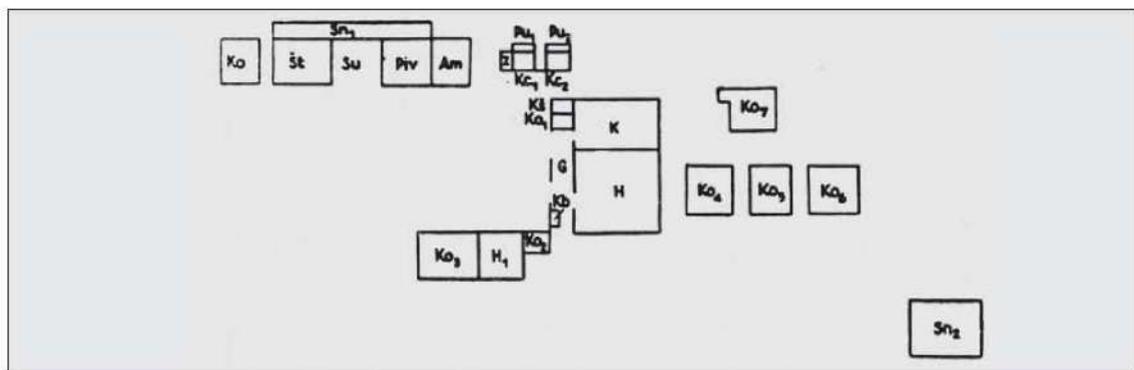


Fig. 95. « Kučari » in Dalmazia (da Gavazzi).

vacchia raggruppati l'uno accanto all'altro, come celle.²⁶⁸ Presso gli Slavi meridionali (Serbo-croati e Bulgari) questi edifici, sempre a un solo vano, senza focolare e senza finestre, sono talora sparsi senza ordine nell'aia, ma più spesso costruiti in lunghe file sotto un medesimo tetto (v. fig. 68) e dove sono numerosi, per lo più su due file.²⁶⁹ La fig. 95 (Ko¹-Ko⁷) presenta questi edifici isolati (komorice) della « zadruga » dei Veliki Lucijanići in Dalmazia, nel retroterra di Zara,²⁷⁰ la fig. 96 (a) sette celle per sposi, unite in fila della « zadruga » degli Osmanaj, nella Metohija,²⁷¹ e la fig. 97 (c) diciassette celle su due file di un'altra « zadruga » della Metohija.²⁷² Di celle del genere ve n'erano anticamente in Bulgaria a decine.²⁷³

Staraja Ladoga, pp. 10-11, 32-33; Bibikov Ja. V., *Klassifikacija keramiki drevnogo sloja Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XV, 1951, p. 233), a Pskov (Tarakanova G. A., *O proischoždenii i vremeni vzniknovenija Pskova*, KSIMK, XXXV, 1950, p. 27).

²⁶⁵ Dvornar-Zapol'skij M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii*, « Živst. », XV, 1906, p. 75.

²⁶⁶ Čubinskij P. P., *Očerki narodnych juridičeskih obyčajev i ponjatij Malorossij*, ZGO OE, II, 1869, p. 684; Pokrovskij F., *Semejnye razdely v Čuchlonskom uезде*, « Živst. », XIII, 1903, p. 18.

²⁶⁷ Putincev A., *O govore v mestnosti Čvorostan', Voronežskoj gubernii*, « Živst. », XV, 1906, p. 121; Gotovaja Dar'ja, *Derevnja Verjatkina, svatan'e*, « Živst. », XIV, 1905, p. 109.

²⁶⁸ « Komori », camere, v. Gracianskaja N. N., *Žilišče*, p. 199.

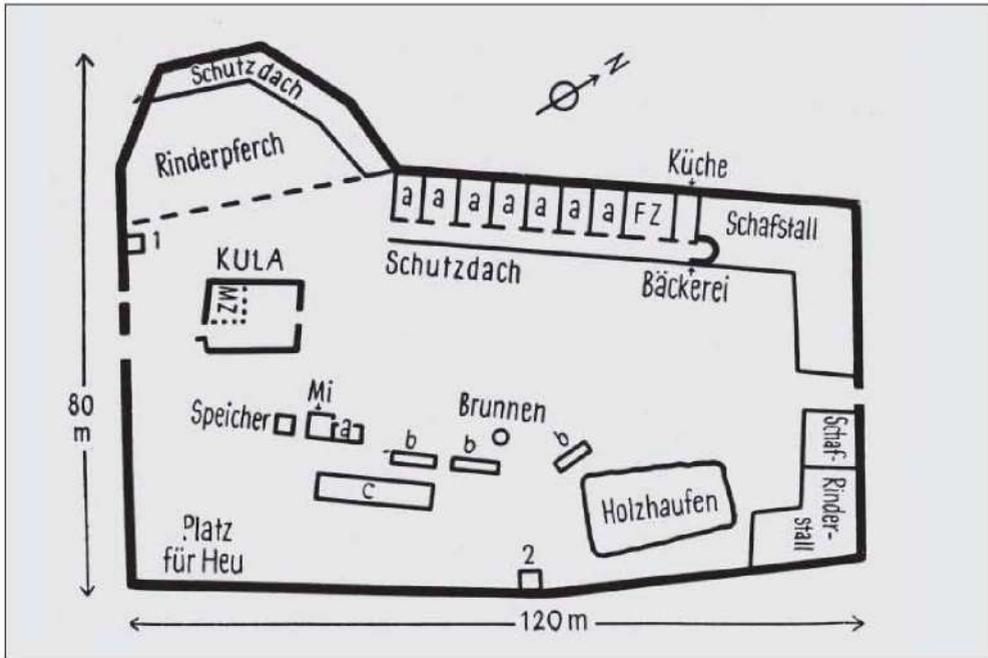
²⁶⁹ Murko M., *MaGW*, XXXVI, 1906, pp. 30-32.

²⁷⁰ Jurmić Vil., in: Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadruge*, I, Zagreb, 1960, p. 17.

²⁷¹ Barjaktarović M. R., *Die Sippenbaugemeinschaft Osmanaj im Dorje Djurakovac*, ZFE, LXXXV, 2, 1962, p. 221.

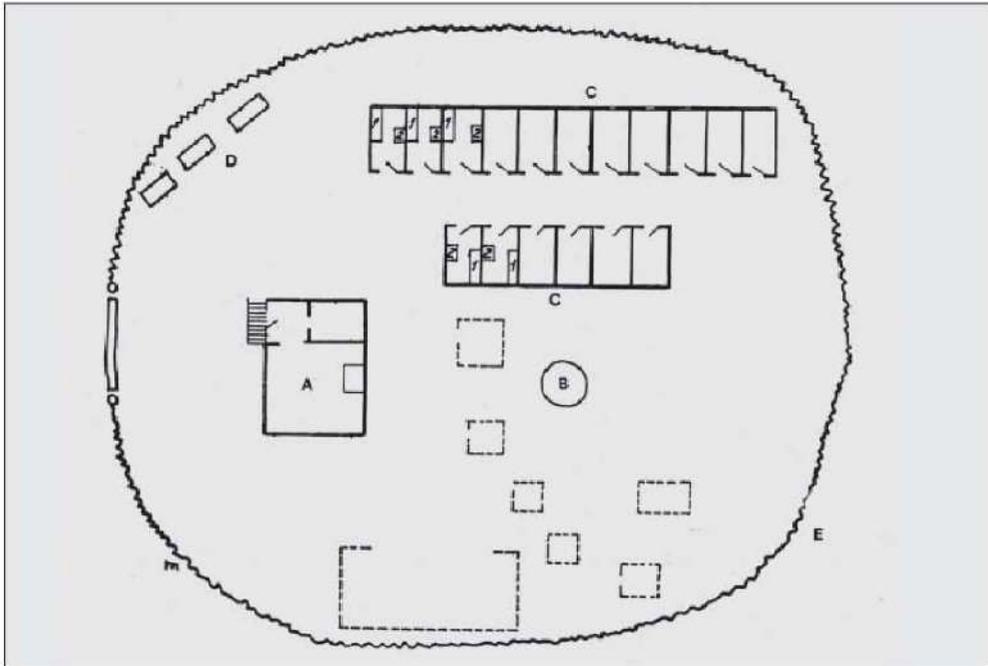
²⁷² Lutovac M., *La Metohija*, Paris, 1935.

²⁷³ Kosven O., *Semejnaja obščina*, « Sovetn. », 3, 1948, p. 17. V. inoltre sul medesimo argomento: Erdeljano- vić Jo., *Donje Dragačevo*, SeZb, IV, 1902, pp. 61-62, 104; Petrić Švob i Franko, *Zadruga Domladovac*, ZbNž, XXVII,



96

Fig. 96. « Kučari » nella Metohija (da Barjaktarović).



97

Fig. 97. « Kučari » nella Metohija (da Lutovac): A. casa d'abitazione; B. cucina; C. celle degli sposi (1. letto; 2. telaio); D. granai; E. recinzione.

In serbo-croato alla singola cella degli sposi si danno nomi disparati (vajat, zgrada, staja, iżina, komorica, ecc.). Si adotta qui quello di « kućar » usato a Otok in Slavonia. Esiste anche il nome slavo-comune di « klijet ». ²⁷⁴ « È un modo di abitare – rileva lo Haberlandt – che non ha nulla a che vedere con quello del territorio tedesco », ²⁷⁵ e nulla a che vedere, si può aggiungere, col modo di abitare di nessun'altra nazione dell'Occidente.

A differenza delle celle degli sposi delle « long-houses » del sud-est asiatico, dei Mari del Sud, dell'America settentrionale del nord-ovest e del Mato Grosso, quelle degli Slavi orientali e meridionali sono tutte, senza eccezione, prive di focolare. Le vivande sono preparate nella cucina comune e consumate in una mensa comune nella casa centrale, nel « srednji k't », come si dice nella Djevdjelija. ²⁷⁶ È il costume che « la Pskovskaja sudnaja Gramota » definisce come « vivere su un medesimo pane ». ²⁷⁷ Trovando nel sottosuolo di Staraja Ladoga le fondazioni di una grande-casa di metri 12 × 9, con un grande unico focolare centrale, il Ravdonikas dedusse che nell'abitazione doveva alloggiare una grande-famiglia patriarcale. Data l'età abbastanza tarda a cui risalirebbe questo edificio, la deduzione del Ravdonikas potrebbe anche essere valida se ci si accorda sul significato particolare che può avere il concetto di grande-famiglia patriarcale nella cultura degli Slavi. Ma l'indizio del focolare unico è molte volte labile. Vi sono in India meridionale grandi-famiglie con celle degli sposi a mensa comune che sono patriarcali ²⁷⁸ e altre che, pur avendo focolari particolari per ogni cella, non li usano, cuociono i cibi in un focolare comune e sono matriarcali. ²⁷⁹ Altrove, per esempio nella Guiana Britannica, ogni coppia ha nella casa un proprio focolare, ma nelle feste la mensa è comune, ²⁸⁰ oppure esistono focolari doppi, uno per ogni due famiglie, ²⁸¹ oppure ancora focolari maschili separati da quelli femminili. ²⁸² Si noti che gli Slavi hanno cucina comune, ma non mensa comune in senso stretto perché anche nelle grandi-famiglie dove gli sposi abitano in celle separate, gli uomini adulti mangiano separatamente dalle donne e dai bambini. ²⁸³ Del resto, più focolari nella me-

1929, p. 94; Poljodjelac Š. v., *Manji primosi iz Gradišta*, ZbNž, V, 1900, p. 303; Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 37; Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 126; Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nabiji*, SeZb, XXVII, 1949, p. 90; Gavazzi M., *Der Aufbau der kroatischen Volkskultur*, « Baessler-Archiv », XX, 1937, p. 170 e fig. 17.

²⁷⁴ Murko M., *op. loc. cit.*

²⁷⁵ « Nebenhäuser für jüngere Ehepaare der Grossfamilie, die mit der Wohnweise der deutschen Gebiete nicht das geringste zu tun hat », Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, p. 25.

²⁷⁶ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj Kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 288.

²⁷⁷ « Na odnom chlebe », Matveev P. M., *Čto sdelano u nas po obyčnomu pravu*, ZGO OE, I, 1867, p. 647. V. l'antico indiano « ékapákëna vasalám », che cuociono insieme, e il gr. ἄροστοι, compagni del paniere del pane (Schradler O., *Realex.*, 2^a, I, p. 289). La regola della mensa comune è anche dei Lituani (Gozina G. I., *op. cit.*, p. 122), dei Ceremisi (Smirnov I. N., *Ceremisy, Kazan'*, 1889, p. 140), dei Votjaki (Heikel-Charuzin, *op. cit.*, p. 91), degli Oseti, dei Georgiani, degli Abchazi e dei Ceceni, tutti con grande-famiglia e celle separate per gli sposi (Abazadze N. L., *Semejnaja obščina u Gruzin*, EO, III, 1889, p. 15; Byhan A., *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936, pp. 48-49, 142-143, 181, 205).

²⁷⁸ Mandelbaum D. G., *The Family in India*, « Southwestern Journ. of Anthropology », IV, 2, 1948, p. 123.

²⁷⁹ D'Souza V. S., *Social Organisation and Marriages Customs of the Molabs on the South-west Coast of India*, « Anthropos », LIV, 1959, pp. 193-194.

²⁸⁰ Kirchoff P., *Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas*, ZfE, LXIII, 1931, pp. 105-106.

²⁸¹ Schmidt W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, p. 124.

²⁸² Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, pp. 108-109; Nevermann W., *Völkerkundliches von Aoba*, « Ethnologica », NF, Bd. 2, Köln, 1960, p. 193.

²⁸³ Nimac Fr., *Zadruga Duvnja-Pilipčević*, in Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadruge*, Zagreb, 1960, p. 7; Janjić St., *Zadruga Vida Mikića*, *ibid.*, p. 34.

desima casa, fino a sei o sette, si accendono in Croazia quando una « zadruga » si separa nei suoi diversi rami,²⁸⁴ situazione che può durare a lungo se in Slovacchia si possono vedere ancora oggi vecchie case fornite di più focolari ad ognuno dei quali cuoceva la moglie di uno dei fratelli divisi.²⁸⁵ La molteplicità dei focolari è dunque in relazione col regime particolare di proprietà, comunitario o frazionato, delle terre e dei raccolti. Abbiamo visto come avvenga che proprio da questo diverso regime possa accadere che le « case-lunghe » di Virjatin in Russia appartengano a una sola grande-famiglia, e quelle dei Kući in Montenegro con fuochi separati a più parentele di un clan. Le « case-lunghe » con più focolari dei Mari del Sud sono appunto dimore di clan e non di famiglia. Ma certe volte è davvero difficile distinguere la grande-famiglia dal clan,²⁸⁶ come quando, per esempio, una grande-famiglia abita e vive non solo in case separate, ma in tre o quattro diverse località.²⁸⁷ Se le grandi-case a focolare unico di Staraja Ladoga, di Pskov e di Zgniłka erano la dimora di grandi-famiglie patriarcali, ci si deve domandare come poteva una tale famiglia albergare invece in izbe di m. 3,7 × 3,9 (nella stessa Staraja Ladoga) o di m. 4,2 × 3,8 a Danzica,²⁸⁸ o addirittura di m. 3 × 3.²⁸⁹ Si tratta di vere izbe in miniatura, isolate tra loro e fornite di proprio focolare. Le celle degli sposi serbo-croati non sono più grandi. Non si può escludere che queste antiche e minuscole izbe non fossero dimore particolari di coppie coniugali di grandi-famiglie e che le « dlinye doma » della Russia e le « dugačke kuće » del Montenegro non siano che l'eredità di strutture a grandi-famiglie con focolari separati.

La « obwachira » degli Irochesi, definita come una « extended maternal family », abita una sola « lunga-casa » a vani separati per ogni coppia di sposi che dispone di un proprio focolare e consuma i prodotti dei propri campi e del proprio orto. A ogni famiglia singola spetta in proprietà il raccolto dei campi assegnati in coltivazione. I lavori campestri sono eseguiti in comune da tutte le donne e i campi stessi sono tacitamente considerati proprietà indivisa di tutte le donne del clan. Ma la donna può coltivare per suo conto un orto fuori della terra della « obwachira » e su questo avere diritto di proprietà personale e ereditaria che decadrà quando il terreno non sarà più coltivato.²⁹⁰ Anche nel Mato Grosso ogni coppia di sposi che vive in un alloggio separato dalla grande-casa dispone di un proprio campo.²⁹¹ Nella famiglia comunitaria slava la direzione maschile non tollera questa gestione

²⁸⁴ Murko M., *op. cit.*, MaGW, XXXVI, 1906, p. 95.

²⁸⁵ Gracianskaja N. N., *Žilišće*, p. 211.

²⁸⁶ In « case-lunghe » con vani per le famiglie singole vivono i Deori-Tschtiyn dell'Assam, in parte i Kunnonny delle sorgenti dell'Irawaddi, i Kari Boué della Birmania e una serie di stirpi della Birmania meridionale, gli Yao Lauseni del Laos. La medesima struttura ricorre in Indonesia, in Sumatra centrale, Celebes meridionale, qua e là nelle isole della Sonda, in Mentawai e soprattutto nel Borneo (Heine-Geldern R., *Südostasien*; Buschan G., *Illustr. Völkerk.*, II, 1923, pp. 825-826; Reinach E. P., *Le Laos*, p. 228). L'area di diffusione delle « Mehrfamilienhäuser » è cartografata da G. Buschan in II, p. 61, carta 36. Vedi inoltre in proposito: Montandon G., *Traité*, pp. 35-38, 87 e del medesimo « Cicli culturali » in *Encicl. italiana*; Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft*, II, Berlin, 1932, p. 98; Schmidt W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, pp. 19-21, Löffler L. G., *Indochina*, in: Tischner H., *Völkerkunde*, Frank. a.M., 1959, pp. 58-59.

²⁸⁷ Gavazzi M., *Das Los der Grossfamilie auf dem Balkan*, « Südsteuropa-Schriften », Bd. 6, 1964, pp. 74-75.

²⁸⁸ Jażdżewski K. i Chmielewski W., *Gdańsk wczesnośredniowieczny*, « Studia wczesnośr. », I, 1957, p. 49.

²⁸⁹ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 125.

²⁹⁰ Schlesier K. H., *Eigentumsrechte der Irokesen*, « Anthropos », LVI, 1961, pp. 160-161; Freilich Morris, *Cultural Persistence among the modern Iroquois*, « Anthropos », LIII, 1958, p. 475; Wissler C., *The American Indian, an Introduction to the Anthropology of the New World*, N. York, 1950, p. 110; Haeckel Jo., *Zum Problem des Mutterrechtes*, « Paideuma », V, 1954, pp. 487-490, 495.

²⁹¹ Kirchoff P., *op. loc. cit.*

e coltivazione separata e femminile delle terre, ma permette, come la « obwachira » degli Irochesi, la coltivazione personale di un orto domestico.

Se mettiamo piede in un « kućar » o cella degli sposi della Metohija o della Slavonia, notiamo che due ne sono i mobili principali: il letto coniugale e il telaio (Lutovac e Lovretić). Il telaio appartiene alla sposa e in certe zadrughe fa parte del suo corredo.²⁹² Secondo il Lovretić, nel kućar la sposa conserva anche i filati di lino e di lana per tessere.²⁹³ Nella zadruga dei Maršići-Pejagići questa lana proviene da pecore di proprietà della sposa stessa.²⁹⁴ A Otok la sposa conserva nel kućar anche frutta secca, probabilmente risultato delle sue fatiche di raccoglitrice. Il fatto che questa frutta è conservata nella cella significa che appartiene in proprio alla sposa e viene consumata da lei e dai suoi figli nella cella stessa. Nel kućar vi è anche un mortaio e della farina (Lovretić). La sposa della zadruga Duvja-Pilipčević allevava in proprio dei polli e teneva nel « trem » del kućar arnie di sua proprietà (Nimac). Vi sono dunque nel kućar viveri che non appartengono alla zadruga e dispositivi per prepararli. Bisogna supporre che per una parte almeno dell'alimentazione la famiglia ristretta che abitava nel kućar non dipendesse interamente dalla zadruga, per quanto limitata fosse questa parte.

Nella zadruga dei Maršići-Pejagići il lino che la sposa tesseva nel telaio del suo kućar proveniva da campi che facevano parte della sua « osebina » (cosa propria) e che erano di sua personale proprietà. È interessante che dei proventi di questa tessitura e, in generale, delle terre della « osebina » profittassero solo le figlie della sposa, e non i figli (Janjić). Nella zadruga dei Veliki Lucijnići è coi proventi delle « osebujne zemlje » che la sposa provvedeva all'abbigliamento dei figli e alle spese della loro educazione scolastica.²⁹⁵ In quella dei Maršići-Pejagići una sposa disponeva in proprio di una dote di terra di quattro pertiche e di tre pecore; un'altra sposa della medesima zadruga di dieci pertiche e di cinque pecore (Janjić). Nella zadruga degli Osmanaj nella Metohija il bestiame della sposa, acquistato col denaro ricevuto in dono alle nozze, non poteva essere allevato insieme a quello della zadruga, ma fuori. La sposa lo affidava di solito a un fratello o a un parente. Inoltre da circa dieci anni la famiglia ristretta che vive nel kućar coltivava « durante il tempo libero » tabacco. Il terreno di queste piantagioni non può venire arato dal bestiame della zadruga. Gli sposi del kućar devono provvedervi « con mezzi propri », ma il reddito del raccolto appartiene a loro a titolo personale.²⁹⁶

Nel kućar si allevano i bambini. Se vi è una ragazza, tocca a lei tenerlo in ordine. È nel kućar che la « divojka divuje » (Lovretić), cioè che « la ragazza fa la ragazza », impara a tessere, canta e amoreggia. Non risulta che l'uomo conservi nel kućar attrezzi da lavoro o armi. Il kućar è femminile. Lo è al punto che presso i Kabardini del Caucaso, nell'analoga cella degli sposi (detta « lagune »), di giorno devono trovarsi solo donne. Gli uomini non possono mettervi piede che di sera.²⁹⁷ La cella degli sposi dei Votjaki (detta « kenos ») è soprattutto femminile. Nel « kenos » la donna dorme, si veste, lavora e tiene tutti i suoi averi.²⁹⁸

²⁹² Nimac Fr., *Zadruga Duvnja-Pilipčević*, in: Gavazzi M., *Seljačke obiteljske zadrughe*, Zagreb, 1960, p. 6.

²⁹³ Lovretić J., *ZbNž*, II, 1897, p. 126.

²⁹⁴ Janjić St., *Zadruga Ive Maršića-Pejagića*, Selj. obitelj. zadrughe, c.s. p. 29.

²⁹⁵ Jurmić Vje., *Zadruga Veliki Lucijanići*, Selj. obitelj. zadrughe, c.s. p. 20.

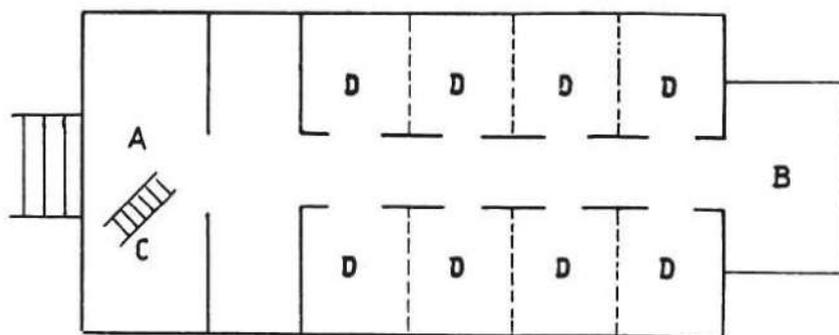
²⁹⁶ Barjaktarović M. R., *Die Sippenhausgemeinschaft Osmanaj im Dorfe Djurakovac*, ZfE, LXXXV, 2, 1962,

p. 225.

²⁹⁷ Studeneckaja E. N., *O bolšoj sem'e u Kabardincev v XIX v.*, « Sovetn. », 2, 1950, pp. 177-190.

²⁹⁸ Heikel-Charuzin, *op. cit.*

Nella piantina del Barjaktarović dei fabbricati della zadruga degli Osmanaj si devono rilevare le singole disposizioni per la separazione dei sessi con locali separati di riunione per gli uomini e per le donne (fig. 96, MZ, FZ) e latrine separate per i due sessi (ibid. nn. 1 e 2). La mensa è, del resto, separata in tutte le grandi-famiglie di questo tipo. È un tratto caratteristico che in Oceania può arrivare fino a una separazione dei focolari, dei recipienti, delle vivande,²⁹⁹ dei bancoletti,³⁰⁰ ecc.



PALAFITTA A MENTAWEI

A-Veranda degli uomini C- Ingresso dal sottosuolo
B-Veranda delle donne D-Cella degli sposi

98

Fig. 98. Celle degli sposi in un'abitazione nell'isola di Mentawai (da van Nguen).

La piantina alla fig. 98 di una palafitta nell'isola di Mentawai, disegnata dal van Nguen, può indicare quanto le strutture e le costumanze dell'abitazione della Serbo-croazia siano vicine a quelle dell'Indonesia. In Mentawai la grande-casa di bambù può albergare le otto coppie degli sposi in otto celle separate, anziché costruirle nell'aia come si è costretti a fare nella fig. 97 del Lutovac. Sia in Mentawai che nella Metohija le celle sono disposte in due file parallele. In Mentawai un ampio vestibolo, che si prolunga per tutta la lunghezza dell'edificio, divide i vani di abitazione dall'ingresso. Ma le due verande A e B sono separate: una

²⁹⁹ Tahiti, Nukahiva, isole Marchesi, v. Den Steinen D., *Das Ständewesen der Polynesier in seiner wirtschaftlichen Bedeutung*, ZfvWR, XLII, 1927, pp. 163-164.

³⁰⁰ In Halmahera, Van Nguen H., *op. cit.*, p. 110. Si tratta della nota divisione della casa in due metà, maschile e femminile, nota a tutta l'Eurasia, ai Finni e agli Slavi orientali, con propaggini nei Balcani (porta per gli uomini e porta delle donne a nord-ovest di Gusinje, v. Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, p. 25) e nelle Alpi (« Weiberleit » e « Männerleit », Schulenburg W. v., *Ein Bauernhaus in Berchtesgadener Ländchen*, MaGW, XXVI, 1896, p. 67). Dove l'agricoltura è interamente femminile (isole di Tonga, di Samoa, Irochesi, ecc.) non esiste separazione di mensa per sessi. La partizione della casa in due metà è caratteristica dell'abitazione austronesiana (Tischner, *op. cit.*, pp. 148, 162). La si ritrova, oltre che nell'Insulindia, nel Tonchino (Huyen van Nguen, pp. 20, 39, 60, ecc.) e nel Tibet (Haberlandt A., *Die Bevölkerung Tibets*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerk.*, II, p. 432). Secondo il Montandon tale divisione appartiene al ciclo « sinoide » e si estende ai Manciu, ai Mongoli, ai Tungusi, ai Turchi (Teleuty, Jakuti, Telengiti e Togoli), ai Jukagiri, ai Giljaki, e nel sud agli Yao (detti Man del Tonchino), ai Lati, ai Birmani, ai Santal del Bengala e ai Semang. Nell'antica Cina i sessi lavoravano e andavano separati per la strada, anche mogli e mariti e madri e figli (Vannicelli L., *Alcune manifestazioni arcaiche dell'alta civiltà cinese, Atti del IV Congresso intern. di scienze antropol. e etnolog.*, « Ethnologica », II, Wien, 1955, pp. 199-202). Per l'antichità del costume in Siberia e in Europa orientale, v. Gerasimov M. M., *Paleoliticheskaia stojanka Mal'ta*, « Sovarch. », 1958, 3, p. 41; Gorjunova E. I., *op. cit.*, p. 10; Tret'jakov P. N., *K istorii plemen Verchnego Povolž'ja*, pp. 55-56.

per gli uomini e una per le donne, come i locali MZ e FZ nella zadruga degli Osmanaj alla fig. 96.

A differenza della donna irochese, quella slava ha perduto la proprietà dei raccolti e si trova a dipendere per l'alimentazione della sua famiglia particolare dai magazzini di grano della grande-famiglia, controllati dagli uomini.³⁰¹ Ma la donna slava è tuttavia riuscita a conservare la proprietà dei frutti della raccolta, delle terre, del bestiame della dote e dell'orto domestico. La difesa di questi beni le ha permesso di salvare anche la cella particolare nella quale un tempo viveva e riceveva il marito. La mancanza di un focolare in questa cella è un grave indizio di menomazione e di repressione dell'antico matriarcato, ma non ancora della sua scomparsa e dell'instaurazione di patriarcato. Ne è prova l'enorme durata di queste celle presso gli Slavi meridionali e orientali. Le consuetudini che ne regolano l'uso erano ancora in vigore nel secolo scorso.

³⁰¹ Il grano in chicchi è sorvegliato dal padrone di casa. La padrona dispone della farina, ma non può macinare all'insaputa del capo-famiglia (Čubinskij P. P., *Očerki nar. jurid. obyčaeu*, ZGO OE, II, 1869, p. 684).

Capitolo undicesimo

LA RUOTA

Un indovinello belorusso, ucraino, polacco e sloveno domanda: « Che cosa cresce senza radici? ». E la risposta suona: « La pietra cresce senza radici ». ¹ In Polonia, presso Gródek (distr. di Kamenec), si crede che, se uno scongiuro non le avesse fermate, le pietre avrebbero continuato a crescere fino alle nubi, ² in Russia le pietre hanno continuato a crescere fino alla nascita di Cristo, ³ in Polonia Cristo inciampò in una pietra e da quel giorno le pietre hanno cessato di crescere. ⁴ Che le pietre crescano è una credenza anche dell'Ucraina. ⁵ In Bosnia le pietre sono le ossa della terra, e crescono come le ossa umane. ⁶

La Slavia non è la sola a credere alla crescita delle pietre. Condividono questa credenza l'India, ⁷ l'Annam dove tale credenza pare collegata col megalitismo, ⁸ l'Africa, ⁹ e in generale l'Austronesia dove la pietra che aumenta è la luna crescente nel cielo. ¹⁰

Sembra che agli occhi dei coltivatori neolitici tutto ciò che esisteva in terra e in cielo appartenesse al regno vegetale. Per il suo aspetto e la sua pesantezza, il metallo deve essere loro apparso estraneo alla natura. Era inalterabile, inerte e privo di anima, una sostanza profana e irreligiosa che andava bandita dalla suppellettile sacra perché gli antenati non la conoscevano e agli Dei non riusciva gradita. ¹¹

¹ Sejn P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 317; Kolberg O., *Pokucie*, II, Kraków, 1883, p. 73; stesso, *Pokucie*, III, 1888, p. 19; Caraman P., *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, PAU, Prace, XIV, 1933, p. 216; Hrovatin R., *O slovenskem ljudskem plesu*, « Slovenski Etnograf », III-IV, 1951, p. 282.

² Stecki Jan, *Poglądy ludu na przyrodę*, « Wiśła », X, 1896, p. 135.

³ Maljavkin G., in: EO, I, VIII, 1891, p. 50.

⁴ Bystroń Jan, *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 95.

⁵ Dikarev M. A., *O carskich zagadkach*, EO, XXXI, 4, 1896, p. 10.

⁶ Pečo Lju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXXII, 1925, p. 375.

⁷ Ploss. H. und Bartels M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, p. 448.

⁸ Cadière L., *Philosophie populaire annamite*, « Anthropos », II, 1907, p. 959.

⁹ Ruanda, v. Arnoux A., *Le culte de la Société secrète des Imandwa au Ruanda*, « Anthropos », VII, 1912, p. 207.

¹⁰ Schmidt W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse », LIII, 1910, p. 25.

¹¹ Così i Ceremisi e i Mordvini (Smirnov I., *Contributions à l'ethnographie préhistorique de la Russie centrale et du nord-est*, « Congrès intern. d'anthr. et d'archéologie préhistorique », 11^e Session, Moscou, I, 1892, pp. 101-103). È un pregiudizio dal quale non andarono esenti popoli dell'antichità, ben più illustri degli Slavi e dei Finni. Nel suo « Golden Bough » il Frazer porta esempi classici di interdizione dei metalli da riti e edifici religiosi degli Israeliti e degli antichi Romani. I Germani condividono questa prevenzione ma, come altri popoli cultori di metallurgia, la superarono asserendo che, come le pietre, così anche il ferro cresceva nelle viscere delle montagne (Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, p. 337), venerando come magiche o divine lance e spade e tributando culti a divinità in parte celesti e in parte ctoniche che presiedevano alla lavorazione dei metalli.

In Europa orientale il ferro interviene in età relativamente tarda e in un momento in cui Balto-slavi e Finni rivolgevano il loro animo soprattutto al culto dei Mani. È in primo luogo dalle salme che occorre allontanare accuratamente ogni traccia di metallo. In alcune località del lago di Onega si toglievano ai morti le fibbie degli stivali, in Polonia i bottoni, i chiodi delle scarpe e perfino le medaglie benedette perché ferro e metallo « non marciscono ». ¹² I Kaceni in Birmania hanno la medesima cura di levare gli oggetti metallici dalle salme. ¹³ I bantu Baronga (che usano ancora ai nostri giorni seppellire i morti a nicchia, cioè in una cella scavata in un lato della fossa) spiegavano al missionario Henri Junod che bottoni e altri oggetti di ferro non si decompongono insieme col corpo umano e non sono in grado di seguirlo nel suo processo di trasformazione. « Il ferro pesa e peserebbe sul morto ». ¹⁴ L'anima liberata dal corpo, non potrebbe levarsi. In Celebes orientale e centrale le tombe non contengono oggetti metallici, né armi né anelli, altrimenti l'anima del defunto non troverebbe pace. ¹⁵ Il corredo tombale degli Ostjaki non è mai di oggetti di ferro perché i morti non potrebbero usarli. L'acciarino è un'imitazione di legno. ¹⁶ In certe località della Polonia la precauzione di non seppellire ferro coi morti è rigorosa per le tombe dei celibi. ¹⁷ La bara, sia monoxila che di assi, deve essere senza chiodi sia nel governatorato di Vilna che nel Prigorje croato. ¹⁸ Il Götze scavò decine di tombe protopolacche nella foresta di Białowiez trovando tracce di bare, ma mai un solo chiodo. ¹⁹

Non solo ciò che è a contatto dei morti, ma anche quello che ha attinenza con loro deve essere privo di metallo: gli antichi Prussiani non usavano coltelli nei banchetti funebri. ²⁰

Il più antico veicolo artico è la slitta, certamente, in origine, senza metallo ²¹ e fu la slitta che rimase per millenni il veicolo usato, anche d'estate, per il trasporto delle salme sia dai Finni che dagli Slavi. Russi, Ucraini e Serbo-croati hanno usato qua e là la slitta funebre estiva fino ai nostri giorni. ²² Questo uso era riservato ai defunti in modo così esclusivo che quando in Russia si conduceva non un morto, ma un vecchio o un malato inguaribile a morire in qualche luogo deserto, lo si trasportava in una treggia di rami d'albero, non con la slitta. ²³

¹² Kulikovskij G. I., *Pochoronnyje obrjady Obonežskago kraja*, EO, I, IV, 1890, p. 52; Seweryn T., *Ikonografia etnograficzna*, « Lud », XXXIX, 1952, p. 303.

¹³ Gilhodes Ch., *Mythologie et religion des Katchins*, Birmanie, « Anthropos », IV, 1909, p. 432.

¹⁴ Junod H., *Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle*, « Anthropos », V, 1910, p. 961.

¹⁵ Mayer A. B. u. Richter O., *Celebes*, I, 1893-1896, Anhang, Dresden, 1903, cit. da Bouchal, in: *MaGW*, XX XIV, 1904, p. 321.

¹⁶ Karjalainen K. F., *op. cit.*, FFC, 41, pp. 100, 149.

¹⁷ Gajkova O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VII, 1948-1949, p. 63.

¹⁸ Szukiewicz W., *Wierzenia i praktyki ludowe zebrane w gubernji wileńskiej*, « Wiśta », XVII, 1903, p. 444; Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XIII, 1908, p. 72. Senza ferro devono essere anche le bare dei Lolo nella Cina meridionale (Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 183).

¹⁹ Goetze A., *Archäologische Untersuchungen im Urwalde Bialowies*, « Bayer. Ak. d. Wiss. Abh. d. math.-natur. Abteilung », 11-14, 1929, p. 542.

²⁰ « Nec utuntur cultris », *Epistola Jo. Meleti ad Georgium Sabinum de Religione et sacrificiis veterum Borussiae, Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, p. 186.

²¹ Sulla slitta, la sua età e le sue forme v. Sirellus U. T., *Zur Geschichte der prähistorischen Schlitten*, « Schmidt-Festschrift », Wien, 1928, p. 949 ss. e Montandon G., « Slitta », in *Encicl. Italiana*.

²² Zavojsko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčaj Velikorossov Vladimirskoj gubernii*, EO, 3-4, CIII-CIV, 1914, pp. 103-104; Kulikovskij G. I., *op. loc. cit.*; Bogatyrev P., *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929; Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, pp. 90-91 con rinvii bibliografici ai primi studi sull'argomento dell'Anučin. Per l'antichità dell'usanza v. Sreznevskij, *Materialy*, III, p. 258. Per la slitta funebre estiva presso i Serbo-croati v. Gavazzi M., *Saonice kod pogreba*, « Lud słowiański », I, 1929-1930, pp. 88-92.

²³ Zelenin D., *Russ. ostsl. Volksk.*, p. 330.

Slitta funebre usavano i Komi-Permiani che la lasciavano coi pattini capovolti sulla tomba,²⁴ come costumano fare gli Jakuti, i Russi della regione dell'Onega e i Serbi con le culle sulle tombe dei bambini.²⁵ Presso i Korjaki della Siberia orientale doveva essere nuova e i Čukči la demolivano dopo l'uso.²⁶ I Kargincy, i Ceremissi e i Russi la abbandonavano sulla via del ritorno o la lasciavano inadoperata per un mese o due.²⁷

Che l'impiego funebre della slitta rispecchi una situazione più antica in cui il carro non era ancora conosciuto o generalizzato, è l'ipotesi semplice e attendibile avanzata dal Niederle e dal Mansikka.²⁸ L'uso della slitta estiva era qua e là corrente in Russia e Belorussia anche per il trasporto profano di cose e persone. In certe regioni dell'interno della Russia si ignorava il carro. Calessi e carrozze cominciarono a comparire come cosa forestiera appena nel XVIII secolo e fino a quell'epoca i prelati viaggiavano in slitta, anche d'estate, col cocchiere a cavallo dell'animale del traino.²⁹ Di carri « senza ruote » si faceva uso al principio del nostro secolo nel Polesie.³⁰ Fino al 1869 nel distretto di Pinega (Arcangelo) non esistevano carri e in certe regioni rivierasche della Vjatka i carri furono introdotti dall'amministrazione dopo quella data.³¹ In Russia si chiamano « voločugi » le tregge a due stanghe, attaccate al basto del cavallo e trascinate a terra, per il trasporto di cose, nei villaggi in cui « ne znajut koleša », dove non si conoscono carri (Dal', *Slovar'*). Da Pudož a Vodlozero (SE del governatorato di Olonec) si andava con piccole slitte su fango e sassi anche d'estate.³² Fino ai tempi del Vuk non c'era un solo cavallo a Risano³³ e di carri erano privi nel 1882 cinque distretti della Bosnia: Bilek, Gacko, Ljubinja, Počitelj, Stolac e Trebinje.³⁴ In Bulgaria mancava il carro nella regione di Rhodope.³⁵

Nel capitolo precedente si è supposto che sia dalla necessità di preservare i defunti dal contatto del ferro che è provenuta l'usanza slava di costruire la casa senza metallo (sepoltura domestica e conservazione domestica di resti umani). Non si ha notizia di presenza di ferro nella slitta. Ciò che è incerto è se sia dalla slitta che l'interdizione del ferro si è propagata agli altri veicoli, come alle barche e ai carri, circostanza che ne rende talora più difficile la costruzione e ne modifica la struttura.³⁶ Jean Sauvage de Dieppe osservava nel 1586 che

²⁴ Janovič Vs., *Permjaki*, « Živst. », XIII, 1903, p. 93.

²⁵ Kulikovskij G. I., *op. loc. cit.*; Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933, p. 312; Pavlovič Jo., *Život i običaji nar. u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 131.

²⁶ Tr. P., *Formy pogrebenija u sovremennyh i drevnyh narodov Rossii*, IoAIE KU, XI, 1-4, 1892, pp. 82-83.

²⁷ Holmberg U., *Die Relig. d. Tschermissen*, FFC, 61, 1926, p. 21; Zelenin D., *op. cit.*, p. 326. Per la slitta funebre dei Sumeri, almeno fino al 2000 a. C., e il suo traino esclusivamente di buoi, come presso gli Slavi, v. qui Parte Prima, Cap. VIII e Nehring A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in: Koppers W., *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 10; Montandon G., *La civilisation Aïnou*, pp. 189 e 190; Childe G., *What happened in History*, trad. ital., Torino, 1949, p. 93.

²⁸ Niederle L., *Manuel*, II, p. 253; Mansikka V., *op. cit.*, p. 91. Secondo l'Ahlqvist gli antichi Finni non conoscevano il carro, v. Ahlqvist-Majnov, *Kulturwörter*, pp. 51, 87.

²⁹ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, I, 1848, pp. 465-469.

³⁰ Pietkiewicz Cz., *op. cit.*, p. 187.

³¹ Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 137.

³² Poljakov I. S., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremja poezdki na jugovostok Oloneckoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873, p. 484.

³³ Vuk, *Lex.*, sub « nakonče ».

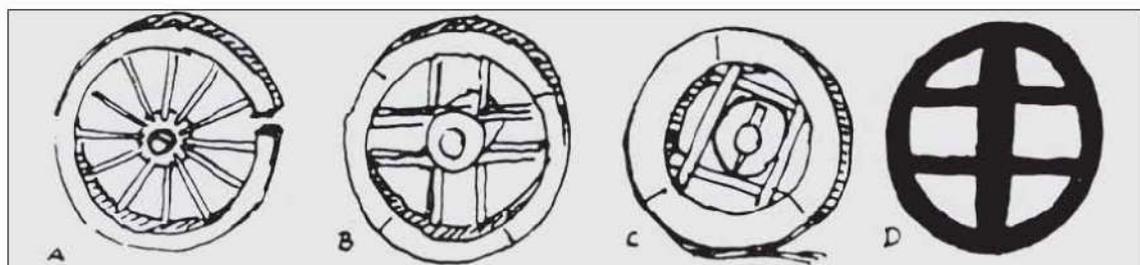
³⁴ Hoernes M., *Holzgeräthe und Holzbau in Bosnien*, MaGW, XII, 1882, p. 252.

³⁵ Gavazzi M., *Die kulturgeographische Gliederung Südosteuropas*, « Südöstliche Forschungen », XV, 1956, p. 13.

³⁶ Nella Russia del nord si dice « šit' lodku », cucire una barca, quando il fasciame viene messo insieme senza chiodi (Ončukov N. E., *Severnye skazki*, ZGO OE, XXII, 1908, p. 264; v. « šityj lodki », in: Čeliščev P. I., *Putešestvie po severu Rossii v 1791 g.*, SPb, 1886, p. 24). Nell'XI-XII secolo i Polacchi combattevano nel Baltico

le navi lignee di Arcangelo non avevano né un arpione, né un chiodo, ed erano state costruite solo con la scure.³⁷ Nel Polesie la telega, costruita con la sola scure, è senza ferro.³⁸

È bene rendersi conto che quando si parla di interdizione slava del ferro nella costruzione di bare, di case e di veicoli, questa interdizione è perentoria e assoluta, fino allo scrupolo: « ohne Zuhilfe von Eisen selbst in Form von Nägel », « senza ausilio di ferro, nemmeno in forma di chiodi », rileva il Romstorfer della casa degli Ucraini di Bucovina,³⁹ « net ni odnogo železnago gvozđja », « non un solo chiodo di ferro » osserva lo Speranskij di quella slovacca,⁴⁰ « ni odnogo gvozđika, ničego čto napominalo metalla », « non il più piccolo chiodo, niente che ricordi il metallo », ribadisce il Leskov per quella dei Careliani,⁴¹ « in quorum curribus nihil omnino ferri invenias », ci ha tramandato il Lasizio dei Litu-



99

Fig. 99. Ruote: A. ruota piegata del Polesie (da Pietkiewicz); B. ruota dell'isola di Veglia, dell'Engadina e del Grigioni (da Zic e Kern); C. ruota della Bosnia (da Hoernes); D. ruota a barra dell'antica Grecia (da Jope).

ni,⁴² « Navigia mari et fluminibus tranandis necessaria, ita sine ferro compingunt ut ne claviculus quidem ferreus uspiam infixus appareat », racconta il Reutenfels delle imbarcazioni della Russia,⁴³ « kein Atom von Eisen an dem ganzen Gefährt », « non un atomo di ferro in tutto il veicolo », assicura lo Hoernes del carro bosniaco,⁴⁴ oppure: « vollständig aus Holz, ohne irgendwelche Eisenbestandteile... selbst ohne einen einzigen eisernen Nagel », « interamente di legno, senza qualsiasi parte di ferro... perfino senza un solo chiodo di ferro »,⁴⁵ « voitures sans aucun ferrement », conferma il Clarke dei veicoli della Russia meridionale.⁴⁶ Il divieto del metallo è certamente di ordine tradizionale e psicologico. Pare che ancora al principio dell'età dei metalli (IV millennio a. C.) le culture neolitiche della palafitta fossero

con imbarcazioni « łączone kolkami drzewnianymi », unite con cavicchi di legno (Pieradzka Kr., *Walki Słowian na Baltyku w X-XII wieku*, Warszawa, 1935, v. « Lud », XLII, 1956, pp. 783-784).

³⁷ Bartenev G. P., *Moskovskij Kreml' v starinu i teper'*, Moskva, 1912, p. 16, nota.

³⁸ Maksimov S., *Cbarakteristika Belorusa v Poles'i*, in: *Geografija Rossii*, a cura di N. Malinin, Moskva, I, 1887, p. 380.

³⁹ Romstorfer C. A., *op. cit.*, p. 117.

⁴⁰ Speranskij M., *op. cit.*, p. 120.

⁴¹ Leskov N., *op. cit.*, p. 26.

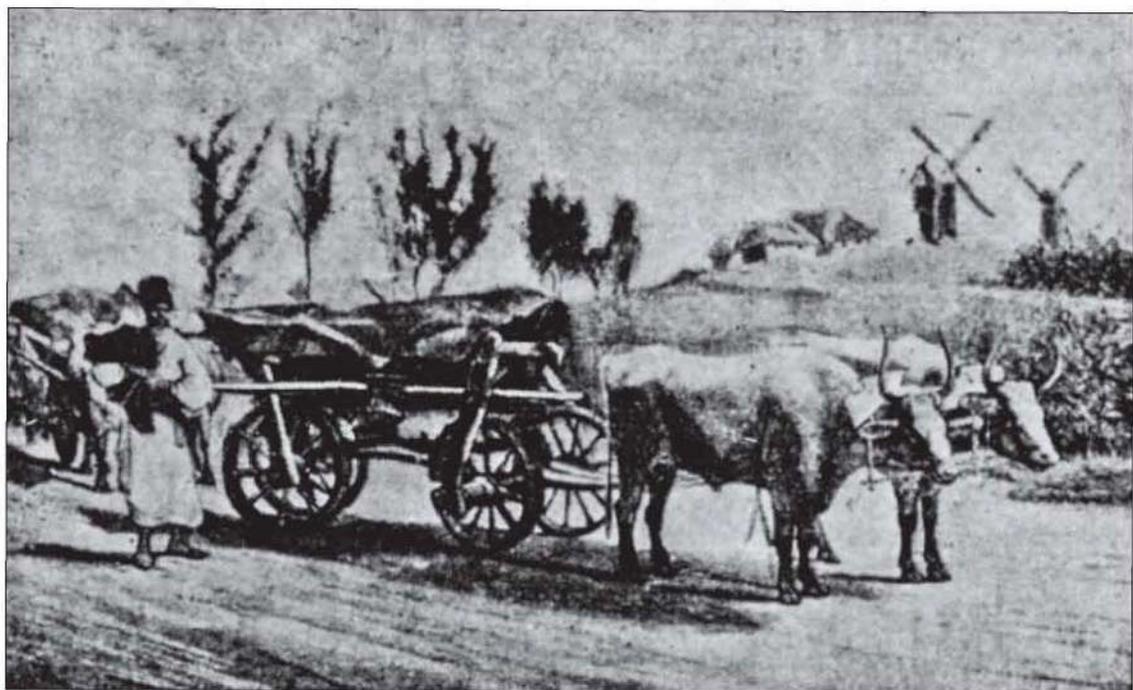
⁴² *Lasicii Johannis Poloni de Diis Samagitarum caeterorumque falsorum christianorum*, Basileae, 1615, p. 44.

⁴³ Reutenfels Ja., *De rebus moschoviticis*, Patavii, 1680, p. 115.

⁴⁴ Hoernes M., *op. cit.*, p. 252.

⁴⁵ Woldfich Jo., *Urgeschichtliche Notizen aus Dalmatien*, MaGW, VI, 1896, p. 53. V. anche Boué A., *La Turquie d'Europe*, III, p. 86.

⁴⁶ Clarke E. O., *Voyage en Russie, en Tartarie et en Turquie*, Paris, 1812, I, p. 245.



100

Fig. 100. Carro ucraino a ruote piegate (da Seweryn).

un organismo culturale vivente che, ai margini delle culture calcolitiche e del bronzo, reagivano ricusando unanimamente il metallo.

Il carro slavo aveva dunque gli assi di legno e le ruote senza cerchi di ferro. Le ruote saranno costruite o con quattro gavelli uniti al mozzo solo dai piuoli, o con un solo bandello di legno piegato in circolo e lasciato aperto per impedire che il raggio opposto che sopporta il peso esca dall'alveolo (fig. 99 A). Quando con l'assestamento la ruota si chiudeva, bisognava riaprirla segando un segmento del bandello.⁴⁷ Nella Polonia protostorica si trovano ambedue le ruote, sia quella composta a gavelli, sia quella piegate di un solo cerchio.⁴⁸ Certe stazioni archeologiche, come Bródno Stare, danno solo ruote piegate.⁴⁹ Della loro durata fanno fede le vedute del Bellotto. Secondo il Moszyński la ruota piegate è oggi caratteristica del sud-est della Slavia orientale e del nord-est dell'Ucraina.⁵⁰ La fig. 100 ne illustra un esempio del secolo scorso. Ma in passato doveva essere conosciuta anche in Grande-Russia poiché il dizionario del Dal' ne dà la descrizione.⁵¹ Per la Lituania esiste la notizia del

⁴⁷ Pietkiewicz Cz., *op. cit.*, p. 199.

⁴⁸ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, pp. 217-218; stesso, *Przyczynki*, p. 281.

⁴⁹ Musianowicz Kr., *Sprawozdanie z prac wykopaliskowych w Bródnie Starym, pow. warszawski, w roku 1950*, «Materiały wczesnośredniowieczne», II, 1950, p. 67.

⁵⁰ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 289; «koto bezdzwonowe, z tzw. obodami», Gajkova O., *op. cit.*, p. 76, nota 1.

⁵¹ «Obdočatoe koleso iz parenago dubja», Dal', *Slovar'*.

Lasizio: « rotae ex radicibus arborum inflexis ». ⁵² Di ruote di un bandello piegato al calore erano forniti i carri da guerra egiziani (Tebe) nel XVI-XV secolo a. C. ⁵³ Allo stesso modo costruivano talora le ruote i Celti ⁵⁴ e gli stessi Germani, ⁵⁵ ma sia le ruote piegate egiziane che quelle celto-germaniche erano chiuse da un giunto fasciato di metallo, e quelle celtiche erano anche cerchiare. Non si rileva nessuna interdizione dei metalli.

Un altro tipo di ruota a quattro gavelli, tenuti al mozzo da quattro piuoli in croce, si trova in Slovenia, nell'isola di Veglia, nell'Engadina, nei Grigioni e in Pomerania. ⁵⁶ I raggi di questa ruota non sono concentrici al mozzo, ma disposti paralleli tra loro, a corda di cerchio (fig. 99 B e C). È probabile che una tale ruota risalga a quella a barra del carro agricolo dell'antica Grecia, l'unica, finora, nota per essere costruita a corde di cerchio (fig. 99 D). Che di essa manchino in Slovenia figurazioni anteriori al XIX secolo (Makarovič) non prova che sia recente, né che possa essere stata reinventata in modo indipendente in luoghi diversi.

Secondo lo Zic i quattro gavelli della ruota di Veglia (probabilmente preslava) non erano segati, ma torti naturalmente o piegati al calore, come le ruote a bandello della Slavia settentrionale. Al legno piegato delle ruote allude un canto popolare dei Mocheni nella Valle del Fersina. ⁵⁷ Non sappiamo se torti o piegati fossero anche i gavelli delle ruote polacche sia protostoriche che recenti. Fino al XVIII secolo i cerchi delle ruote erano una rarità. ⁵⁸ Il primo documento polacco che ne parla risale al 1389. Al cerchio metallico si dava il nome tedesco di « schena » o « schina ». ⁵⁹

Una ruota formata di tre assi, la più arcaica secondo il Childe, ⁶⁰ è stata rinvenuta a Biskupin nello strato di età lusaziana. ⁶¹ Il Lepechin asserisce di averne visto una in un villaggio zyrjano, a dieci km. da Ust' Vym', ma il Moszyński suppone che appartenesse a un convoglio forestiero perché gli Zyrjani non conoscevano carri, come conferma lo Žakov. ⁶² Gli Slavi ignorano sia la ruota di assi che la ruota piena. Ambedue richiederebbero di essere tagliate dal cilindro del tronco d'albero nel senso verticale delle fibre, con la sega (come insegna a fare Esiodo coi gavelli), e la sega era un utensile che non faceva parte del corredo tecnologico degli Slavi e che gli Slavi si sono rifiutati (come vedremo) di accettare.

Le ruote dei carri slavi erano dunque tutte a raggi e tutte o in parte ottenute con legno piegato e col solo ausilio della scure. La loro fabbricazione era tutt'altro che facile e il veicolo

⁵² Lasicii *Johannis de Diis Samagitarum*, p. 9.

⁵³ Childe V. G., *HoTechn.*, p. 739.

⁵⁴ Jope M. E., *HoTechn.*, II, p. 557.

⁵⁵ Childe G. V., c.s. 213.

⁵⁶ Zic Z., *Vrbnik, na otoku Krku*, ZbNž, VII, 1902, p. 331, nota 1; Brockmann-Jerosch H., *Schweizer. Volksleben*, Zürich, 1924, p. 192; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, p. 170; Kern W., *Graubünden*, II, Basel, 1946, p. 9; Makarovič G., *Križevato kolo na Slovenskem*, « Slovenski Etnograf », XVIII-XIX, 1965-1966, pp. 35.

⁵⁷ Baragiola A., *Le case villerecce*, p. 133.

⁵⁸ Sobisjak W., *Materiały*, p. 174; di carri con ruote non cerchiare (« bosc », scalze) parlano spesso le osservazioni del Kolberg, v. W. Ks. *Poznańskie*, Kraków, 1876, p. 53, *Radomskie*, Kraków, 1887, p. 72, *Kaliskie*, Kraków, 1890, p. 43, ecc. Per i carri a ruote « scalze » in Cecoslovacchia, v. Kramárik Jar., *Hospodářské nářadí poddaných na panství týneckém koncem osmáctého století a počátkem století devatenáctého*, « Československá Etnografie », X, 1962, p. 35.

⁵⁹ Chmielewski St., *Gospodarka rolna i hodlowana w Polsce w XIV-XV w.*, PAN, Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego, T. 5, z. 2, Warszawa, 1962, pp. 35, 49 nota 216.

⁶⁰ Childe G. v., *HoTechn.*, I, pp. 208-209.

⁶¹ Nosek St., *Znaleziska w Biskupinie a współczesna kultura ludowa Słowian*, « Lud », XXXVI, 1946.

⁶² Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 636; Žakov K., *Po Im'v'e i Kose, u Permjakov*, « Živst. », XIII, 1903, p. 411.

montato su quelle ruote, mai circolarmente perfette, aveva scarsa portata⁶³ e procedeva a sobbalzi, con forti attriti, gemiti e cigolii, come lo descrisse in tre bei distici cinquecenteschi il Guagnini:

Auditor veniens longe crepitare colassa,
 Sic fragiles currus Russe vocare soles...
 Non facile inuenies ferrato haerentia clauo
 Plaustra facit ligni cuncta ministerium
 Et sine ferri iussu pagunt sua plaustra terebris
 Et lignum ligno consolidare solent.⁶⁴

Nel Polesie, come nei Balcani, ogni contadino si fabbrica la sua slitta, ma pochi sanno costruire carri. Il carro non poteva essere molto diffuso e la mancanza di strade era un altro ostacolo a un suo più largo impiego.⁶⁵ Molte fattorie contadine ne erano prive e intere regioni periferiche della Slavia lo ignoravano del tutto. Il trasporto dello stallatico per la concimazione dei campi diveniva in queste condizioni un'operazione difficile e spesso inesequibile.

In sostanza, l'invenzione del carro risale alla prima età dei metalli (3500 a. C.). Tra i popoli privi o poveri di metallo che ne imitarono la costruzione impiegando solo legno, si trovano gli Slavi che perfezionarono procedimenti forse escogitati in occidente (bandello aperto). La povertà di minerale e il suo alto costo avranno certo contribuito a suggerire certi ripieghi, ma presso gli Slavi il tabù del ferro deve averne particolarmente stimolato l'invenzione.

Secondo il Wahle, la diffusione del carro è strettamente localizzata all'area di diffusione dell'aratro⁶⁶ e, conoscendo l'aratro, gli Slavi dovevano conoscere il carro. La voce slava che lo indica, « voz » (da « vozit' », condurre) è oggi specifica, ma forse non lo era in origine, potendosi essa applicare anche alla slitta.⁶⁷ Non è specifico nemmeno il nome della ruota (« kolo », v. gr. κύκλος) che significa, a rigore, solo una circonferenza, un oggetto circolare o rotondo. Sintomatica invece pare la voce « os' », asse di un disco rotante o comunque mobile. Ma per il carro si possono osservare nella Slavia le medesime correnti di simpatia e antipatia già rilevate a proposito dell'aratro. Gli Slavi conoscevano l'aratro, ma non ne apprezzavano in modo dovuto i vantaggi e ricorrevano volentieri alla zappa. Essi preferirono allo stesso modo la slitta al carro, circostanza che spiega la conservazione della slitta funebre e estiva. Nei cortei di certe festività a Penza e a Simbirsk i carri erano sostituiti da barche montate su slitte. In un corteo di Mosca, descritto dal Duca di Danimarca, un carro figurava essere tirato da cavalli, ma il veicolo, privo di ruote, era sorretto dalle persone che lo circon-

⁶³ Da 500 a 650 kg., secondo Dąbrowski H., *Rozwój gospodarki rolnej w Polsce od XII do połowa XIV wieku*, PAN, Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego, T. 5, z. 1, Warszawa, 1962, p. 67, nota 290; un quinto della portata d'un carro a ruote normali (Makarovič G., *op. cit.*, p. 22).

⁶⁴ Ramusio G. B., *Navigazioni et viaggi*, 3ª ed., Venezia, 1563, T. II, p. 46 b.

⁶⁵ Il « pons longissimus » che collegava il « castrum Plunense », di cui parla la Cronaca di Helmold (*Helmoldi Chronicon Slavorum*, MGH SS, XXI, Hannover, I, 25, 1869, p. 30), il « pons perlongus » di Julin (*Saxonis ex gestis Danorum*, MGH SS, XXIX, Hannover, XIV, 1892, p. 132) e il « pons longus... ad pagum Selpuli » del Thietmar (*Thietmar, Chronicon*, MGH SS, III, Hannover, IV, 1893), erano ponti pedonali.

⁶⁶ Wahle E., Ebert, *Reallex*, XI, pp. 9-10.

⁶⁷ In mordvino « nurt » significa nello stesso tempo slitta e carro (Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 5, 1893, p. 443).

davano.⁶⁸ Durante l'inverno i Kaszubi montavano i carri su pattini.⁶⁹ In Polonia, tra i Piotrków e Tomaszów, il cosiddetto « carro del gallo » era una slitta montata su ruote.⁷⁰ Certe popolazioni finniche del Volga, ignoranti di carri, ne temevano l'uso: a un contadino votjako che arava col « saban » (aratro a ruote delle steppe) comparvero tre personaggi che lo consigliarono a tornare all'antica « socha » se voleva evitare grandinate e carestie. I contadini del luogo, avvertiti dell'apparizione, convennero che l'uso del « saban » era sconveniente (umpas-send) e salvarono in tal modo i loro campi dalla collera celeste.⁷¹

Una prova archeologica indiretta del possesso della ruota da parte dei Protoslavi potrebbe essere fornita dall'osservazione della loro ceramica. L'applicazione della ruota alla lavorazione della ceramica è di circa un millennio posteriore al suo impiego nei veicoli. Sebbene non sia vera la proposizione inversa, si deve ritenere che se gli Slavi tornivano l'argilla dei loro vasi, a maggior ragione dovevano conoscere il carro.

Nel II millennio a. C., tra la Vistola e l'Oder, la cultura lusaziana plasmava a mano la ceramica.⁷² Il più antico vasellame modellato al tornio risale in terra polacca all'età di La Tène.⁷³ L'applicazione della ruota alla lavorazione dell'argilla in Europa centrale viene attribuita ai Celti.⁷⁴ Nell'antica area dell'abitato celtico sono stati rinvenuti recipienti torniti di terra refrattaria per la fusione di metalli.⁷⁵ La conquista, naturalmente, non andò perduta e il tornio si conserva per tutta l'epoca di La Tène e gli inizi della cosiddetta « età romana », secoli nei quali gli archeologi rinvennero ancora « terrae sigillatae » e macine rotatorie.⁷⁶ Secondo il Kostrzewski il tornio compare in Slesia nel IV secolo a. C., ma i Protoslavi non se lo appropriano definitivamente che nel III secolo d. C.⁷⁷ In età « romana » la conoscenza dell'apparato non si limitava alla Polonia meridionale, ma si estendeva anche alle regioni centrali.⁷⁸

Se si ammette, con gli studiosi polacchi, che i Protoslavi fossero stanziati tra la Vistola e l'Oder fin dall'epoca di La Tène e che, anzi, vi fossero autoctoni, diviene difficile spiegare la lunga eclissi in terra polacca di un ritrovato così importante come il tornio del vasaio. Secondo Hensel la caduta dell'impero romano produce un « breve regresso » (krótkotrwały regres) senza grande influenza sullo sviluppo successivo della cultura slava.⁷⁹ Nel VI-VII secolo l'artigianato del vasaio decade e al principio del medioevo i vasi sono tutti lavorati a mano, con pareti grosse, superfici ruvide e non ornate.⁸⁰ I più antichi recipienti della Polonia

⁶⁸ Evreïnoff H., *Histoire du théâtre russe*, Paris, 1947, pp. 22, 74.

⁶⁹ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 455.

⁷⁰ Seweryn T., *Z żywym kurkiem po dingusie*, PAU, Prace etngr. VI, 1928, p. 8.

⁷¹ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gow. Wiatka und Kasan*, « Mém. de la Soc. Finno-ougr. », XVIII, Helsingfors, Finn. Literaturgesell., 1902, pp. 6-7.

⁷² Hensel W., *Podstawy dziejowe rozwoju kultury wczesnopolskiej*, « Kwartalnik Historyczny », LXVII, 4, 1960, p. 902.

⁷³ Kostrzewski Jo., *Od mezolitu do okresów wędrówek ludów*, Encykl. polska, T. IV, I, Dz. V, 1939-1948, p. 289.

⁷⁴ Sulimirski T., *Kultura łuzicka a Scytowie*, « Wiadomości archeologiczne », XVI, 1948, p. 83.

⁷⁵ Hołubowicz H. i Wł., *Z badań na Słęży w 1949 r.*, « Studia wczesnośredn. », I, 1952, p. 142.

⁷⁶ Zielenka B., *Lachmicowice, Kujawy*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952, pp. 328-331.

⁷⁷ « U ludności prasłowiańskiej zadawawia sie koło garncarskie dopiero w III wieku po Chr. », Kostrzewski Jo., *Przyczynki*, « Lud », XXXVI, 1946, p. 283.

⁷⁸ Byrska-Kaszewska E., rec. a: Zaleska H., *Ceramika*, Toruń, 1954, in: « Kwar. hist. kultury mater. », V, 1957, I, p. 133. Non oltre il Notec, secondo W. Hensel, *Szkice wczesnodziejowe*, « Slavia antiqua », VIII, p. 43.

⁷⁹ Hensel W., *Podstawy dziejowe*, p. 910.

⁸⁰ Hensel W., *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna*, Poznań, 1952, pp. 163-169.

settentrionale dall'VIII al X secolo sono interamente plasmati a mano.⁸¹ Tutta a mano è la ceramica del castello di Stettino del IX e X secolo,⁸² e altrettanto si dica di quella di Gniezno del IX secolo⁸³ e di Lipsia del X-XI secolo.⁸⁴ A Kruszwica il primo vasellame medievale presenta profili analoghi a quelli del precedente periodo detto « romano », ciò che prova, secondo lo Hensel, la « continuità » della popolazione polacca dall'epoca antica a quella medievale, ma questa nuova ceramica (che si presume del VI secolo) appartiene al cosiddetto « tipo Praga » ed è « interamente plasmata a mano ». ⁸⁵ La perdita del tornio (se si tratta di perdita) sarebbe priva di significato a confronto della conservazione della forma. In sostanza, lo Hensel trova a Kruszwica uno strato di ceramica recente, medievale e a mano, sopra uno strato più antico di ceramica « romana » tornita. È un'esperienza già fatta in altri luoghi, per esempio, dagli Hołubowicz.⁸⁶ A Tuma, presso Łęczycza, il Nadolski si imbatte in due fasi di lavorazione della ceramica, separate da un millennio; la più antica è di ceramica « grigia » (siwa) che arriva fino al VI secolo ed è tornita, la seconda, dal V-VIII secolo è invece di tipo Praga ed è plasmata a mano.⁸⁷

Il tornio riappare all'epoca dei Piast,⁸⁸ a Biskupin nel X-XI secolo, tutt'al più nel IX,⁸⁹ intorno al Mille nella Puszcza Białowiecka,⁹⁰ e non si tratta da principio di vero tornio, ma di una tavoletta mobile che il vasaio gira con le mani per non essere costretto a girare lui stesso intorno al vaso durante la lavorazione. La Rosen-Przeworska rileva che, sebbene vasi torniti siano noti in Polonia fin dal III secolo d. C., per quasi mille anni si continuò ad avvolgere il cordone d'argilla sopra una tavoletta di legno che solo nella fase finale veniva fatta rotare da un aiutante. Di vasi veramente torniti si può parlare in Polonia appena nel XII-XIII secolo.⁹¹ Il Florescu osservò e descrisse l'impiego di questa tavoletta in Transilvania nel 1955.⁹² Era nota a Novgorod nei secoli XI-XII e ancora in uso in Belorussia e nei dintorni di Pskov e di Novgorod nel 1937-39.⁹³

I Polacchi dunque, che avrebbero appreso come Protoslavi l'uso del tornio dai Celti fin dal IV secolo a. C., e che avrebbero addirittura trasmesso il ritrovato della ruota ai Germani che lo ignoravano,⁹⁴ si trovarono nel IX-X secolo a dover ricominciare da capo, imitando (pare) un qualche tornio forestiero. La tavoletta girevole a moto rotatorio discontinuo,

⁸¹ « Lepione całkowicie z wolnej ręki », Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 418.

⁸² Kietlińska A., *Sprawozdanie*, p. 51.

⁸³ Żurowski K., *Gniezno*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952, pp. 319, 324.

⁸⁴ Quitta H., *Vorbericht über die Stadtforschung*, Leipzig, 1951-1952, in: « Kwart. hist. kultury mater. », II, 1-2, 1954, p. 220.

⁸⁵ Hensel W. i Broniewska A., *Starodawna Kruszwica od czasów najdawniejszych do roku 1271*, Wrocław, 1961, pp. 46-47, 49.

⁸⁶ Hołubowicz H. i Wl., *op. cit.*, pp. 140, 142.

⁸⁷ Nadolski A., *Prace wykopaliskowe w grodzisku w Tumie pod Łęczyczą w latach 1948-1949*, « Studia wczesnośr. », I, 1952, p. 177, note 7 e 8.

⁸⁸ Kostrzewski Jo., *Prehistoria ziem polskich, od mezolitu do wędrowek ludów*, Encicl. polska, IV, 1, 1938-48, pp. 367, 370, 387.

⁸⁹ Rajewski Z., Szafranski W., Gąssowski Jo. i Rauhut L., *Biskupin*, « Przegląd zachodni », V e VI, 1952, pp. 325-326.

⁹⁰ Goetze A., *Archäologische Untersuchungen im Urwald Białowieś*, loc. cit.

⁹¹ Rosen-Przeworska J., *Ćwiczenia z zakresu historii kultury materialnej najdawniejszych społeczeństw*, Warszawa, 1952, pp. 168-172.

⁹² Florescu F. B., *Lepnaja žgutovaja keramika iz doliny reki Mures*, « Sovetn. », 1962, 2, pp. 91-92.

⁹³ Bobrinskij A. A., *K izučeniju gončarnogo kruga na territorii SSSR*, « Sovarch. », 1961, 2, p. 30.

⁹⁴ Czekanowski Jan, *Z dziejów wozu i zaprzęga*, « Lud », XXIX, 1952, p. 115.

infatti, non è un tornio primitivo, ma l'imitazione di un tornio progredito.⁹⁵ « Il tornio compare da noi per la prima volta all'epoca di La Tène, col soggiorno dei Celti in terra polacca, nel IV secolo a. C. – scrive la Szafrńska. – Poi scompare, forse a causa o in relazione con l'invasione dei Goti, per riapparire nell'ultima epoca romana (II-IV secolo d. C.). Più avanti Goti e Unni provocarono una nuova decadenza della ceramica, la quale rinasce definitivamente nell'VIII secolo ».⁹⁶ Lo Hensel non si preoccupava dell'eclissi del tornio dal III al VII o al IX secolo (l'ipotesi dell'avvento di una nuova popolazione non viene presa in considerazione da nessuno in Polonia), ma trova invece « inspiegata » la sua ricomparsa in età feudale.⁹⁷ La Byrska-Kaszewska tenta di ridurre la durata della lacuna del tornio e di estenderne l'area, ma ammette che dal punto di vista assunto dagli studiosi polacchi, questa lacuna non è spiegata: « Sarebbe necessario – essa scrive – spiegare le ragioni per le quali la tecnica del tornire i vasi di argilla non fu accettata dovunque in età romana e la ruota del vasaio uscì di uso in Europa centrale per un paio di secoli. Sembra che lo sviluppo economico-sociale dell'epoca non corrispondesse a un tale procedimento di produzione ».⁹⁸

La vicenda della ruota del vasaio non è diversa nella Slavia orientale. La regione di loess e di presteppa tra il Dnestr e il Dnepr è occupata tra il IV secolo a. C. e il III-IV secolo d. C. da una cultura detta dei « campi di sepoltura » (polja pogrebenij), probabilmente di antichi Traci e di Anti più tardi slavizzati.⁹⁹ È questa la patria della « chata » di tipo ucraino e area di diffusione dei villaggi « a mucchio » (Haufendörfer), a differenza dell'area dell'izba dominata dai villaggi « a strada » (Strassendörfer). Per l'Ucraina passarono le più imponenti invasioni dirette in occidente (Ševčenko paragonava la sua patria a una pavoncella che aveva fatto il nido sulla strada) che ne dispersero più volte le popolazioni, diffondendo la pianta della « chata » a vestibolo centrale soprattutto a ovest e a sud-ovest, ma anche a nord, fino al Baltico.

Secondo il Lehr-Splawiński il complesso di tribù dei « polja pogrebenij » deve essere considerato di Protoslavi.¹⁰⁰ Lo Efimenko e il Sovkopljas vi vedono invece il nucleo degli Slavi orientali. I prodotti di questa cultura si trovarono sul Dnestr sotto il forte influsso della vicina cultura provinciale romana dei Daco-Carpatici e questo influsso li differenziò da quelli degli altri antichi Slavi.¹⁰¹

Il vasellame dell'ultima fase dei « polja pogrebenij » è tornito.¹⁰² La presenza del tornio è sicura,¹⁰³ almeno a partire dallo stadio di Černjachov¹⁰⁴ o dal II al IV secolo.¹⁰⁵ Più a nord,

⁹⁵ Childe V. G., *HoTechn.*, I, p. 198; Florescu F. B., *op. loc. cit.*

⁹⁶ Szafrńska Z., rec. a: Reinfuss R., *Garncarstwo ludowe*, Warszawa, 1955, « Kw. hist. kult. mater. », IV, 3, 1956, p. 597.

⁹⁷ Hensel W., *Słow. wczesnośred.*, p. 169.

⁹⁸ Byrska-Kaszewska E., rec. a: Zaleska H., *Ceramika*, Toruń, 1954, « Kw. hist. kult. mater. », V, 1, 1957, p. 133.

⁹⁹ Efimenko P. P. i Sovkopljas I. G., *Archeologičeskie otkrytija na Ukraine za poslednie gody*, « Sovarch. », 19, 1954, pp. 29-30; Czekanowski Jan, *Konsekwencje słowianoznawcze syntezy antropologicznej*, « Lud », XLII, 1956, p. 505; stesso, *Uwagi dotyczące makietki I tomu historii Polski*, « Lud », XLIII, 1958, p. 307.

¹⁰⁰ « ... musj być uważany za prastowiański », Lehr-Splawiński T., *Prastowiańska wspólnota językowa*, in: Lehr-Splawiński T., Kuraskiewicz Wł. i Sławski Fr., *Przegląd i charakterystyka języków słowiańskich*, Warszawa, 1954, p. 21.

¹⁰¹ Smiško M. Ju., *Ranneslawjanskaja kul'tura Podneprov'ja v svete novych archeologičeskich danych*, KSIMK, XLIV, 1952, pp. 74-75.

¹⁰² Smiško M. Ju., c.s. p. 77.

¹⁰³ Alichova A. E., *Avdeevskoe selišče*, KSIMK, XXXVIII, 1951, p. 118.

¹⁰⁴ Trichanova M. A., *Raskopki poselenija pervych vekov n.e. v Luke-Vrublevskoj*, KSIMK, XXVII, 1949, p. 73.

¹⁰⁵ Artamonov M. I., *Na marginesie zagadnienia pochodzenia Słowian wschodnych*, trad. pol., « Sviatowit », XX, 1948-1949, p. 381.

tra il Sejm e la Desna, nell'alto Dnepr e alle sorgenti della Oka, le imitazioni di questo vasellame (se si tratta di imitazioni) sono invece modellate a mano. Questa lacuna del tornio tra il sud e il nord « non è colmata ». ¹⁰⁶ Nei kurgani del VI-VIII secolo, esplorati dal Mantefjel, presso Novgorod, la ceramica è tutta a mano. Questo procedimento prevale anche nei kurgani del X secolo di Gnezdov, presso Smolensk, e i due procedimenti risultano mescolati fino al XII secolo nel fortilizio di Kamno, otto km. a nord-ovest di Pskov. ¹⁰⁷ A Rjazan' tutti i vasi scoperti dal Gorodcov nel 1896 e datati da scritture runiche del VII-VIII secolo sono plasmati a mano. ¹⁰⁸ Tutta a mano è la ceramica dei cosiddetti kurgani « lunghi » dei Kriviči nel territorio di Smolensk. ¹⁰⁹ Il tornio risulta adoperato a Staraja Ladoga nel IX secolo ¹¹⁰ e lo Stankevič ritiene che sia stato inventato « sul luogo » (zdes' že), ma a Staraja Ladoga ceramica a mano continua tuttavia a essere prodotta fino al X secolo. È solo molto lentamente che la ceramica tornita espelle quella a mano. ¹¹¹ Il Gvozdnikov trova le due ceramiche mescolate nelle medesime proporzioni fino al XVII secolo. ¹¹² Nei fortilizi dei Vjatiči il tornio compare nel X secolo ¹¹³ e nella stessa antica area dei « polja pogrebenij » la ceramica tornita scompare per essere sostituita nel IX secolo da una grossolana ceramica a mano. ¹¹⁴ « La ruota del vasaio scompare nel V secolo dopo una breve apparizione, e fino all'VIII secolo si ha solo ceramica a mano ». ¹¹⁵

In sostanza, la Slavia occidentale e quella orientale presentano il medesimo quadro: a misura che si procede nel tempo, i manufatti figulini, anziché migliorare, peggiorano e decadono. A un'analoga vicenda è soggetta anche la cosiddetta ceramica « tessile », o a impronta di stuoia, della vicina area finnica della Russia centrale: la ceramica tessile dell'alto Volga rimane sempre a colombino, cioè ottenuta con l'avvolgimento a spirale o ad anelli di una cordicella o nastro di argilla plastica, ma col tempo il suo impasto si mescola di quarzo, le pareti dei vasi divengono più grosse e la cottura ineguale. ¹¹⁶ Si direbbe che in tutta l'area dell'Europa orientale avanzino verso ovest e verso sud popolazioni a cultura meno progredita.

Questa situazione potrà difficilmente venire modificata da nuovi ritrovamenti archeologici o da nuove e ardite interpretazioni degli studiosi polacchi o sovietici. ¹¹⁷

Per la Slavia meridionale, pur mancando uno studio d'insieme, la situazione non si presenta diversa. ¹¹⁸ L'unico angolo dell'Europa centro-orientale in cui il tornio del vasaio sem-

¹⁰⁶ « Przerwa niezapelniona », Artamonov M. I., *op. cit.*, p. 376.

¹⁰⁷ Avdusin D. A., *Raskopki v Gnezdove*, KSIMK, XXXVIII, 1951, pp. 77, 163.

¹⁰⁸ Lebedev G. I. i Milonov I. P., *Tipy poselenij Rjazanskoj oblasti*, « Sovetn. », 4, 1950, p. 119.

¹⁰⁹ Cocci di 40 vasi, v. Šmidt E. A., *Raskopki dlennykh kurganov v Smolenskoj oblasti*, KSIMK, LIV, 1954, p. 148.

¹¹⁰ Ravdonikas V. J., *Staraja Ladoga, itogi*, « Sovarch. », XI, 1949, p. 35; Stankevič Ju. V., *Klassifikacija keramiki drevnogo kulturnogo sloja Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XV, 1951, p. 223; Stankevič Ju. V., *Keramika nižnego gorizonta Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XIV, 1950, pp. 203-204.

¹¹¹ Stankevič Ju., *op. cit.*, « Sovarch. », XIV, 1950, p. 204.

¹¹² Gvozdnikov G. P., *Raskopki v Staroj Ladoge v 1948 g.*, « Sovarch. », XIV, 1950, p. 142.

¹¹³ Mongajt A. L., *Iz istorii naselenija bassejna srednego tečenija Oki v I tysjačelietii n.e.*, « Sovarch. », XVIII, 1953, pp. 171, 182.

¹¹⁴ Artamonov M. I., *op. cit.*, pp. 380-381.

¹¹⁵ Rybakov V. A., *Remeslo drevnej Rusi*, Moskva, 1948, p. 73.

¹¹⁶ Tret'jakov P. N., *K istorii plemen Verchnego Povolž'ja*, pp. 43-44.

¹¹⁷ Vedi per esempio il tentativo di Kucharenko Ju. V., *Slavjanskije drevnosti V-IX vekov na territorii Pripjatskogo Poles'ja*, KSIMK, LVII, 1955, pp. 33-38.

¹¹⁸ Trojanović S., *Starinska srpska jela i pića*, SeZb, II, 1896 e Kanitz, MaGW, XXXVI, 1896; Korošec Jo., *Staroslovensko grobišče na ptujskem gradu*, Ljubljana, I, 1950, p. 236; Veselinović R. L., *Ranoslovenske lončarske peći i grobovi kod Mošorina u Bačkoj*, « Rad vojvodjanskih Muzeja », Novi Sad, I, 1952, pp. 143-159.

bra essersi mantenuto senza interruzione dal V al X secolo si trova nell'area dell'antica Dacia.¹¹⁹

Se l'archeologia può dare una certezza (sia pure una certezza condizionata e relativa), questa è che gli Slavi non adoperavano il tornio per la lavorazione del vasellame e, a giudicare dalla tavoletta mobile del vasaio, non lo conoscevano. A quanto pare, essi non ebbero occasione di apprendere l'uso nei nuovi territori di emigrazione, oppure non si curarono di farlo. La Byrska-Kaszewska ha fatto la supposizione che il procedimento del tornio non potesse essere adottato dagli Slavi perché non rispondeva al loro sviluppo economico-sociale. È la ipotesi più attendibile e più vicina alla realtà delle cose. La fabbricazione delle stoviglie è infatti dovunque femminile e finché la produzione del vasellame rimane al livello domestico, non può progredire con tecniche nuove, e non ne ha bisogno. L'importanza della ceramica nelle civiltà premetalliche e nelle culture matriarcali proviene appunto da questa circostanza, oltre che (naturalmente) dall'indistruttibilità dei suoi prodotti. L'intervento meccanico del tornio si verifica quando la ceramica diviene maschile e artigianale.¹²⁰ È una trasformazione urbana che può rimanere localizzata nelle città. Nella Slavia occidentale e orientale, anche dopo l'adozione del tornio, si continuerà un po' dovunque a produrre ceramica femminile (gli esempi, sono così numerosi da non richiedere citazioni), anzi, questa ceramica potrà raggiungere livelli artigianali rimanendo una ceramica a mano, come nel villaggio di Niwiska, presso Ropczyce, alla fine del secolo scorso.¹²¹ In età slavo-comune e per diversi secoli dopo la diaspora, non vi furono città che avessero bisogno di essere rifornite di ceramica e non è esistito un mercato di stoviglie. La Slavia villereccia e matriarcale provvedeva alle proprie necessità coi vecchi procedimenti della produzione manuale e femminile. Il meccanismo del tornio non interessò gli Slavi.

Una delle fatiche quotidiane della donna è la preparazione delle farine. Durante il secolo scorso non vi era, si può dire, casa contadina della Slavia orientale e occidentale che non fosse provvista di mortaio. Per la sua forma particolare a piede e per il doppio pestello (v. fig. 101), il mortaio baltico-slavo, finnico e altaico richiederebbe una ricerca particolare. Ma il mortaio preparava un tritello granuloso più adatto alle pappe che alla panificazione. Per la farina da pane bisognava ricorrere a una molitura più accurata.

La macina rotante è stata l'ultima applicazione della ruota all'economia domestica. Non è avvenuta che in età classica.¹²² Gli Slavi ne avrebbero appreso l'uso (come del tornio del vasaio) in età preistorica dai Celti.¹²³ Nel VII secolo d. C. la macina avrebbe fatto parte del corredo culturale polacco¹²⁴ ed era sicuramente presente nel tardo periodo della cultura ucraina di Černjachov a Budești, in Moldavia.¹²⁵ Il Maurizio segnalava dall'Udziela a Nowy Targ e a Jelesnia la presenza di una macina o di un frantoio più primitivo, formato da una grossa pietra piatta o concava e da una seconda pietra più piccola e tondeggiante che, impu-

¹¹⁹ Mavrodinov I. D., Goredt K. e Stancev, in: Fedorov G. B., *Itogi trechletnich rabot v Moldavii v oblasti slavjano-russkoj archeologii*, KSIK, LVI, 1954, p. 9.

¹²⁰ Childe V. G., *Rotary motion*, HoTechn., I, p. 205.

¹²¹ Udziela S., *Poczucie pigkna u ludu ropczyckiego*, « Wisła », III, 1889, p. 21.

¹²² Childe V. G., HoTechn., I, p. 215.

¹²³ Kostrzewski Jo., *Przyczynek*, p. 282.

¹²⁴ Jazdzewski A., *Kujawskie przyczynki do zagadnienia tubylności Słowian na ziemiach polskich*, « Wiadomości archeologiczne », XVI, rist. 1948, p. 145.

¹²⁵ « Ručnaja meľnica », Rikman E. A., *K voprosu o « boľšich domach » na seliščach Černjachovskogo typu*, « Sovetn. », 3, 1962, p. 126.

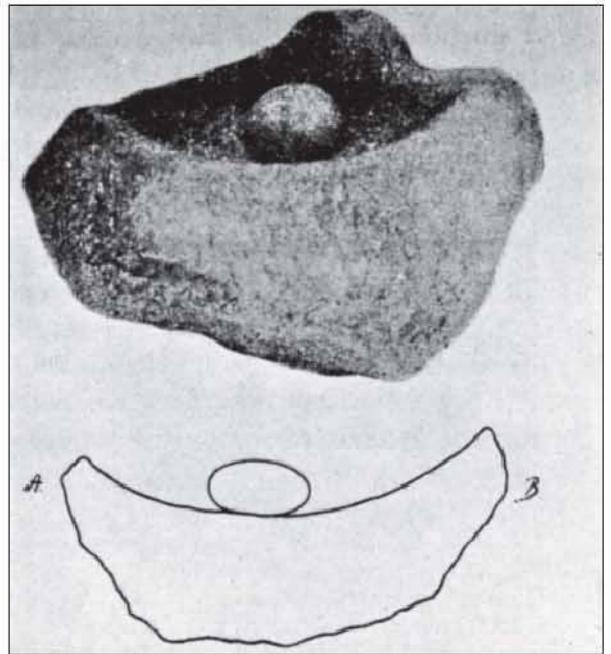
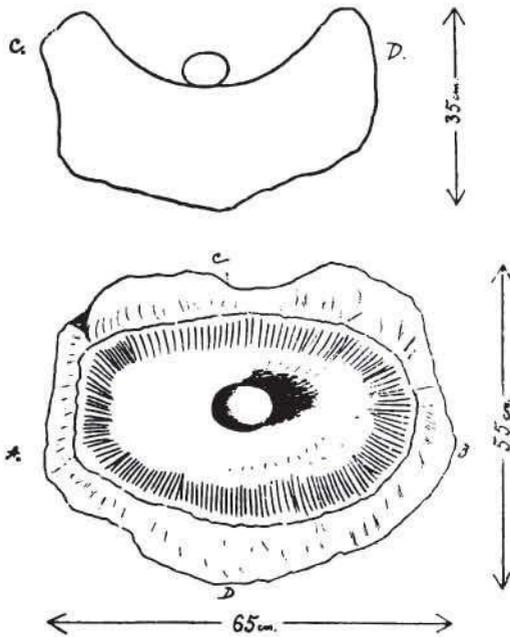


101



102

Fig. 101. Mortaio a calice e doppio pestello (da « Wista »).
 Fig. 102. Maneggio del frantoio (da Chętnik).



103

Fig. 103. Frantoio madre-bambino (da Chętnik).



104

Fig. 104. Frantoio primitivo (da Buschan, in « Wisła »).

gnata dalla donna, serviva a tritare il grano (fig. 102). Dalla differenza delle proporzioni tra le due pietre il Maurizio lo chiamò col nome africano di madre-bambino (fig. 103). Era il frantoio della cultura lusaziana.¹²⁶ Lo Szukiewicz ne aveva visto un esemplare al museo di Vilna nel 1908 e altri ne erano stati trovati nella medesima regione presso il fiume Ula, subaffluente di destra del Niemen. Frammenti di macine del medesimo genere a Kozlichia e presso Nuča risalivano all'età del bronzo.¹²⁷ Il Tret'jakov lo rinvenne nel fortilizio di Berez-njak, nell'alto Volga,¹²⁸ il Radymśký nella palafitta di Ripač,¹²⁹ il Buschan lo descrive come parte della suppellettile neolitica e lo illustra come a fig. 104,¹³⁰ lo Schurtz lo incontra nell'antico Egitto e nell'America settentrionale.¹³¹ È noto fin dal capsiano.¹³²

Questo rudimentale e incomodo utensile era ancora in uso al principio del nostro secolo presso i Kurpie. Il Muzeum kurpiowskie ne conserva un esemplare il cui proprietario ricordava l'impiego che ne era stato fatto dalla popolazione durante la prima guerra mondiale quando i

¹²⁶ Zielonka B., *Materiały z osiedla rannego kultury łużyckiej w miejscowości Kamieniec, pow. Toruń*, « Wiad. archeol. », XXII, 2, 1955, p. 160.

¹²⁷ Szukiewicz W., *Poszukiwania archeologiczne w powiecie lidzkim*, PAU, Mater., X, 1908, p. 29 ss.

¹²⁸ Tret'jakov P. N., *op. cit.*, pp. 58, 62.

¹²⁹ Radymśký W., *WMaBH*, V, 1897, pp. 48-49.

¹³⁰ Buschan G., *Kuchnia przeddziewowa*, « Wisła », XIII, 1899, p. 645.

¹³¹ Schurtz H., *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig, 1900, p. 97.

¹³² Birket-Smith, *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 452.

mulini vennero chiusi e sigillati dai tedeschi. Diceva che in passato di grano ve n'era così poco che bastavano « pietre e mortai », senza ricorrere a mulini. Il pane natalizio (kołacz) doveva venire preparato con farina almeno in parte macinata con quella pietra,¹³³ come in Galizia dove per la « kut'ja » di Natale non si dovevano adoperare macine moderne « in memoria degli antenati che non adoperavano macine e dovevano nutrirsi di grano franto e bollito ».¹³⁴ Per i banchetti rituali era usata anche in Bulgaria, nei pressi di Tatar-Pazardžik. Era così pesante che tre uomini adulti potevano muoverla con fatica. Il Chętnik ne vide qualche esemplare messo come recipiente sotto le fontane.¹³⁵ Gli Altaici settentrionali la chiamano « raspak » e non la usano più che per frangere il sale.¹³⁶ Il Much deduce dalla voce antico-germanica « quirn » (girare) il possesso di macine rotatorie da parte degli antichi Germani. Quelle rinvenute a Eidenstadt, presso Eisenburg, erano formate di due dischi, uno concavo e l'altro convesso.¹³⁷ Alla fine del secolo scorso i Lituani adoperavano un'imitazione in legno di macina rotante « senza la più piccola parte di ferro », formata di due dischi di quercia giranti in un recipiente monoxilo, ma prima di essere macinato il grano doveva venire franto al mortaio, e bisognava macinarlo tre volte. Intorno al 1930 compaiono macine più grandi, girate da cavalli, ma sempre di legno.¹³⁸ Nel Pošechon'e (Russia settentrionale) di legno era solo il disco inferiore, ma vi erano anche macine con ambedue i dischi di legno.¹³⁹ Nel Polesie le macine mancavano del tutto e alla molitura si provvedeva solo col mortaio.¹⁴⁰

Data questa rarefazione dei mezzi rotanti, non meraviglia che nella regione di Kostroma e presso gli Huculi e i Lituani le donne mancassero di aspo per avvolgere i filati.¹⁴¹

Tra i mezzi di trasporto slavi, la canoa o piroga monoxila è uno dei più comuni e si conserva in parte fino ai nostri giorni nel Polesie, nei Carpazi, in Bosnia, ecc.¹⁴² Ma la piroga monoxila era conosciuta in tutta l'Europa settentrionale. Molto più rara e meno nota è la doppia piroga, ottenuta per mezzo di un ponte da due imbarcazioni monoxile (fig. 105). Secondo il Moszyński la doppia piroga è nota in Grande-Russia, forse nei Tatra, ed era usata dai Ceremissi, dai Votjaki e dagli Albanesi.¹⁴³ Ma la sua rassegna non è completa. In russo porta tre nomi: « komjaga » (o « komjagi »), « busa » e « baty ». Il primo corrisponde al polacco « komiega » o « komięga » che il Vasmer considera proveniente dal nhd. « kummen » e il Brückner invece indigeno polacco. Per il secondo nome esiste una documentazione antica dalla Vjatka e da Novgorod (Vasmer, ReW). Il nome di « baty » è segnalato solo nel

¹³³ Chętnik A., *Zarna*, « Lud słowiański », II, 2, 1931, pp. 218-220.

¹³⁴ « Na pamiątkę że przodkowie młynów nie mieli i tłuczonym ziarnem ugctowanem musieli sie żywić » (Saloni A., *Zaścianka szlachta polska w Delejowie*, PAU, Mater., XIII, 1914, p. 50). « Quia apud maiores nostros molarum usus non erat, frumenta torrebant et ea in pilas missa pinsebant » (*Servii ad Aen.*, I, 179).

¹³⁵ Chętnik A., *op. cit.*, p. 229.

¹³⁶ Potapov L. P., *Etnografickij očerk zemledelija u Altajcev*, « Sibir. etnogr. Sbornik », I, « Trudy Inst. Etnografii », NS, XVIII, 1952, pp. 182-187.

¹³⁷ Much R., *Ueber den Ackerbau der Germanen*, MaGW, III, 1879, pp. 255-259.

¹³⁸ Miljus V., *Pišča i domašnaja utvar' litovskich krest'jan v. XIX - načala XX v.*, Balt. etnogr. ekspedycja, « Trudy Inst. Etnografii », XXXII, 1956, p. 143.

¹³⁹ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XL-XLII, 1-2, 1899, p. 203, nota.

¹⁴⁰ Kyrle G., *Siedlungs- und Volkskundliches*, WMaGW, XXXIX, 1919, p. 134.

¹⁴¹ Unkrig W. A., *Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouv. Kostroma*, ZfE, LXV, 1933, p. 85; Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen*, MaGW, XXV, 1896, p. 169; Glemžajte M. N., *Narodnoe prjadenie i tkačestvo Litovcev*, KSIE, XV, 1952, p. 42.

¹⁴² Gavazzi M., *Sudbina stare slovanske baštine*, p. 9.

¹⁴³ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 672.

governatorato di Vologda,¹⁴⁴ al singolare (bat) anche in quello di Tobol'sk.¹⁴⁵ In Bosnia è usata dai pescatori della Bosna, presso Sarajevo, e porta il nome di « kerepi », forse dal magiaro « kerep », ponte di barche.¹⁴⁶ Il Clarke la vide al principio del secolo scorso a Čerkask¹⁴⁷ e il Sommier presso i Baškiri che la usavano nei traghetti.¹⁴⁸ Non vi è dubbio che l'imbarcazione, non segnalata finora in nessuna località dell'Europa occidentale, è slava comune.

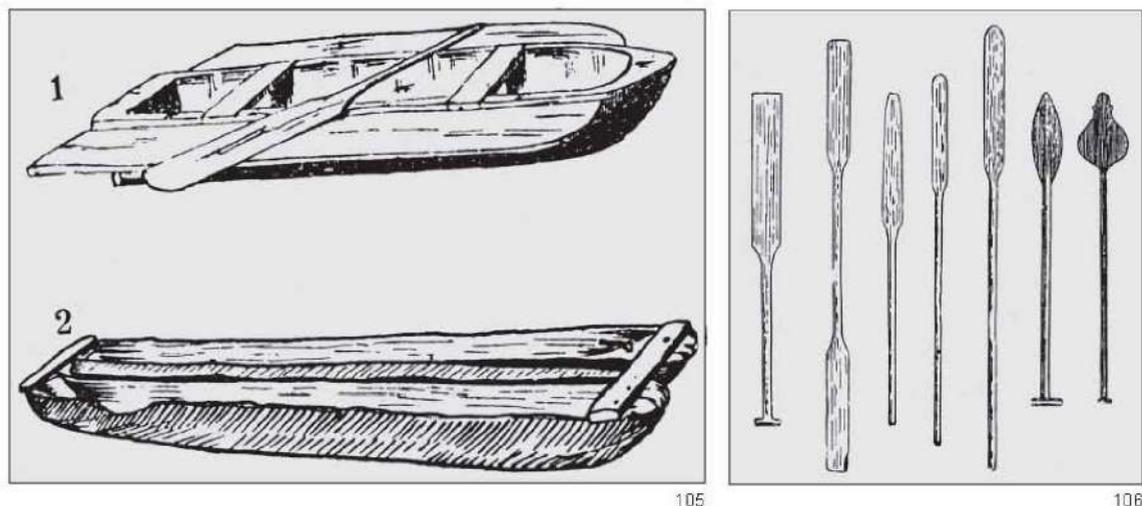


Fig. 105. 1. Piroga con bordi ad ala; 2. doppia piroga (da Moszyński).

Fig. 106. Remi slavi (da Moszyński).

Più diffusa della doppia piroga è un'altra imbarcazione monoxila munita ai due bordi di assi sporgenti che ne accrescono la stabilità (fig. 105). Nel governatorato di Vologda le si dà il nome di « čupas ».¹⁴⁹

Un'altra singolarità delle imbarcazioni slave è la loro propulsione con corti remi a impugnatura a stampella e pala lanceolata o a bordi paralleli. Il nome russo di questo remo è « mylica », « myl'ga », che il Vasmer non vuole in relazione col finnico e careliano « mela » perché compare anche nell'ucraino « mylyca » e nel polacco « mulica ». Secondo l'abate Fortis « gli Zopolieri non anno remi, e spingono il loro barchetto con certe palette lunghe intorno a quattro piedi, le quali maneggiano stando a sedere sulle proprie gambe incrociate ». ¹⁵⁰

¹⁴⁴ Sajmanov, *Osobennosti govora Kadnikovskago uezda, Vologodskoj gub.*, « Zivst. », V, 1895, p. 387.

¹⁴⁵ Patkanov, Zobnin i Nikolaev, *Spisok Tobol'skich slov i vyraženij*, « Zivst. », IX, 4, 1899, p. 488.

¹⁴⁶ Čurčić V., *Die volkstümliche Fischerei in Bosnien*, WMaBH, XII, 1912, pp. 497-502; Parčić, *Rječnik*.

¹⁴⁷ Clarke E. D., *op. cit.*, I, p. 364.

¹⁴⁸ Sommier L., *Un'estate in Siberia*, Firenze, 1885, p. 283. La doppia piroga è un'imbarcazione tipica dell'Oceania, un tempo più diffusa che ai nostri giorni (Frobenius L., *Die Kulturformen Ozeaniens*, Peterm. Mitt. 46, 1900, p. 213). Manca in Indonesia, ma compare nel Laos, nel Mekong presso Luang Prabang (Heine-Geldern R., *Südostasien*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerk.*, II, p. 886), nell'alto Brahmaputra (Graebner F., *Thor und Maui*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 1115), sulle coste dell'India (Birket-Smith K., *op. cit.*, p. 251), nel Malabar e nel medio Gange (Montandon G., *Traité*, p. 599).

¹⁴⁹ Sajmanov, *Osobennosti govora*, p. 398.

¹⁵⁰ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, 1774, II, p. 156.

Il Moszyński li segnala nell'Ural, in Volinia, nel Podlasie, nel Polesie e in Bosnia (fig. 106). Ma si può vederne con bella pala triangolare anche al Museo etnografico di Belgrado, provenienti dal Danubio, il Graebner li trova in Baviera e in Svizzera¹⁵¹ e A. Haberlandt in Irlanda.¹⁵² Il Sommier ne vide di due tipi presso gli Ostjaki: maschili e femminili.¹⁵³ Graebner chiamava di tipo siamese il remo a stampella con bordi paralleli e dichiarava di non conoscere nessun esempio di remo di questo genere con pala lanceolata fuori dell'Indonesia. Padre Schmidt considerò comparativamente collegati solo i remi a stampella muniti di pala con massima larghezza al terzo superiore,¹⁵⁴ ma sebbene il Graebner trovasse inverosimile che i remi a stampella degli Ostjaki fossero indipendenti da quelli europei, la supposizione che questi remi siano collegati con quelli dei Mari del Sud non ha finora ricevuto conferma.

Tutti questi veicoli (slitte, carri e barche) sono senza metallo. Sembra che il mestiere del fabbro non sia mai stato apprezzato dagli Slavi, almeno dalla popolazione contadina. A causa della sua familiarità col fuoco e della sua « invulnerabilità », chi in Russia si occupava della lavorazione del ferro si rendeva « odioso ». ¹⁵⁵ Lo si sospettava di stregoneria.¹⁵⁶ Fino al 1860 in gran parte del Polesie i villaggi erano senza fabbri. Si aspettava il passaggio del magnano ambulante (uno zingaro) per far riparare gli attrezzi da lavoro. I maniscalchi rimasero una rarità anche più tardi.¹⁵⁷ Nel Polesie orientale ferro e cuoio erano lavorati da ebrei,¹⁵⁸ in Volinia orientale da polacchi cattolici russificati,¹⁵⁹ in Montenegro forgiare metalli era opera di zingari, come nel Polesie,¹⁶⁰ e il mestiere di fabbro era disprezzato.¹⁶¹ Nel VII-VI secolo a. C. la Bosnia era stata uno dei centri più importanti dell'industria del ferro, ma gli Slavi attuali (osserva la Durham) considerano la lavorazione del metallo un'occupazione indegna e propria degli « zingari neri ». Gli inglesi sono giudicati una nazione impura (pogan narod) a causa della loro fiorente metallurgia.¹⁶²

L'antimetallismo degli Slavi ha recato grave pregiudizio alla loro tecnologia arrestandone lo sviluppo e ostacolando i progressi dell'agricoltura. Se il ferro veniva escluso dall'abitazione e forse anche dai mezzi di trasporto per la venerazione e il timore dei morti, è probabilmente a un culto della Terra Madre (forse come sede dei morti) che pare necessario far risalire la medesima interdizione dei metalli negli strumenti agricoli.

È noto che lo slavo-comune manca della voce indoeuropea del vomere. Ancora verso la metà del XVI secolo durava in Polonia la tradizione di una epoca in cui i campi venivano arati senza ferro: « ... et gens Polona pauper fuit haud operosa, sulcans in sabulo ligneis

¹⁵¹ Graebner Fr., *Krückenruder*, « Baessler-Archiv », III, 1913, pp. 191-204.

¹⁵² Haberlandt A., *Die volkstümliche Kultur Europas*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, III, Stuttgart, 1923, p. 513.

¹⁵³ Sommier L., *op. cit.*, p. 245.

¹⁵⁴ Schmidt W., *Ueber die Verbreitung des Ruders mit Krückengriff*, « Anthropos », VIII, 1913.

¹⁵⁵ Zvonkov A. P., *Očerok verovanij krest'jan Elatomskago uezda, Tambovskoj gub.*, EO, 2, 1889, p. 71.

¹⁵⁶ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX v.*, Moskva, 1957, pp. 32-33.

¹⁵⁷ Pietkiewicz Cz., *op. cit.*, pp. 276, 303, 304.

¹⁵⁸ Moszyński K., *Polesie wschodnie*, Warszawa, 1928, rec. di A. Fischer, « Lud », XXVII 1928, p. 139.

¹⁵⁹ Korobka N., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895, p. 41.

¹⁶⁰ Chiudina G., *Storia del Montenegro-Crnagora dai tempi più antichi fino ai nostri*, Spalato, 1882, p. 21.

¹⁶¹ Vukmanović Jo., *Iz prošlosti zanata u staroj Crnoj Gori*, « Etnološki Pregled », Spomenica u čast M. Gavaz-zi, 6-7, 1965, p. 192.

¹⁶² Durham M. E., *Some tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928, p. 300.

uncis sine ferro... ». ¹⁶³ Due secoli dopo il Guagnini riferiva che i Lituani « terram non ferro sed ligno proscindunt ». Per alleviare la fatica dei contadini, un governatore fece fabbricare molti vomeri di ferro, ma poiché negli anni successivi « quadam coeli intemperie » il raccolto non corrispose alle speranze dei coltivatori, « vulgus agrorum suorum sterilitatem ferreo vomeri pertinaciter adscribebat », per cui il governatore, « vulgi seditionem timens, amoto ferro, suo eos more agros colere permisit ». ¹⁶⁴ Secondo il Miechovita, i Lituani erano « al tutto ignoranti di ferro », e i russi « arano e fanno sentieri (solchi) nel terreno senza ferramento alcuno ». ¹⁶⁵ Nel XVII secolo Ulrich Werdum non trovò ferro nelle case e nei veicoli polacchi, al punto che il Moszyński si arrischia ad affermare che, a parte la scure e il falchetto, la popolazione forestale dell'Europa nord-orientale è vissuta fino agli ultimi tempi in un'« età del legno ». ¹⁶⁶

Quattro secoli dopo l'episodio riferito dal Guagnini in Lituania, la medesima opposizione all'uso del ferro nell'aratura si ripete in Montenegro. Lo riferisce il figlio di Mattia Murko, prof. Vladimiro, che nel 1924 accompagnò il padre nelle sue ricerche sull'epica popolare: il circondario di Bjelopolje aveva ricevuto a titolo di riparazioni settecento nuovi aratri di ferro, ma chi li aveva accettati, dovette restituirli a causa delle minacce dei vicini convinti che « la terra si sarebbe vendicata perché il ferro le fa male ». ¹⁶⁷ Fino a non molto tempo fa (do niedawna, secondo il Bystroń) vi erano località della Polonia in cui gli aratri erano interamente di legno, ¹⁶⁸ così in Metohija fino al 1912. ¹⁶⁹ In Bulgaria i contadini abbandonavano i nuovi aratri « col pretesto che affaticavano troppo le bestie ». ¹⁷⁰ Lo stesso avveniva in Russia per la forma inusitata del vomere. ¹⁷¹

Non era solo il ferro del vomere che feriva la terra, ma anche quello della lama della zappa, ed è a questo timore che si può attribuire la lunga conservazione della zappa monoxila. ¹⁷²

¹⁶³ *Monumenta Poloniae historica*, Lwów, 1864, T. III, p. 709, Dąbrowski H., *op. cit.*, p. 55.

¹⁶⁴ Guagnini Alex., *Rerum Polonicarum Tomi tres, Magni Ducati Lituaniae descriptio*, Francfurti, 1584, pp. 77-78.

¹⁶⁵ Matteo di Miechovo, *Historia delle due Sarmatie*, Venezia, 1562, p. 125, sebbene il ferro sia penetrato in Lituania nel 500 a. C. espellendone il bronzo (Moora Ch. A., *Pamjatniki pozdnego neolita i rannei epochi metalla v Pribaltike*, KSIMK, XLVIII, 1952, p. 14). Secondo il Tret'jakov, gli Slavi orientali fecero il loro pieno ingresso nell'età del ferro appena nel X secolo (Tret'jakov P. N., *K istorii plemen verchnego Povol'z'ja*, p. 46)

¹⁶⁶ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 280.

¹⁶⁷ « ... jer ju gvozdje boli », Murko V., *Moji spomini na očetovo potovanje po sledovih srbsko-hrvatske narodne epike*, « Ptujski Sbornik », 1893-1953, p. 79, com. dal dr. M. Matičetov, lettera del 20-6-1962. I contadini della medesima località si rifiutavano anche di liberare i campi dai sassi perché le pietre erano le « ossa della terra » (kosti zemlje).

¹⁶⁸ Bystroń Jan, *Etnografija Polski*, p. 231.

¹⁶⁹ Lutovac M., *op. cit.*, p. 33.

¹⁷⁰ De Gubernatis A., *La Bulgarie et les Bulgares*, Firenze, 1899, p. 318.

¹⁷¹ Zelenin D., *Russ. ostlav. Volksk.*, p. 20.

¹⁷² Gli Acamba (bantu orientali) e i Tenne (tra la Liberia e la Senegambia) lavorano la terra solo con la zappa di legno per non ferirla (Seligmann e Cipriani, in: Biasutti R., *Le razze e i popoli della terra*, Torino, 1941, II, p. 329; Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 387; Birket-Smith K., *Hist. de la civilis.*, pp. 176, 399). La scarsità del metallo nella Slavia non è cosa nuova o sorprendente. Il Jakimowicz aveva già rilevato una « assoluta povertà di metalli » nelle sedi umane del periodo tardo-romano e anteriore ai Piast (zupelne ubóstwo metalowych przedmiotów w osadach obu okresów), Jakimowicz R., *Okres wczesnohistoryczny, Prehistoria ziem polskich*, 600-950, Encykl. pol., T. IV, dz. V, 370). Il Moszyński ritiene che nessun ornamento metallico delle tombe fosse originariamente slavo (Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 918). Del resto, la constatazione linguistica o archeologica della presenza di un oggetto o di un procedimento nel corredo di una nazione può non avere importanza determinante. Occorre vedere se quell'oggetto o quel procedimento ha trovato un ambiente adatto alla sua adozione e conservazione, e un animo incline ad adoperarlo e a perfezionarlo.

Per una nazione di carpentieri e di falegnami come gli Slavi che col legno fabbricavano le case, gli attrezzi agricoli, gli utensili domestici, i recipienti, i veicoli e tutta la suppellettile, sembra che la sega avrebbe dovuto essere di grande aiuto sia per il ricavo delle assi dai fusti d'albero che per il taglio delle loro testate. È singolare che la sega non facesse parte del loro corredo culturale poiché la sega è sicuramente presente in Europa nell'età di Hallstatt e il Childe la considera necessaria per la fabbricazione delle ruote. Eppure tutte le assi delle abitazioni di Staraja Ladoga sono ottenute con la scure, per scissione, con l'aiuto di cunei.¹⁷³ Non vi è traccia dell'uso della sega nella lavorazione del legno dell'antica Pomerania.¹⁷⁴ A Staraja Rjazan' il Mongajt trovò una semizemljanka con le pareti foderate di assi dello spessore di 25-30 cm. spaccate dai tronchi d'albero, senza sega. Le antiche seghe russe (drevnerusskie pily) venivano usate per il taglio trasversale, non per quello longitudinale del legno.¹⁷⁵ Nell'antica Novgorod V. A. Kolčín trovò frammenti di seghe, ma ancora oggi (nota lo Zasurcev) i falegnami di Novgorod preferiscono tagliare con la scure anche le testate dei pali piuttosto che segarle, sebbene questo procedimento sia più laborioso e richieda più abilità.¹⁷⁶ Le assi tagliate alla scure sono considerate più durevoli di quelle segate perché le fibre superficiali rimangono intatte e più impermeabili all'umidità.

Il nome slavo della sega (pila) proviene dall'antico alto-tedesco (fila) dove aveva il significato di lima. Così quello dell'asse (russo « doska ») dall'antico alto tedesco « tisk ». Nomi più antichi per l'asse sono il russo « tès » (da « tesat' ») e « dranica » (da « dran' ») col significato di cosa spaccata. Antichi sono infatti per la lavorazione del legno i verbi « rubit' », « seč' » e « tesat' », scindere, spaccare, squadrare, non « pilit' », segare, che prima del XVI secolo non compare in nessun documento e non era ancora in uso all'epoca di Pietro il Grande. Le assi erano care e costavano quanto i fusti di albero di pari lunghezza, e anche di più, e si usavano il meno possibile nelle costruzioni.¹⁷⁷

Nel Povolž'e la sega compare appena nel XVIII secolo,¹⁷⁸ ma nei governatorati di Vladimir e della Volinia non la si usava per le assi nemmeno al principio del nostro secolo.¹⁷⁹ In Belorussia viene introdotta nel XIX secolo.¹⁸⁰ Nel governatorato di Černigov mancava ancora nel 1870 e anche più tardi non veniva adoperata per le assi.¹⁸¹ I contadini di certi villaggi

È la ricerca delle cause che hanno diffuso, reso caratteristico e mantenuto non importa quale bene materiale o intellettuale in seno a un popolo che forma l'insieme culturale di quel popolo, scriveva lo Scheidt nel 1919, anticipando gli indirizzi delle correnti più moderne dell'etnologia (Miscellanea « Anthropos », XXIV, 1919, p. 677). La situazione precaria del carro nella Slavia (ad esempio) non è affatto eccezionale. L'antica Cina conosceva il carro, ma per il trasporto usava soprattutto panieri e gerle (Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 176). Lo Shansi orientale ignorava il carro ancora nel 1925 (Balconi L. M., *Trentatré anni in Cina*, Milano, 1943, p. 262). L'economia rurale giapponese non conosce, praticamente il carro (Chamberlain B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931, p. 28), tutta l'agricoltura è praticata a braccia, senza l'aiuto di nessun animale; cavallo e bue sono solo bestie da soma (Montandon G., « Cicli culturali », *Encicl. italiana*). La rarefazione del carro è tipica anche dell'Asia centrale (Flor F., *Die Indogermanen in der Völkerkunde*, « Hirt-Festschrift », I, 1936).

¹⁷³ Ravdonikas V. J., *Staraja Ladoga*, p. 26.

¹⁷⁴ Jażdżewski K. i Kamińska J., *Pomorze*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952, p. 336.

¹⁷⁵ Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, p. 63, nota 7.

¹⁷⁶ Zasurcev P. I., *Postrojki drevnego Novgoroda*, pp. 264 nota 3, 269.

¹⁷⁷ Ljubomirov P. G., *Iz istorii lesopišnog proizvodstva v Rossii v XVII, XVIII i načale XIX v.*, « Istoričeskie zapiski », X, 1941, pp. 222-224.

¹⁷⁸ Čižikov L. N., *Russkoe narodnoe žilišče Povolž'ja*, KSIE, XIX, 1953, p. 336.

¹⁷⁹ Zavojko G. K., *Verovanija*, EO, XXVI, 103-104, 1914, p. 177; Kyrle G., *op. cit.*, p. 135.

¹⁸⁰ Lebedeva N. I., *Žilišče i chozjastvennye postrojki Belorusskoj SSR*, Moskva, 1928, p. 26.

¹⁸¹ Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 259.

del Dnepr non segavano, non piallavano e non trivellavano il legno. Conoscevano gli utensili di queste operazioni, ma non li usavano. « Tak ne robotsja », dicevano, « così non si deve fare ». ¹⁸² Il contadino romeno della Transilvania non adopera la sega nemmeno quando la possiede, ma fa miracoli con la scure. ¹⁸³ Di sega mancava la Lettonia ¹⁸⁴ e l'Estonia ¹⁸⁵ e allo stesso modo la ignoravano i Mordvini. ¹⁸⁶ Non si segavano assi a Otok, in Slavonia, ¹⁸⁷ né in Montenegro. ¹⁸⁸ Nel 1837 il Boué scriveva che « en Servie, même à Belgrade, cet instrument n'a pas encore pu franchir le Danube, et on le trouve en Turquie ». ¹⁸⁹

Può essere un caso che le assi della palafitta di Federseemoor fossero spaccate e non segate, ¹⁹⁰ ma sono sprovvisti di sega i Kui dell'India, ¹⁹¹ i Laotiani che tagliavano le assi con la scure, ¹⁹² gli isolani di Nias ¹⁹³ e gli indonesiani di Yap che da un fusto d'albero ricavano una sola grossa asse centrale all'interno di due tondelli esterni a semicerchio, ¹⁹⁴ come facevano gli Huculi nei Carpazi, ¹⁹⁵ procedimento dispendioso che spiega l'alto costo delle assi di cui parlava il Ljubomirov. ¹⁹⁶

È chiaro che i Balto-slavi e i Finni rifiutano la sega come cosa estranea e contraria alle usanze popolari. Sarebbe un caso davvero straordinario se il medesimo rifiuto fosse fortuito nell'area del Blockbau e delle palafitte, dalle Alpi al sud-est asiatico. Per quanto inspiegato sia il fenomeno, si direbbe che le culture omogenee (o « integrate », come le chiama la Benedict) accettino o rifiutino tutto ciò che è conforme o difforme dal loro organismo e che siano proprio le culture fornite di tecnologia più povera a dimostrarsi le più conservative. ¹⁹⁷

Naturalmente, è all'imperfezione dell'utensileria per la lavorazione del legno che si deve l'abbondanza di manufatti monoxili presso gli Slavi e nelle aree di cultura affine, come: zappe, aratri, canoe, bare, cassapanche, madie, abbeveratoi, secchi, arnie, ecc.

È la scure, dunque, l'arma nazionale degli Slavi. Con la scure il barbuto mužik bonifica il bosco, costruisce l'izba e la difende contro tiranni e stranieri. Nei Carpazi e nei Beskidi la

¹⁸² Mamonov V. S., *Starinnye orudija dlja obrabotki počvy iz sela Starosel'e na Dnepre*, « Sovetn. », 4, 1952, p. 83.

¹⁸³ Fuchs K., *Versetzungsornamentik*, MaGW, XXXVI, 1906, Sitzungsber., p. 99.

¹⁸⁴ Terent'eva L. N. i Krastynja A. K., *Krest'janskije poselenija i žilišče v Neretskom i Akuistskom rajonach Latvskoj SSR, Mater. antropol., etnogr. ekspedicii*, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXIII, 1954, pp. 94, 107, 109.

¹⁸⁵ Slygina N. V., *Estonskie krest'janskoe žilišče v XIX - načale XX v.*, « Balt. Etnogr. Sbornik », Trudy Inst. Etnogr., NS, XXXII, 1956, p. 76.

¹⁸⁶ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 5, 1893, p. 440; Sachmatov A. A., *Mordovskij etnogr. Sbornik*, SPb, 1910, p. 10.

¹⁸⁷ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, III, 1898, p. 107.

¹⁸⁸ Neweklowsky E., *Das westmontenegrinische Bauernhaus*, « Ztschr. f. oesterr. Volkskunde », XXIII, 1927, pp. 101-102.

¹⁸⁹ Boué A., *La Turquie d'Europe*, III, p. 88.

¹⁹⁰ Spaltbretter, Schmidt R. R., *op. cit.*, p. 54 ss.

¹⁹¹ Rossillon P., *Moeurs et coutumes du peuple Kui, Indes Anglaises*, « Anthropos », VII, 1912, pp. 994-1009.

¹⁹² Reinach E. P., *Le Laos*, p. 179.

¹⁹³ Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, p. 117.

¹⁹⁴ Tischner H., *Die Verbreitung*, p. 8.

¹⁹⁵ Kaindl R. F., *Haus und Hof*, MaGW, XXVI, 1896, p. 152.

¹⁹⁶ La sega era sconosciuta anche agli Irochesi e la usavano invece per la bonifica della foresta i vivacissimi papua Valman della N. Guinea (Vormann Fr., *Das tägliche Leben der Papua der Valman-Stämme auf Deutsch-Neuguinea*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 817). Virgilio ricorda l'epoca in cui mancava ai Romani: « Tum ferri rigor, atque argutae laminae serrae, - Nam primi cuneis scindebant fissile lignum » (Verg., *Georg.*, I, 143-144).

¹⁹⁷ Benedict R., *Patterns of culture*, N. York, 1946, pp. 41-51; Herskovits M. J., *Cultural Anthropology*, N. York, 1955, p. 424; Koppers W., *Diffusion, Transmission and Acceptance*, « Yearbook of Anthropology », 1955, pp. 169-181. Wiener Schule der Völkerkunde, Wien, 1956, p. 42. Il Menghin direbbe trattarsi di un'incompatibilità tra una « cultura delle lame » (Klingenkultur) e una « cultura dei cunei » (Faustkeilkultur).

scure è inseparabile dal costume festivo. Il Belorusso la porta alla cintura anche per recarsi in chiesa. Fornita di lama più leggera e di manico più lungo, si trasforma da strumento di percussione in arma da lancio. Secondo il Moszyński e il Cipriani sono pochi i popoli dell'Asia e dell'Africa che possono gareggiare coi Górali e con gli Huculi nel lancio dell'accetta. Si arriva al punto da recidere a distanza la treccia della sposa, tenuta infilata a un anello della parete.¹⁹⁸ In Belorussia un contadino può lanciare l'ascia a dieci passi contro un albero e infiggerla con tale forza da usarla come scalino per salire nell'albero.¹⁹⁹ Il lancio della scure (o della zappa) era in Polonia, in Belorussia e presso i Finni del golfo di Riga una misura per la parcellazione dei terreni comunitari.²⁰⁰

A giudicare dalle scuri ugre e siberiane, la sua forma più antica era quella di una marra (russo « tesla », pol. « ciosła », ecc.), col taglio trasversale al manico.

Gli storici bizantini non parlano della scure slava come di un'arma, ma presentano Slavi e Anti come « privi di armi », ²⁰¹ si intende privi di armi da guerra. Gli Slavi, cioè, usavano in guerra, come i Finni, le armi della caccia. La certezza che un popolo è guerriero è data dalla presenza di armi difensive, scudo e corazza. Ambedue erano ignote agli Slavi, i quali non conoscevano nemmeno la spada. Nella Polonia dei Piast tutte le spade erano di importazione vikinga e francone.²⁰² La spada è arrivata prima nelle lontane isole dell'Indonesia (golfo di Tomini e Celebes settentrionale) che nella Slavia.²⁰³ I cronisti tedeschi invece nominano sovente le mazze e i bastoni degli Slavi del Baltico: « interea barbari cum gladiis et fustibus congregati » (Ebbo, II, 16, p. 871); « et congregantes se in plateam etiam arma et fustes ceperunt » (Herbord, III, 6, p. 805); « cum telis ac fustibus tecta irrumpunt » (Herbord, *ibid.*). La mazza di legno era arma diffusa nel XVI secolo anche nelle truppe regolari: « persaepe etiam clava lignea, quam semper ad manum habent ». ²⁰⁴ Ascia, mazza e fionda erano di uso corrente nell'alto medioevo,²⁰⁵ e di clave erano ancora armati gli hussiti.

Maurio Strategico lasciò scritto che ogni combattente slavo era armato di due ἀκοντίος μικροίς (XI, 5) e nella Tattica di Leone si specifica che questo piccolo ἀκοντίος era un μικτόριον (c. XVIII), forma incorretta per ῥηκτάριον (Sophokles E. A., Greek Lex., Demitakon A., Mega Lexikon) che il Ducange traduce con « spiculum ». Non si tratta quindi di una lancia, come traducono il Niederle e il Plesia,²⁰⁶ ma di piccoli giavellotti o piuoli da lancio se ogni combattente ne portava due e anche tre.²⁰⁷ La voce slava che più si avvicina nel

¹⁹⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 34, 380-383; Cipriani L., *Presso gli Huculi*, « Corriere della Sera », LVIII, 263, 3-11-1933. Per il lancio della scure v. Ciszewski St., *Anonimowa zapiska etnograficzna o Góralach z r. 1786*, « Lud », XVII, 1911, p. 126; Seweryn T., *Mechaniczna i chemiczna ludowa broń łowiecka*, PME, X, 1-2, 1952-1953, pp. 33-38; stesso, *Ikografija etnograficzna*, « Lud », XLII, 1956, p. 531. Per il lancio della scure in Belorussia v. Seržputovskij A., *Očerki Belorussii*, « Živst. », XVI, 1907, p. 214.

¹⁹⁹ Seržputovskij A., *Očerki Belorussii*, « Živst. », XVI, 1907, p. 214.

²⁰⁰ Melander K. R., *Ueber die Hamarteilung in Finnland in 17. Jahrhundert*, « Annales Ac. sc. Fennicae », B. 1, 1909, pp. 1-18.

²⁰¹ ἀπλα, Costantino, *De administrando imperio*, 29; « armis despecti », *Jordanis Chron.*, 119 (testi in Niederle L., *Slov. starožitnosti*, III e *Man.*, II, pp. 274-276).

²⁰² Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, p. 293; Jakimowicz R., *Okres wczesnohistoryczny*, *Encyklopedia polska*, T. IV, 1, dz. V, p. 396.

²⁰³ Meyer A. B. und Richter O., *Celebes I, Anhang*, Dresden, 1903, pp. 67-69, v. Bouchal L., *MaGW*, XXXIV, 1904, p. 322.

²⁰⁴ *Epistola ad D. Chytraeum*, Respublica Moscovia et urbes, p. 152.

²⁰⁵ Hensel W., *Słow. wczesnośredn.*, p. 320.

²⁰⁶ Plesia M., *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, « Prace etnologiczne », III, 1952, p. 92.

²⁰⁷ Giovanni da Efeso, v. Durham M. E., *op. cit.*, pp. 63-64.

significato al ῥηκάριον greco-medievale è l'antico-russo « oskep » scheggia (pol. « oszczep »), da « skepat' », fendere (Vasmer, ReW) e non il « kop'e » o la « włócznia » che era una grande lancia munita di apposito ferro. L'« oszczep » era ancora al principio del nostro secolo arma di cacciatori di orsi in Belorussia e Grande-Russia.²⁰⁸

Gli Slavi combattevano a piedi (πεζῆ, Procopio, III, 14). Gli scudi, piccoli e scomodi, erano poco maneggevoli e non tutti i combattenti ne erano muniti. Privi di spada e di corazza, evitavano l'incontro corpo a corpo. L'arco e la freccia erano le loro armi più efficaci.

Le frecce erano probabilmente di legno se la voce bulgara « šip » spino, significa ancora oggi freccia, e l'arco doveva essere semplice e non composto o riflesso poiché le frecce erano avvelenate e arco semplice e veleno delle frecce sono tratti associati nelle culture cosiddette primitive.²⁰⁹ I popoli artici, che hanno arco composto, non adoperano frecce avvelenate²¹⁰ e i Celti le usavano solo per la caccia.²¹¹ Il veleno delle frecce era bandito già ai tempi di Omero e l'arco stesso era poco usato come arma da guerra. I Greci ne sdegnavano l'impiego fin dalle guerre persiane.²¹² L'esercito serviano ne era privo e nella seconda guerra punica era adoperato solo da truppe federate. Arco semplice e frecce avvelenate hanno invece gli Aleuti e gli Ainu di Yezo e di Sachalin, e il veleno (collocato presso gli Ainu nel cavo della punta, come nelle Filippine e nell'Indonesia) è il medesimo che presso gli Slavi: « Aconitum napellus L. ». ²¹³ I Mrkojevići presso Antivari avvelenavano le frecce con l'aconito ancora nel 1559.²¹⁴ Secondo il Lewin il veleno dei Batachi e degli indigeni della penisola di Malacca è l'« Antiaris toxicaria », mentre l'aconito è usato dalle tribù montanare dell'Himalaja,²¹⁵ ma i Birmani di Kentung lanciavano nella caccia con la balestra frecce avvelenate all'aconito.²¹⁶ L'aconito, noto nell'Altai e nei monti Sajon, fa parte da duemila anni della farmacopea tibetana, mentre in occidente ha cominciato a essere usato come rimedio solo nel XVIII secolo.²¹⁷ Ma ogni collegamento dell'aconito slavo con l'Asia è reso problematico dalla conoscenza che i Romani avevano sia del giusquiamo che dell'aconito, usati nei venefici. D'altra parte avvelenavano le frecce gli Iberi, i Dalmati, i Traci e i Parti (Lewin, *loc. cit.*), questi ultimi, probabilmente, con arco riflesso, e per la caccia gli Slavi ricorrevano anche al « Veratrum album », al « Verbascum sp. » e ad altre erbe venefiche.²¹⁸ Anche se l'effetto tossico dell'aconito era noto agli antichi, resta il fatto che, secondo le notizie finora raccolte, solo gli Slavi lo usavano in guerra per avvelenare le frecce.

²⁰⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 385.

²⁰⁹ L'arco slavo più antico e l'unico finora ritrovato è quello uscito da un kurgan del X secolo a Korolevino, ed è un arco interamente di legno, senza placche di osso o di corno (Sarnowska W., *Wczesnohistoryczny kurhan Korolewina pod Tabańczą w pow. kaniowskim*, « Światowit », XX, 1948-1949, pp. 254-255). Con l'arco slavo fecero sgradita conoscenza i crociati nella valle della Morava (Jireček C., *Geschichte der Serben*, Gotha, 1911, p. 151). Di arco erano armati a Mosca gli « strelcy » ancora nel 1674 (Bogojavlenskij S. K., *Voorużenie russkich voisk v XVI-XVII vv.*, « Istor. zapiski », IV, 1938, p. 273 ss.).

²¹⁰ Sternberg L., *The Ainu Problem*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 766.

²¹¹ Dottin G., *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, Paris, 1906, pp. 209-210.

²¹² Buchner M., *Das Bogenschiessen der Aegineten*, ZfE, XL, 1908, p. 850.

²¹³ Montandon G., *La Civilisation Ainou*, Paris, 1937, p. 174.

²¹⁴ Jireček C., *Geschichte der Serben*, Gotha, 1911, p. 152.

²¹⁵ Lewin L., *Untersuchungen über Pfeilgifte der Buschmänner*, ZfE, XLIV, 1912, pp. 831-832.

²¹⁶ Tragella P. G. B., *Frontiere dell'Asia illuminate*, p. 82.

²¹⁷ Savrov N., *Medicina tibetskaja*, Sibir. sovet. Enciklopedija.

²¹⁸ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, p. 296; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 378.

L'arco durò fino a non molto presso gli Slavi, sebbene oggi sia scomparso del tutto. Il Boscovich vide i Tartari che scortavano convogli di cavalli a Costantinopoli armati di arco nel 1762. La freccia tartara trapassava un uomo dal petto al dorso.²¹⁹ I contadini russi assalivano le proprietà con archi e frecce. Nella Russia del nord si dice: « Ne poletelo ruž'e », « non è volato il fucile », per dire che non aveva sparato, come se il fucile sparasse frecce.²²⁰ L'affezione all'arco fu infatti in Russia così grande che si usarono le armi da fuoco per lanciare frecce: a Novobogorodickoe nel 1690 furono trovate 780 frecce sparate da archibugi e avvelenate con l'applicazione di un sacchetto di zolfo e polvere.²²¹

Il possesso della lancia da parte degli Slavi richiede ulteriori accertamenti e vaghi restano i collegamenti del veleno delle loro frecce con quello dei Paleoasiatici, dei Birmani e degli Himalajani. È probabile che in età slava-comune la scure e l'arco semplice fossero le componenti del loro armamento.

²¹⁹ Boscovich G., *Giornale di un viaggio*, p. 13.

²²⁰ Ončukov N. E., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, p. 552.

²²¹ Bogojavlenskij S. K., *Vooruženie*, pp. 259-260, 273, 279-280.

Capitolo dodicesimo

IL DENARO DI TELA

Il più antico indumento degli Slavi era una copertura di stuoia (russo « rogoža » o « rogoza ») di cui non è possibile ricostruire la foggia. A Murom (governatorato di Vladimir) nei funerali giocosi del fantoccio carnevalesco di Kostroma, i giovani si vestivano di stuoia, mentre le donne dovevano portare vesti vecchie e non più in uso.¹ A Sredna Gora, presso Karlovo, il giovane che a capo d'anno si travestiva con la maschera del cervo, indossava una veste di stuoia,² come si faceva indossare una stuoia nell'antica Cina all'effigie del morto.³ Di stuoia veniva vestita, pare, in Russia la ragazza che raggiungeva l'età da marito, poiché si diceva « Devka v rogože, net ee dorože », « non c'è niente di più prezioso della ragazza in stuoia »,⁴ così come si faceva indossare una stuoia nuova alle spose in Nuova Zelanda e nelle isole di Pentecoste.⁵ In Russia si dice anche: « Popa i v rogože znat' » « il pope si riconosce anche in stuoia » (Dal', *Slovar'*). Numerosi proverbi indicano oggi la stuoia come un indumento di povertà e di penitenza, come da noi il sacco o il saio. Nelle fiabe russe sono soprattutto le vecchie che vestono di stuoia.⁶ Si deride, per esempio, il padrino di nozze dicendo che ha come vesti di cambio « to kul', to rogoža, to bab'ja panëva », « ora il sacco, ora la stuoia, ora la gonna delle donne ».⁷

In russo e in serbo « rogoza » è un'erba palustre (la « *Typha latifolia* ») ma la stuoia più pregiata in Russia era la « rjadnaja », detta anche « cynovka », che si otteneva da striscie di libro di tiglio ammolite nell'acqua e battute (močalo).⁸ Non vi era indumento che proteggesse meglio dalla pioggia per cui si soleva dire: « Rogožka rjadnaja, slovno matuška rodnaja », « la stuoia rjadnaja è come una vera madre » (Dal', *Slovar'*). Dalle locuzioni e dai canti popolari risulta che presso gli Slavi indumenti di stuoia erano indossati dai due sessi.⁹

¹ Grinkova N. P., *Obrijad « voždenie rusalki » v sele B. Verejka, Voronežskoj oblasti*, « Sovetn. », I, 1947, pp. 181, 186.

² Arnaudov, *Sbornik*, in: Liungman W., *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*, II, FFC, 119, 1938, p. 806.

³ Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, p. 173.

⁴ Karnauchova I. V., *Skazki i predanija Severnogo kraja*, Leningrad, 1934, p. 293.

⁵ Thurnwald R., *Heirat*, in: Ebert, *Reallex.*, V, pp. 254, 269.

⁶ Karnauchova I. V., *op. cit.*, pp. 130, 216.

⁷ Golotovaja D., *Derevnja Verjatkina, svatan'e*, « Živst. », XIV, 1905, p. 135. Sulle vesti di stuoia v. anche: Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki i krylatye slova*, « Živst. », XV, 2, 1906, p. 101 e Malinin E., *Russkie narodnye pesni*, Moskva, 1959, pp. 85-86.

⁸ Keppen P., *Močal'nyj promysel*, in: Malinin N., *Geografija Rossii*, I, Moskva, 1887, pp. 140-143.

⁹ Vesti di stuoia sono portate nell'Africa meridionale, a Madagascar (dove presentano caratteri indonesiani), a Sumatra, a Nias e in tutti i Mari del Sud (Ankermann B., *L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale*, « Anthropos », I, 1906, p. 558; Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, p. 518). Vi sono stuoie di no-

Tra le stuoie converrebbe classificare anche il mantello da pioggia o « poncho », indossato anche dai pastori alpini e portoghesi e dagli antichi scandinavi.¹⁰

Ancora attuale e caratteristico degli Slavi, sebbene in via di sparizione è il doppio grembiule anteriore e posteriore, spesso di grandezza e di colore diverso, legato alle reni da una cintura intrecciata. Le contadine serbe e bulgare « n'ont sur leur chemise (racconta il Boué) que deux tabliers étroits, nommés "opregatscha", un sur le devant et un sur le derrière ». ¹¹ Questo indumento va dai pressi di Zagabria fino alla Gruža e alla Šumadija, dove il posteriore è nero e l'anteriore variegato. ¹² In Bulgaria lo si considera il più antico costume femminile, ¹³ è noto in Romania occidentale, in Macedonia, Slovacchia e Moravia, in Polonia a Polna Rudka e a Modlica. ¹⁴ Attraverso la Bosnia e l'Erzegovina il doppio grembiule raggiunge l'Albania, ¹⁵ indossato anche dalle donne musulmane sopra larghi calzoni, ¹⁶ mentre più a sud, nell'Epiro e in Tessaglia, le gonne sono intere. ¹⁷

Il doppio grembiule faceva parte anche del costume nazionale delle donne ceche, ¹⁸ lo si ritrova nella Slesia di Cieszyn e presso i Górali, mentre le donne dei Lachi portano gonne cucite. ¹⁹ L'indumento si era perfettamente conservato tra le due guerre presso gli Ucraini della Małopolska ²⁰ e soprattutto tra gli Huculi. ²¹ Nell'Ucraina propria veniva indossato durante la mietitura e i lavori nell'orto. ²² In anni non lontani era portato anche in Polonia. ²³ Nei « Chłopy » il Reymont presenta le donne polacche vestite « w podwójnych zapaskach ». Il Clarke incontrò sul Don donne ucraine e cosacche il cui doppio grembiule a disegni quadrettati gli ricordava il disegno di tessuti scozzesi. ²⁴ Il Moszyński lo dà come diffuso in una parte notevole della Grande-Russia e nella Lituania ex-prussiana: ²⁵ « Die Weiber hatten leinene Kleider, welche sie zweifelsfrey so ungebunden wie die heutigen Litauischen Weiber in Preussen ihre Decker umzunehmen pflegen ». ²⁶

tevole durata e di grande bellezza, specialmente nei Mari del Sud e nelle due Americhe, al punto che si è potuto parlare di una cultura della stuoia. In Russia l'arte di intrecciare aveva raggiunto una tale perfezione che si ottenevano panieri a tenuta stagna, senza impregnarli di pece come si era costretti a fare in Birmania (Balov A. V., *Očerki Poščon'ja*, EO, XL-XLI, 1-2, p. 201; Bastian A., *Die Völker des oestlichen Asiens*, Leipzig, 1866, p. 394).

¹⁰ Paul H., *Grundriss d. germ. Philologie*, Strassburg, 1900, 2^o, III, p. 442.

¹¹ Boué A., *Turquie d'Europe*, II, pp. 204-205.

¹² Pavlović Jo., *SeZb*, XXII, 1921, p. 65; Petrović P. Ž., *Život i običaji u Gruži*, *SeZb*, LVIII, 1948, p. 142.

¹³ Naslednikova V., *La richesse de nos costumes nationaux*, « La Bulgarie d'aujourd'hui », XXII, 12, 1953, pp. 8 e 9.

¹⁴ Daničić L. T., *Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven*, « Anthropophyteia », IX, 1912, p. 108.

¹⁵ Führer L., *Bilder aus Sekular, Velika, Plav und Gusinje*, « Ztschr. f. oester. Volksk. », XXIII, 1917, p. 105; Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, p. 146; Jovičević A., *Plavsko-gusinjska oblast*, *SeZb*, XXI, 1921, p. 515; Cozzi E., *La donna albanese*, « Anthropos », VII, 1912, p. 619.

¹⁶ Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, pp. 110, 113.

¹⁷ Boué A., *op. loc. cit.*

¹⁸ Kretz Fr., *L'arte popolare cecoslovacca*, Roma, 1925, p. 259.

¹⁹ Reinfuss R., *Pogranicze krakowsko-góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, « Lud », XXXVI, 1946, p. 232.

²⁰ Golovackij Jo. F., *O narodnoj odežde i ubranstve Rusinov ili Russkich v Galičine i severo-vostočnoj Vengrii*, ZGO OE, VII, 1877, p. 500; Barwiński A., *Das Volksleben der Ruthenen in Galizien*, Die oesterr. Monarchie in Wort und Bild, Wien, 1898, p. 310.

²¹ Kaindl R. F., *Die Huzulen*, *ibid.*, Bukovina, Wien, 1899, p. 278; stesso, *Haus und Hof*, MaGW, XXVI, 1896, p. 179.

²² Fischer A., *Rusini*, p. 55.

²³ Daničić L. T., *Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven*, « Anthropophyteia », IX, 1912, p. 108.

²⁴ Clarke E. O., *op. cit.*, I, pp. 280-281.

²⁵ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 416.

²⁶ Hartknoch, *Alt-und neues Preussen*, Frankfurt, 1684, in: Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, p. 18.

Prove archeologiche dell'antichità del doppio grembiule sono state rinvenute in tombe femminili di Horodnica, sul Dnestr.²⁷ Il Belicer attribuisce la presenza di un analogo indumento presso i Finni, Mordvini, Estoni, Ižori e Vodi a una « vicinanza culturale » di questi popoli coi Russi, a torto se per vicinanza egli intende un'influenza russa sui Finni.²⁸ È notevole che nel Polesie, in Ucraina, nel Pokucie e in Montenegro quando dei due grembiuli se



107

Fig. 107. Frange e grembiule posteriore delle donne Waporotto, nord del lago di Niassa (da Hennig).

ne porta uno solo, si indossa il posteriore, lasciando davanti solo la camicia,²⁹ d'onde il nome di « zadnica », « pozadnica » che gli si dà in Ucraina e di « zatyłka » o « zapol » in Grande-Russia.³⁰

Il doppio grembiule è una copertura non cucita, sommaria e volante che rischia di lasciare scoperta soprattutto la parte posteriore quando ci si china a zappare o a raccogliere,³¹ come si può vedere dalla posizione delle zappatrici alla fig. 14, per cui le donne dell'Albania settentrionale e le Batuana dell'Africa occidentale ex-tedesca usano la precauzione di portare un grembiule posteriore più lungo dell'anteriore³² oppure, dei due grembiuli, solo il posteriore come le donne waporotto del nord del lago di Nyassa (v. fig. 107).

A Samara, nell'Oltrevolga, presso i mordvini Erza, il grembiule posteriore si è ridotto alla forma ornamentale e quasi simbolica di un pezzo di tela a rettangolo allungato, ornato di

²⁷ Rosen-Przeworska J., *Cwiczenia*, p. 126.

²⁸ Belicer V. N., *Narodnaja ženskaja odežda Mordvy, Sravnitel'naja charakteristika*, KSIE, XXXII, 1959, pp. 88-89.

²⁹ Schneider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XII, 1906, p. 290; Fischer A., *Rusini*, p. 57; Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 416; Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, p. 115.

³⁰ Dittel, *Sbornik Rjazanskich oblastnych slov*, « Zivst. », VIII, 2, 1898, p. 212; Patkanov, Zobnin i Nikolaev, *Spisok Tobol'skich slov i vyraženij*, « Zivst. », IX, 4, 1899, p. 404.

³¹ Federowski M., *Lud okolic Zarek, Siewicza i Pilicy*, I, Warszawa, 1888, rec. di Ciszewski St., in: « Wisła », II, 1888, p. 893.

³² Boué A., *Turquie d'Europe*, II, p. 128; Passarge S., *Das Okawangosumpfland und seine Bewohner*, ZfE, XXXVII, 1905, p. 669. Le donne Batonga portano solo grembiule posteriore v. Cipriani L., in: Biasutti R., *op. cit.*, II, p. 340.

bottoni e di conchiglie.³³ Anche in certe regioni dell'Estonia questo grembiule posteriore non è più che un pezzo di tela trapezoidale di lana bianca o turchina che si fissa alla cintura, di dietro. Viene portato solo dalle maritate.³⁴ Questo medesimo minuscolo grembiule posteriore (vrlo mala pregača) compare in Croazia, nella Posavina, anche qui solo per le maritate (udate žene). È ornato di grosse «nappe di lana» e non viene portato dalle ragazze. Il grembiule anteriore fu abbandonato presto. Il posteriore durò invece finché si continuò a portare la camicia lunga, cioè fino all'epoca tra le due guerre mondiali.³⁵ Nemmeno nella Gruža le ragazze portano grembiule posteriore.³⁶ La riduzione del grembiule posteriore presso i Mordvini, gli Estoni e i Croati, e la circostanza che in questa forma sia indossato solo dalle maritate rendono palese un nesso antichissimo tra il costume femminile slavo e quello finnico.

Che il doppio grembiule sia ancora un indumento pretestile, di stuoia e intrecciato, è dimostrato dal suo uso giornaliero negli arcipelaghi dei Mari del Sud dove la tessitura è sconosciuta. Il Cantova si era imbattuto nelle isole Caroline occidentali in donne vestite di due stuoie, legate alla cintura e aperte nei lati. Lo stesso incontro fece il Chamisso alle isole Marshall.³⁷ Nel XVIII secolo alle isole Palau «the women wore only two little aprons, one before and one behind».³⁸ Dove in Micronesia interviene la tessitura (dall'Indonesia, secondo il Graebner), il doppio grembiule si conserva come costume festivo.

Il doppio grembiule è maschile presso i Miao e a Formosa.³⁹ A Formosa i due grembiuli sono portati di fianco, uno sull'anca destra e l'altro sulla sinistra.⁴⁰ In Giappone è solo indumento intimo femminile e le due parti, anteriore e posteriore, portano nome diverso: «koshi-muki» e «souço-yoke».⁴¹ Il Moszyński trovava il doppio grembiule slavo «sorprendentemente simile» (uderzająco podobny) a quello dell'Asia centro-meridionale delle regioni dell'Himalaja,⁴² e osservando che i grembiuli delle donne mordvine e bosniache erano forniti di lunghe frange, immaginò che il costume risalisse a un primitivo pugno di erbe.⁴³ Di frange sono ornati anche i grembiuli dei Polabi dell'Hannover.⁴⁴ Nelle isole dell'Ammiragliato infatti uomini e donne portano un doppio pugno durante le occupazioni usuali e una doppia stuoia nelle danze.⁴⁵ Gonne a frange o a fili in minutissime trecce era costume femminile dell'età del bronzo in Danimarca.⁴⁶ Nell'America del nord le frange delle vesti si accompagnano a matriarcato.⁴⁷

Il primo e più antico tessuto di abbigliamento è quello chiamato con voce slava-co-

³³ Belicer V. N., *op. loc. cit.*

³⁴ Volmaa A. A., *Narodnaja odežda smešannogo rusko-estonskogo naselenija južnoj časti Jychvinskogo rajona*, Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1952 g., «Trudy Inst. Etnogr.», NS, XXIII, 1954, pp. 88-89; Trees L. V., *Issledovanie narodnoj odeždy Estoncev Vastselinaskogo rajona Estonskoj SSR.*, Mater. c.s., pp. 162, 178.

³⁵ Čulić Z., *Narodnja nošnja u Posavini*, GzMS, Etnologija, NS, XIV, 1959, pp. 2, 8, 21.

³⁶ Petrović P. Z., *op. cit.*, p. 157.

³⁷ Waitz Th. und Gerland G., *Anthropologie der Naturvölker*, V, 2, Leipzig, 1870, p. 62.

³⁸ Keate G., *An account of the Pelew Islands*, Basil, 1789, p. 313.

³⁹ Strzoda W., *Die Li auf Hainan*, ZfE, XLIII, 1911, p. 206.

⁴⁰ Stratanović G. G., *Nekotorye dannye po etnografii Amej*, «Sovetn.», 5, 1958, p. 120.

⁴¹ Chamberlain B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931, p. 138.

⁴² Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 417.

⁴³ Stesso, *op. cit.*, I, 1, p. 416.

⁴⁴ Tetzner Fr., *Die Slaven in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 317.

⁴⁵ Buschan G., *Ill. Völkerkunde*, II, p. 100.

⁴⁶ Bortolotti-Jensen G., *Abiti e arte tessile del bronzo in Danimarca*, «L'Universo», XL, 6, 1906, pp. 1175-1192.

⁴⁷ Gusinde M., in: «Anthropos», XXI, 1926, p. 310.

mune « ponjava » o « poneva ». Come indica il nome (da « opona », tela che pende, tenda, sipario), si tratta di un telo di avvolgimento, senza cuciture, da usarsi così come esce dal telaio. Lo si avvolgeva intorno alle reni fissandolo ai fianchi con una cintura. La larghezza del telo, determinata dalle proporzioni del piccolo telaio (70-80 cm. circa) veniva utilizzata come lunghezza dell'indumento, dalla cintola ai piedi. Non vi sarebbe stato limite invece per la lunghezza della striscia del telaio, cioè alla sua larghezza come gonna, ma poiché



Fig. 108. Donna ucraina in « zapaska » (da Moszyński).

l'indumento che se ne ricavava era rettilineo e impediva il movimento del passo, bisognava stringerlo alla cintura e lasciarlo sciolto e a spacco sul fianco sinistro. La fenditura mostrava la camicia e veniva talora ricoperta da un grembiule laterale. Nei modelli portati dagli etnografi lo spacco è per lo più anteriore, e anteriore è anche il grembiule. In Ucraina e in Russia, nelle località dove le spose usano alzare per civetteria il lembo della ponjava e fissarlo alla cintura per mostrare il candore della camicia, la fenditura continua a trovarsi sul fianco sinistro, senza grembiule (fig. 108).

La ponjava è costume russo antico, documentato fin dal X secolo: « slavische Tracht, langer Taillenrock ». ⁴⁸ Nella Grande-Russia centrale e del sud durò fino al XVIII secolo quando gli indumenti cuciti di foggia turca (sarafan, sukman), introdotti fin dal XIV secolo, finirono per espellerlo. ⁴⁹ Negli ex-governatorati di Orel e di Kursk si conservava ancora al principio del nostro secolo. ⁵⁰ Tra gli Ucraini emigrati nel governatorato di Saratov aveva

⁴⁸ Schuchhardt C., *Arkona, Rethra, Vineta*, Berlin, 1926, p. 23.

⁴⁹ Lebedeva N. I. i Maslova G. G., *Russkaja krest'janskaja odežda XIX - načala XX veka, kak material k etničeskoj istorii naroda*, « Sovetn. », 4, 1956, pp. 18-31.

⁵⁰ Abramov I., *O russkich sajanach*, « Živst. », XV, 1906, p. 207; Sojatskij D., *Krest'janskije kostjmy v oblasti soprikosnovenija Orlovskoj i Černigoskoj gub.*, « Živst. », XIX, 1910, pp. 5-17.

cominciato a sparire e ad essere sostituito dalla « jubka » alla fine del secolo scorso.⁵¹ In certi villaggi della regione di Tambov viene ancora indossato da vecchie donne.⁵²

In passato un indumento di avvolgimento, senza cuciture, come la ponjava, si portava in Polonia⁵³ e ancora oggi, con nomi e fogge diverse, in Ucraina (plachta, zapaska, derga), in Serbia (struka, zaprega) e in Bulgaria (futa).⁵⁴

Come il doppio grembiule, anche la ponjava è indumento femminile albanese e estone.⁵⁵

Con telai orizzontali primitivi è difficile ottenere teli di grande altezza.⁵⁶ Il piccolo telaio (krosna) degli Huculi serviva a tessere fazzoletti, « zapaski » e borse di lana.⁵⁷ L'ampiezza della gonna poteva venire aumentata con l'aggiunta di più teli, rimanendo invariata l'altezza. Questi teli venivano legati intorno al corpo con una cintura, senza essere cuciti, come nella ponjava belorussa di Mohilev, di Smolensk e di Minsk, che era formata di quattro o di sei teli non cuciti di cm. 90 × 50 circa, oppure come la ponjava della Grande-Russia del sud, di tre teli con due cuciture longitudinali e tenuta aperta sul davanti, o come la « plachta » coi teli cuciti fino alla metà della lunghezza o poco più.⁵⁸ Il principio della cucitura è accolto, ma non applicato fino alla chiusura dell'indumento. La ponjava belorussa a teli non cuciti è sostanzialmente identica ai quattro grembiuli albanesi delle donne malisore.⁵⁹ Di strette strisce di tela era fatta la « derga » e anche la camicia ucraina,⁶⁰ la « dyma » o gonna dei Carpazi,⁶¹ di sette o otto teli la camicia slavone di Otok.⁶² Anche il grembiule poteva essere cucito di strette strisce di tela.⁶³ Di sei teli (v šest' polos) era formata la camicia dei Mordvini⁶⁴ e nella Cina meridionale le quattro fenditure della tunica dei Miao Pe sono un ricordo della fase non cucita dell'indumento.⁶⁵

⁵¹ Minch A. N., *Narodnye obyčaji, obrjady, sueverija i predrazsudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 8.

⁵² Šmeleva N. V., *Materjal'naja kult'ura sela Virjatina*, KSIE, XXI, 1954, p. 1.

⁵³ « Spodnica nie przyszyta », Glapa A., *Zagadnienie rozwarstwienia wsi wielkopolskiej w XIX wieku*, « Lud », XLIII, 1956, p. 105; Bystron Jan, *Kultura ludowa*, p. 286.

⁵⁴ Golovackij Ja. F., *op. cit.*, p. 551; Sumcov, *Kul'turnija pereživanija*, « Kievskaja starina », v. « Wisła », III, 1889, p. 950; Zieliński St. L., *Lud basiowiecki*, « Wisła », IV, 1890, p. 772; Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, pp. 33, 34, 112; Fischer A., *Rusini*, p. 55; Petrović P. Z., *Život i običaji u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 157.

⁵⁵ « Shgunni », sottana aperta in tutta la lunghezza, Cozzi E., *La donna albanese*, « Anthropos », VII, 1912, p. 619; « syba, nešitaja pojasnaja ženskaja odežda », Tarakanova S., Terenteva L. i Čeboksarov N., *Nekotorye voprosy etnogeneza narodov Pribaltiki*, « Sovetn. », 2, 1956, p. 16; Maslova G. S., *Narodnaja odežda Russkich, Ukraincev i Belorussov*, « Vostočnoslav. Sbornik », Moskva, 1956, p. 620 ss.

⁵⁶ Rosen-Przeworska J., *Ćwiczenia*, p. 123; Glemžajte M. N., *Narodnoe prjadenie i tkačestvo Litovcev, po materialam Kupinikogo rajona Sauljajskoj oblasti Litovskoj SSR.*, KSIE, XV, 1952, p. 43; Mauss M., *Manuel d'ethnographie*, p. 58.

⁵⁷ Kaindl R. F., *Bei den Huzulen*, MaGW, XXVII, 1897, p. 222; Fischer A., *Rusini*, p. 55.

⁵⁸ Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, pp. 209-210.

⁵⁹ Boué A., *Turquie d'Europe*, II, p. 228.

⁶⁰ Fischer A., *Rusini*, pp. 57, 58.

⁶¹ Golovackij Ja. F., *op. cit.*, p. 501.

⁶² Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 116.

⁶³ Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskago byta Samanskago uezda*, EO, XXIV, 1, 1895, p. 2.

⁶⁴ Evsev'ev M., *Mordovskaja svad'ba*, Moskva, 2^a, 1959, pp. 89, 120, 139, ecc.

⁶⁵ Schotter A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou*, « Anthropos », IV, 1909, p. 342. Presso gli Yoruba del Sudan, che conoscevano telai verticali per grandi teli, il telaio orizzontale era usato solo per ottenere stretti nastri (Frobenius L., *La mythologie de l'Atlantide*, Paris, 1949, pp. 88-89). Nel Caucaso e nell'Africa berbera le strisce di tela, tessute sul telaio o a mano per mezzo di tavolette perforate, erano approntate solo per la vendita, non per l'uso domestico (Van Gennep A., *Brettweberei oder Flechtere, Kaukasus, Afrika*, ZfE, XLIV, 1912, p. 61). La tavoletta di tessitura, con fessure e fori per il passaggio dell'ordito, è cronologicamente antichissima e ha lasciato l'impronta sulla superficie della cosiddetta ceramica tessile della Grande-Russia centrale e nord-orientale. Il

La ponjava non era usata solo come gonna. Poteva essere portata sulle spalle come un mantello, o sul capo come riparo dalla pioggia, o legata al collo come una pellegrina (fig. 109), o gettata sul letto come una coperta, avere cioè tutti gli impieghi del plaid scozzese.

Neanche la camicia era in origine un indumento cucito. Il suo nome, russo « rubacha »,



109

Fig. 109. « Ponjava » a pellegrina (da « Wista »).

è formato su un radicale « rub » che ancora oggi in Lusazia e in Istria significa semplicemente pezzo di tela o fazzoletto da testa.⁶⁶ La sua forma più primitiva è quella del poncho: il telo veniva forato al centro per il passaggio della testa e lasciato pendere di dietro e sul petto. In Polonia un tale indumento era « quasi senza cuciture »⁶⁷ o cucito su un lato so-

Brjusov ha rilevato che questa impronta è identica alla tela rinvenuta nelle palafitte neolitiche alpine (Brjusov A. Ja., *Setčataja keramika*, « Sovarch. », XIV, 1950, p. 287 ss.).

⁶⁶ Vasmer M., ReW; Gusić M., *Etnografski Muzej, Tumač izložene gradje*, Zagreb, 1955, pp. 100, 114, 115.

⁶⁷ « Bez zadnego prawie wyszywania », Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 34.

lo,⁶⁸ come la « bunda » o mantello da pioggia degli Huculi della Bucovina.⁶⁹ Il Bystron' descrive delle camicie a sacco, aperte sui lati e appese al collo con un cordone.⁷⁰

Il modo per ottenere dalla ponjava una migliore copertura delle spalle era quello di piegarle in maniera da ricavare le maniche nella lunghezza del telo. Con questa piega però l'altezza del telo risultava dimezzata e poteva ricoprire le spalle o il petto, ma non ambedue insieme, oppure la parte che ricadeva davanti al petto era così corta da non raggiungere l'ombelico e tra la camicia e la gonna lasciava una striscia di pelle nuda. I paesi della ponjava, come quelli del « sarong », sono paesi di parziale nudità.⁷¹ Le figg. 110-111 riproducono due esempi di nudità maschile e femminile del petto o del ventre in Slovacchia, le figg. 112-113 due analoghi esempi dalle Filippine. Si rende così necessario l'impiego di un terzo indumento, o per il ventre o per il petto, o per ambedue. Nella Slesia di Cieszyn le ragazze ricoprivano la parte scoperta con una fascia di tessuto o uno « stanik » (corpetto), detta « ciasnosza ».⁷² Anticamente in Ucraina il « nagrudnik » (da « grud' », seno) era un fazzoletto per il petto, « persevoj platok ».⁷³ Nella Lika le ragazze si ricoprivano il petto con un fazzoletto variopinto,⁷⁴ oppure andavano d'estate senza maniche e senza camicia (goloruke) e incrociavano solo sul petto qualche fazzoletto (« samo ukrste preko prsa kakvi rubac »),⁷⁵ non altrimenti che in Indocina dove, a Luang Prabang, la gonna è un cilindro di diametro uguale in tutta la lunghezza, fissato alle reni per mezzo di una piega interna sul ventre « qui reste en grande partie à découvert »; una sciarpa di colore vivo ricopre qualche volta i seni,⁷⁶ oppure a Padang Besar, nella Penisola di Malacca, dove uomini e donne indossano talora il « panung » siamese e le donne ricoprono la parte scoperta con un corpetto; talora il corpetto non raggiunge il « panung » e lascia una striscia di pelle scoperta. Invece del « panung » si usa anche il « pahom », cioè una sciarpa arrotolata intorno alle braccia che ricopre il seno.⁷⁷ Nel XVII secolo le donne Miao del Yünan portavano giacchetto e calzoni e una

⁶⁸ « Jeden szew z boku », Gajkova O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VI, 1947, p. 56.

⁶⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 425.

⁷⁰ Bystron' Jan, *Etnografia polska*, pp. 214-215.

⁷¹ Dopo la seconda guerra mondiale una spedizione in Montenegro del Museo etnografico di Zagabria si incontrò a Titograd (Podgorica) con donne Hoti (di lingua mista serbo-albanese) che frequentavano il mercato con una camicia che copriva il dorso, le spalle e le braccia (questa parte della camicia porta in serbo-croato il nome di « opleće », « oplećak », in russo di « oplečik »), ma che lasciava scoperto il seno. Il Magnino entrò un giorno in una « chata » hucula in cui una donna sedeva al telaio a torso nudo. Nonostante l'ingresso del forestiero, la donna non curò di coprirsi (Magnino C., *Il complesso etnico dei Carpazi*, Roma, 1933, p. 89). Secondo materiali rinvenuti a Pietroburgo, attribuiti al Vuk e trascritti dallo Stojanović nel 1885-1886, le fanciulle a Sebenico andavano « del tutto nude » (sasvim gola) fino a quindici anni (Cajkanović V., *Rasprave i gradja*, SeZb, L, 1934, p. 74). A Rudawa, presso Cracovia, fino a sei anni i bambini non vestivano affatto (Polaczek St., *Wies Rudawa*, Bibl. « Wisty », IX, Warszawa, 1892, p. 35). Vi sono canti popolari serbi e belorussi in cui pare che il seno delle nubili fosse offerto alla vista senza indumenti. In sostanza, la camicia slava lasciava scoperto il petto o il ventre, a seconda della piegatura del telo. La poca cura di ricoprire la parte scoperta e l'usanza di lasciarla denudata durante il lavoro pare provenire dal desiderio di risparmiare tessuto o di non logorare l'indumento. Nei Mari del Sud quando piove ci si toglie l'indumento e lo si mette sotto l'ascella perché non si bagni, come il Morlacco che in quella circostanza si leva il berretto e le scarpe (Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, 1774, I, p. 57). In Siberia, durante i lavori della tenda, le donne čukče si abbassano la tuta di pelle (Fellhemdhose) fino alle reni, anche coi più grandi freddi (Iden-Zeller O., *Ethnographische Beobachtungen bei den Tschuktschen*, ZfE, XLIII, 1911, p. 850).

⁷² Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 147.

⁷³ L'vov A. S., *Iz nabljudenij nad leksikoj staroslavjanskich pamjatnikov*, « Učenyje Zapiski Inst. Slavjanovedenija », IX, 1954, p. 146.

⁷⁴ Čajkanović, *Rasprave*, v. nota 68.

⁷⁵ Krčmarić B., *Smiljan s okolinom u Lici*, ZbNž, X, 1905, p. 318.

⁷⁶ Reinach L., *Le Laos*, p. 158.

⁷⁷ Foran W. R., *La vie en Malesie*, Paris, 1936, p. 115.

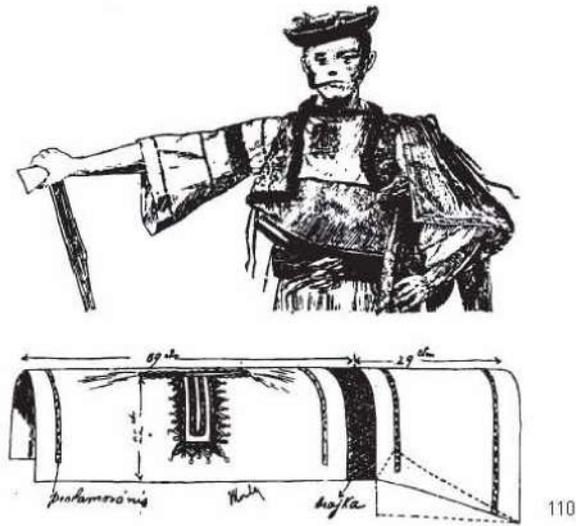


Fig. 110. Camicia incompleta maschile in Slovacchia (da Moszyński).



Fig. 111. Camicia incompleta femminile in Slovacchia (da Moszyński).



Fig. 112. Camicia incompleta maschile in Luzon (da Ratzel).

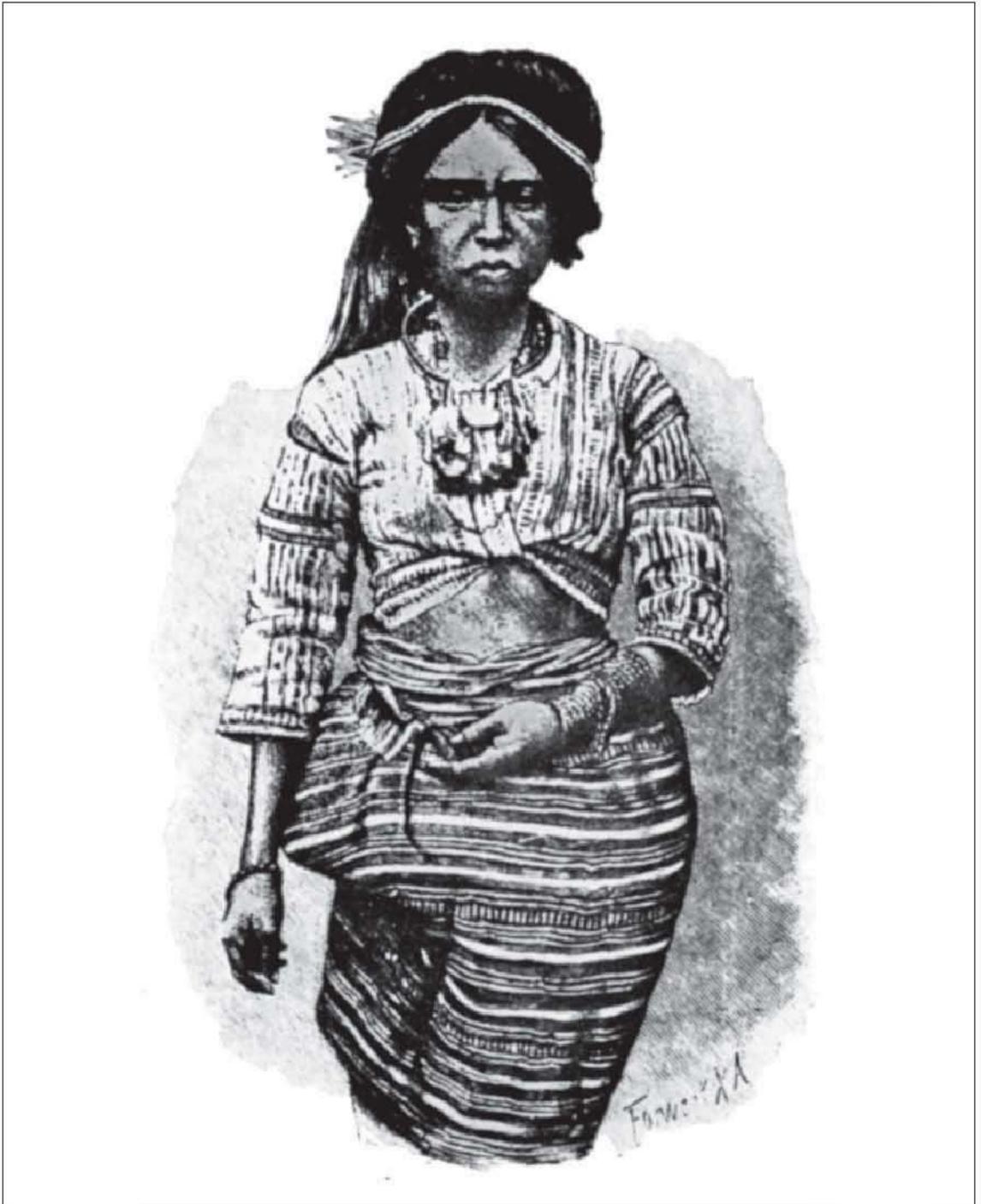


Fig. 113. Camicia incompleta femminile in Luzon (da Ratzel).

cintura di seta che ricopriva la parte scoperta tra i due indumenti.⁷⁸ Le coreane coprivano il seno con una cintura,⁷⁹ le annamite con un cordone copri-seno.⁸⁰ A Nias « il giacchettino che le donne portano talora sopra le spalle è cucito e fermato al collo, ma lascia spesso scoperto il petto ». ⁸¹ Nell'età del bronzo in Danimarca il costume femminile era formato « di un corto giubbettino il cui singolare modello evitava ogni cucitura davanti e sui lati » e che aveva l'inconveniente di lasciare « il ventre nudo », ricoperto « da un particolare prolungamento ». ⁸² Infine questo « prolungamento » verrà cucito alla parte anteriore della camicia e incorporato così all'indumento. In Russia, oltre al nome di « stan » (stanek, stanovina, stanucha) questa aggiunta conserverà il nome che aveva quando era separato: « nagrudnik ». ⁸³ In questo modo in tutti i paesi slavi la camicia risultò composta di due pezzi: uno superiore di tela fine e uno inferiore di tela più grossolana. ⁸⁴ Questa composizione della camicia in due pezzi è un altro punto in cui il costume di abbigliamento slavo e quello finnico si corrispondono. ⁸⁵ Le corrispondenze col sud-est asiatico e parte dell'Indonesia sono quasi perfette.

Che la camicia rimanesse scucita, o cucita su un lato solo, e che si evitasse o si tardasse fino ai tempi moderni a cucire la camicia e le gonne è indizio di una singolare ostilità contro le vesti cucite, forse contro le culture meridionali scito-sarmatiche.

Come in ogni parte del mondo, sono le donne che conservano più a lungo il costume tradizionale, ma sono gli uomini che esigono e sorvegliano questa conservazione. In Polonia i contadini impedivano la introduzione di mode forestiere ⁸⁶ e ancora nel secolo scorso in Montenegro avvenivano perquisizioni domiciliari con sequestro e pubblico rogo delle odiate gonne cucite. ⁸⁷

I popoli artici, privi di tela, cucivano le loro vesti di pelle. Gli Slavi, con filati e telaio, le intrecciavano e tessevano, ma non le cucivano. Questa circostanza può essere considerata sicura.

Una parte del costume slavo alla quale il popolo attribuisce speciale importanza è la cintura. La cintura è costitutiva del costume di tutti gli Slavi e obbligatoria per i due sessi. ⁸⁸

⁷⁸ Vannicelli L., *La famiglia cinese*, Milano, 1943, p. 241.

⁷⁹ Haberlandt M., *Die Koreaner*, in: Buschan G., *Ill. Völkerk.*, II, p. 653.

⁸⁰ Huyen van Nguen, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, Paris, 1934, p. 161.

⁸¹ Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, p. 490.

⁸² Bortolotti-Jensen, *op. cit.*, pp. 1186, 1188.

⁸³ Sojatskij D., *Krest'janskije kostjumi*, « Živst. », XIX, 1910, p. 8; Šajmanov, *Osobennosti govora Kadnikovskago uezda*, « Živst. », V, 1895, p. 396; Vill'er De-Lil-Adam, *Derevnja Knjaznaja Gora*, ZGO OE, IV, 1871, p. 268; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 202.

⁸⁴ In polacco pare esistere solo una voce per la parte inferiore, « nadotek » o « nadołka » (Udziela S., *Kilka słów o strojach w Sądecznie*, « Lud », X, p. 183; S. S. J., *Przyczynki do etnogr. Wielkopolski*, PAU, Mater., VIII, 1906, p. 15; Kantor J., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., IX, 1907, p. 38; Dygasiński A., *Chtëpska zagroda*, « Wisła », XIX, 4, 1905, p. 542; ecc.). Nella Slavia orientale i due nomi sono caratteristici soprattutto dell'Ucraina: « stan », « podolok » e « vorotuška » per la parte superiore, « stanuška » per l'inferiore (Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, pp. 202-203), oppure « podtečka » e « nadečka » (Golovackij Ja. F., *op. cit.*, p. 24), oppure « opleče » per la superiore e « stanka » per l'inferiore (Vill'er De-Lil-Adam, *op. cit.*, p. 268). In Slavonia « opleček » è la parte superiore (Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911, p. 167), in Serbia « opleče » è una camicia corta fino alla cintura, « oplečak » la parte anteriore della camicia femminile, « skut » o « skuti » la inferiore (Vuk, *Lex.*). In Croazia lo « opleče » può essere un corto indumento indossato come un « jabot » sopra la « rubača ». Anche in Slavonia « opleče » e « skut » possono essere due indumenti separati (Gusić M., *Etnografski Muzej, Tumač gradje*, pp. 26, 57, 68).

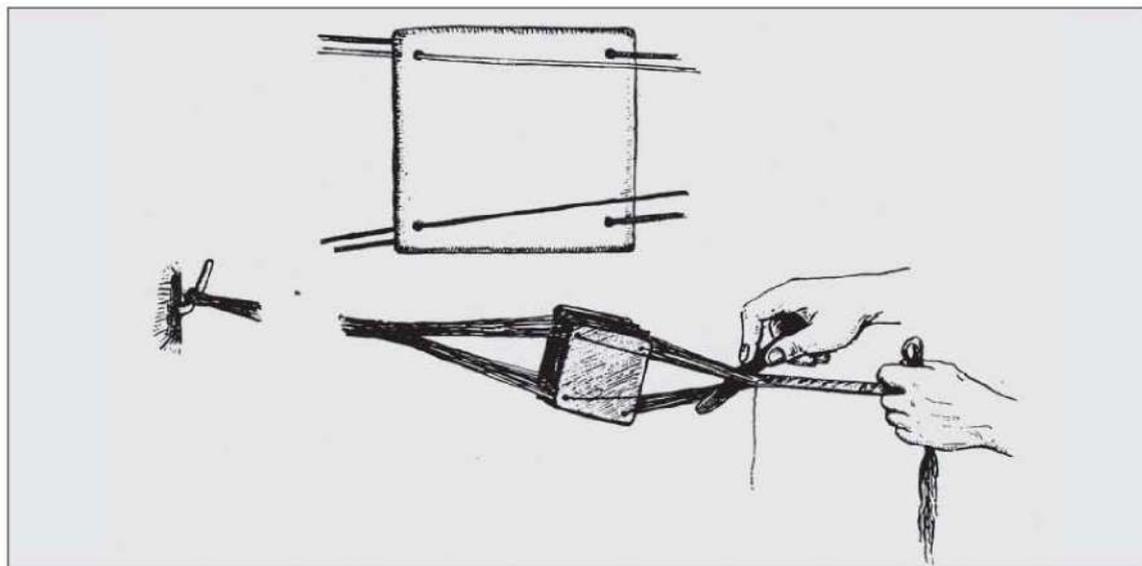
⁸⁵ Per l'Estonia v. Trees L. V., *op. cit.*, p. 177; per i Mordvini: « po pojas ee rubacha », Evsev'ev M., *Mordovskaja svad'ba*, p. 184.

⁸⁶ Glapa A., *Zagadnienie rozwarstwienia wsi wielkopolskiej w XIX wieku*, « Lud », XLII, 1956, p. 109.

⁸⁷ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, pp. 390-391.

⁸⁸ Udziela S., *Pasy wieśniaków polskich używane w południowej części Malopolski i na Śląsku cieszyńskim*,

In Slavonia la si mette al bambino di sei anni,⁸⁹ in Dalmazia è donata dal padrino al figlioc-
cio,⁹⁰ in Russia la si fa indossare sei settimane dopo la nascita,⁹¹ nelle Terre Nere la si fa por-
tare « immancabilmente » (nepremenno) alle bambine, anche se indossano la sola camicia.⁹²
Per un montenegrino adulto mostrarsi senza cintura è cosa della più alta sconvenienza.⁹³ La
cintura è necessaria quando si dorme, quando si mangia e quando si prega.⁹⁴ In Russia nel



114

Fig. 114. Come si intrecciano i fili per la cintura (da Moszyński).

XVII secolo si credeva che chi la deponesse avrebbe perduto la capacità di generare.⁹⁵ Che
essa accresca la forza dell'uomo è credenza diffusa tra gli Ucraini.⁹⁶

È sempre tessuta o intrecciata. Dove in Polonia si usano abitualmente cinture di cuoio,
si mette la cintura tessuta nelle ricorrenze festive.⁹⁷ Nel Polesie la si intreccia a tavoletta fis-
sandone un'estremità alla parete⁹⁸ (v. fig. 114). In Slavonia fa tre volte il giro della taglia,⁹⁹ in

« Lud », XXIV, 1925, p. 105; Filipović M. S., *Visočka Nabija*, SeZb, XXVII, 1949, pp. 312, 315; Haberlandt, A., *Kulturwiss. Beiträge*, pp. 56-57.

⁸⁹ Lovretić, *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 417.

⁹⁰ Stojković M., *Pojas*, ZbNž, XXIX, 1933, pp. 3-4.

⁹¹ Uspenskij D. I., *Rodiny i krestiny, uchod za roditelnicij i novoroždennym*, EO, XXVII, 1895, XXVIII, 4, p. 82.

⁹² Semenova Tjan-Sanska O. P., *Zizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan odnoj iz černozemnyh gubernij*, ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 19.

⁹³ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, 1, p. 421.

⁹⁴ Zelenin D., *Russ. ostslav. Vol'sk.*, p. 224.

⁹⁵ Collin's S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1929, p. 34.

⁹⁶ Fischer A., *Rusini*, p. 56.

⁹⁷ Moszyński K., *op. cit.*, I, 1, p. 420.

⁹⁸ Jeleńska E., *Wieś Komarowicze*, « Wisła », V, 1891, pp. 318-319, 513.

⁹⁹ Lovretić J., *op. cit.*, p. 169.

Russia è lunga da cinque a sei aršin (oltre quattro metri),¹⁰⁰ in Montenegro da due a sei metri.¹⁰¹

Nella Polonia del nord-est le cinture vengono tessute dalla sposa in ogni casa, e le si regala, ma non le si vende e non le si può comperare.¹⁰² In Lituania vi erano dodici riti popolari eseguiti con la cintura e undici occasioni in cui la si regalava. Era intrecciata con due fili, uno di lino e l'altro di lana.¹⁰³ In Montenegro e nella regione di Novgorod è per lo più di lana, ma che un tempo si usassero per la sua confezione fibre vegetali è dimostrato dal suo uso apotropaico, per esempio di difesa contro i dolori alle reni.¹⁰⁴ In origine doveva essere, anzi, di corteccia poiché in Serbia la cintura gettata sul letto difende dalla Mora (incubo) e in Russia un'efficace difesa contro gli spiriti forestali e domestici è prodotta da frasche e steli di particolari essenze vegetali (tiglio, ruta, artemisia, betulla, ecc.).¹⁰⁵ Nella Djevdjelija le ragazze si intrecciano una cintura di erbe raccolte nel giorno di S. Giorgio e dormono senza levarselo per ingrassare.¹⁰⁶ In Bucovina una cintura di « Levisticum officinale » attira l'amore dei giovani¹⁰⁷ e in Polonia e in Ucraina cinture di artemisia (bylica, černobil'), portate alla vigilia di S. Giovanni o di Kupalo, prevengono le mietitrici dai dolori alle reni.¹⁰⁸ In Serbia la sposa mette un cilicio di corteccia (liko) sulla nuda pelle per poter partorire senza dolori.¹⁰⁹ Nel governatorato di Samara il padre fa indossare alla figlia sposa la cintura « direttamente sulla camicia, sotto il sarafan ». ¹¹⁰ In Bosnia si crede nell'efficacia protettiva delle cinture di ruta.¹¹¹

Interessante è anche la circostanza che in certe località della Małopolska non si porti la cintura in giorni di digiuno,¹¹² così come gli Ostjaki di Obdorsk e i Chevsuri del Caucaso la depongono per quattro o cinque mesi in occasione di lutto.¹¹³ In caso di vedovanza la sposa mordvina porta una cintura di paglia, come gli Atchwabo dell'Africa occidentale portoghese.¹¹⁴ Forse la deposizione temporanea della cintura era un segno di astinenza sessuale comandata in circostanze di purificazione (digiuno, lutto, ecc.).

Non vi è dubbio che la cintura slava è vegetale e pretessile e risale all'età delle stuoie.

Dove si indossano vesti ad avvolgimento, il costume è per lo più uguale per i due sessi.

¹⁰⁰ Golovackij Ju. F., *op. cit.*, p. 537.

¹⁰¹ Jovičević A., *Crna Gora, Katunska, Riječka, Crmnička, Lješanska i Bjelopavlička Nabija*, ZbNž, VIII, 1903, pp. 53, 68.

¹⁰² Gloger Z., *Na jatach Bugu*, « Wisła », IV, 1890, p. L 24.

¹⁰³ Glemžajte M. N., *Narodnoe prjadanie i tkačestvo u Litovcev*, KSIE, XV, 1952, p. 49.

¹⁰⁴ Saloni A., *Zaściankowa szlachta polska w Delejowie*, PAU, Mater., XIII, 1914, p. 65.

¹⁰⁵ Vuk, *Lex.*, sub « mora »; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 224 e « lutoška », *ibid.*, pp. 66, 388.

¹⁰⁶ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj Kazi*, SeZb, XL, 1927, pp. 67-68.

¹⁰⁷ Manastyrki A., *Die Ruthenen*, Die oester. Monarchie, Wien, 1899, p. 238.

¹⁰⁸ Marcin z Urzędowa, sec. XVI, in: Bystroń Jan, *Etnografia polska*, p. 183; Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 99; Fischer A., *Rusini*, p. 123.

¹⁰⁹ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljavačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 97.

¹¹⁰ Micheev M. E., *Opisanie svadebnych obyčajev i obrjadov v Buzuluzskom uezde, Samarskoj gub.*, EO, 3, 1899, p. 153.

¹¹¹ Lilek E., *Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegowina*, WMaBH, IV, 1896, p. 445.

¹¹² Schnaider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XII, 1906, p. 292.

¹¹³ Bartenev V., *Pogrebal'nye obyčaji Obdorskich Ostjakov*, « Živst. », V, 1895, p. 491; Bleichsteiner R., *Rossweib und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker*, in: Koppers W., *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 456.

¹¹⁴ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 6, 1894, p. 551; Schullien P. A., *Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo*, « Anthropos », XXI, 1926, p. 875. Per la medesima usanza in Oceania v. Buschan G., *Australien und Ozeanien*, III. *Völkerkunde*, III, p. 96.

Così era nell'antica Roma dove la toga era comune a uomini e donne,¹¹⁵ così presso gli antichi Germani,¹¹⁶ e così ci tramandò Cosma da Praga degli antichi Slavi: « Vir et femina in habitu nullum discrimen habebant ». ¹¹⁷

Contro le testimonianze di Procopio sui calzoni degli Anti o Slavi del VI secolo stanno quelle di Achmed ibn Fadlân e di Achmed ben Fozzlan ben Abbas che quattro secoli dopo videro gli Slavi orientali avvolti in teli, senza calzoni.¹¹⁸ I calzoni non erano dunque ancora divenuti costume maschile slavo-comune nel X secolo. Se si tiene conto che gli Slavi conoscono le vesti ad avvolgimento nel loro intero sviluppo, che ripugnano a cucire le vesti e disprezzano il mestiere del sarto,¹¹⁹ che la loro camicia è in realtà una sopravveste che scende spesso oltre le ginocchia e copre la parte mediana del corpo, appare improbabile che i calzoni facessero parte del loro corredo. L'etimologia del nome slavo dei calzoni (russo « gači », da gatja) è molto oscura e pare alludere non a dei calzoni maschili ma alle due gambiere separate del costume femminile ucraino e belorusso (pidkolinnicy, nohavyci, chołošni), forse note anche ai Cechi e ai Serbi, e portate dalle donne mordvine, cinesi, del Tibet e dell'Himalaja.¹²⁰ Incerta è anche l'etimologia della voce dell'ago (iglo, igla). La parlata popolare russa ha conservato il ricordo di un ago senza cruna, « progoš' », non registrato dai lessicografi,¹²¹ e d'altra parte il nome della lesina, cioè di un punteruolo non bucato (russo « šilo », pol. « szydło »), si collega col verbo « šit' », cucire.

Il prodotto essenziale dell'agricoltura non è la fibra tessile, ma il grano, sia per le necessità dell'alimentazione che per le proporzioni dei terreni coltivati. Eppure la Slavia presenta sotto questo rapporto il medesimo quadro dell'antica Cina dove « in linea di principio i grani non circolavano, ma i tessuti erano portati al mercato, e tutto ciò che si trafficava, si traffi-

¹¹⁵ « Toga non solum viri sed etiam feminae utebantur », NONIUS, 540, 33.

¹¹⁶ « Nec alius foeminis quam viris habitus », Tac., *Germania*, XVII. Nella « vestis » di Tacito il Much vuole vedere dei calzoni (Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, pp. 189-190), ma il carro della dea Nerthus era un « vehiculum veste contextum » (Tac., *German.*, XL) ed è impossibile immaginarlo coperto da un paio di calzoni. Vedi anche: Pasquali G., *Come vestivano i Germani di Tacito*, « Studi ital. di Filologia classica », XVI, 1939, pp. 129-163. Oltre la « vestis », Tacito nomina il « sagum » e l'« amictus », tutti teli ad avvolgimento, né mai fa parola di « bracae », sebbene il termine sia da lui stesso usato negli Annali e fosse noto fin dall'epoca di Cicerone.

¹¹⁷ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, MGH SS, IX, Hannover, 1851, p. 39. Vedi anche Brückner A., *Stow. etymol.*, p. 591: « Ubiór niewieści był taki sam ».

¹¹⁸ Testi in Niederle L., *Slov starožitn.*, I, 1, p. 377 ss. e Forestetter M., *Voyageurs étrangers en Russie*, du X an XX s., Vevey, 1947, p. 1. È difficile, del resto, riconoscere degli Slavi in quei combattenti bracati che Procopio paragona ai Massageti e che avrebbero conservato « in tutta la loro purezza i costumi degli Unni » (Prokopij, *Vojna s Gotami*, Moskva, 1950, XXII, p. 287).

¹¹⁹ Liciński L. St., *Tkactwo w osadzie Kamionce*, « Wisła », XIX, 1905, p. 2; Boué A., *Turquie d'Europe*, III, p. 117; Chiudina G., *Storia del Montenegro*, p. 41.

¹²⁰ Sulle gambiere femminili v. Kaindl R. F., *Haus und Hof*, MaGW, XXVI, 1896, p. 180; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 206; Grabowski Br., *Wystawa etnograficzna w Pradze czeskiej*, « Wisła », IX, 1895, p. 815; Hormann C., *Tedža und Makare*, WMaBH, VI, 1899, p. 648. La patria delle vesti cucite è considerata la regione dei cacciatori artici. Un secondo centro del costume pare essersi formato nelle steppe asiatiche e europee dei popoli cavalatori (Reittiervölker), essendo i calzoni uno dei requisiti dell'equitazione. I calzoni più antichi dei quali si ha notizia sono quelli dei Medi, dei Persiani e degli Sciti (Erodoto). In Cina i calzoni divengono costume di abbigliamento per i due sessi a partire dal III secolo a. C. (Birket-Smith K., *Hist. de la civilis.*, p. 207). « Bracati » erano i Galli, ma non i Celti gaelici, emigrati nell'arcipelago britannico prima della piena irradiazione della cultura lusaziana. Gli Sciti quindi poterono trasmettere i calzoni ai Celti per tramite dei Traco-illirici dopo l'emigrazione dei Celti gaelici e prima della discesa a sud dei Germani. Ma sono supposizioni.

¹²¹ Dilaktorskij P., *Svadebnye obyčaj i pesni v Totemskom uезде, Vologodskoj gub.*, EO, 5, 1899, p. 164; Pevin P., *Narodnaja svad'ba v Tolvujskom prichode, Petrozavodskago uезда*, « Zivst. », III, 1893, p. 237.

cava per mezzo di donne». ¹²² Il contadino slavo coltivava grano solo per i propri bisogni, mai per la vendita. ¹²³ Le zadrughe della Croazia, di solito, non vendono grano. ¹²⁴ Nel sud-est asiatico i bonificatori della giungla producono derrate solo per i bisogni familiari. ¹²⁵ Vendere il grano per le semine può comportare la perdita della fortuna: « Non si sa mai in chi ti imbatti, — spiegava il padre all'etnografo Zobnin, — vendi sementi e poi le tue non germignano, o il grano avvizzisce, mentre prospera quello del compratore ». ¹²⁶ Un proverbio cere-misso dice che « il grano comperato non ha fortuna ». ¹²⁷ Nel nome stesso dei cereali in polacco e in ucraino (zboże, zbiżże) è contenuta la parola « bog », Dio, inteso come « porzione fortunata ». ¹²⁸ In tutte le lingue slave si dice « bogatyj » e « ubogij » per dire ricco o povero, cioè provvisto o sprovvisto di mezzi di fortuna. L'agricoltura è cosa sacra (delo svjaščeno) e dovere dell'uomo. « È peccato vendere grano, e presso molti contadini abbienti si vedono biche di grano annerite dal tempo delle quali i proprietari non sanno risolversi a disfarsi ». ¹²⁹ Non si deve profanare la coltivazione dei campi con la frivolezza del commercio. Nel Polesie il contadino ha imparato a tesaurizzare il denaro, ma non ad adoperarlo. C'è chi durante la vita riesce a risparmiare anche diecimila rubli, ma li cambia in monete d'argento e li seppellisce. Pur essendo ricco, non migliorerà né il proprio vitto né il proprio alloggio. ¹³⁰ « La popolazione non è abituata a maneggiare denaro » e in certe località della Volinia orientale « ve n'è straordinariamente poco. Si è ben lontani dal poter cambiare un rublo in qualsiasi villaggio, per non parlare di dieci rubli. Gli abitanti barattano tra loro il necessario e anche in pagamento di prestazioni di lavoro preferiscono ricevere sale... Se non vi fossero le imposte, il "polesuk" farebbe del tutto senza del denaro ». ¹³¹

La tela non è una semente, ma un manufatto. Non vi è colpa o pericolo nel cedere ad altri il prodotto di una fatica il cui ricavato apparterrà, per il diritto delle genti, a chi ve l'ha dedicata. Sappiamo che presso gli Slavi solo la donna è in grado di valersi di questo diritto perché solo a lei è riconosciuto il privilegio di una proprietà personale. ¹³² La proprietà maschile (il podere e i raccolti) è collettivizzata e qualsiasi piccola somma l'uomo riesca a guadagnare con la propria industria dentro o fuori di casa deve essere versata alla

¹²² Granet M., *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, 1939, p. 158.

¹²³ Rakić M. T., *Kačer*, SeZb, V, 1905, p. 779; Maljavkin G., *Stanica Červlenaja, Kizljarskago oidela, Terskoj oblasti*, EO, VIII, 1, 1891, p. 38; Jeleńska E., *Wieś Komarowicze*, p. 294; Unkrig W. A., *Volksk. Beobachtungen*, p. 81; Haberlandt A., *Kulturwiss. Beiträge*, p. 130.

¹²⁴ Gavazzi M., *Seljačke zadrughe*, Zagreb, 1960, pp. 11, 20.

¹²⁵ Cao Hách Nguên, *La recherche sociologique et le problème du développement rural en Asie du sud-est*, Unesco, 1963, p. 213.

¹²⁶ Zobnin F., *Iz goda v god, opisane krugovorota krest'janskoj žizni v s. Ust'-Nicynskom, Tjumenskago okruga*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 47.

¹²⁷ Beke Ö., *Volksdichtung und Gebräuche der Tscheremissen-Maris*, Budapest, 1951, p. 13.

¹²⁸ V. Parte Terza, Cap. IV.

¹²⁹ Korobka A., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895, p. 41.

¹³⁰ Jeleńska E., *op. cit.*, p. 294.

¹³¹ Korobka E., *op. cit.*, p. 42. Ciò che è dono di Dio non può essere oggetto di proprietà. È un bene che può essere usato, ma non alienato, né a proprio, né ad altrui vantaggio. Ciò vale sia per la terra che per i suoi frutti. Nel 1954 un missionario saveriano acquistò da una famiglia di isolani di Mentawai il terreno per costruire una chiesa. « Due anni dopo, racconta il missionario, scopersi che le pezze di stoffa usate per il contratto di affitto da me stipulato con No e i suoi fratelli le conservavano intatte nella loro lalep (capanna), perché essendo prezzo della terra, che per sé era invendibile, non potevano essere consumate, ma dovevano essere tramandate ai discendenti. La loro presenza nella lalep, intanto, rappresentava ricchezza » (Cannizzaro A., *Coi primitivi delle Mentawai*, Parma, 6^a, 1959, p. 81).

¹³² « Sobina », v. Parte Prima, Cap. 5.

cassa familiare. La donna, da parte sua, doveva provvedere a vestire se stessa, il marito e i figli, e tutto il ciclo di questa produzione, dalla semina del lino o della canapa, alla filatura, colorazione, tessitura, e cucitura degli indumenti, era opera sua. Su di lei incombeva anche il dovere di fornire le figlie di un corredo e di una dote perché le figlie erano del tutto escluse dalla proprietà e dal reddito dei beni immobiliari. Occorreva dunque che la produzione dei filati e dei tessuti sovrabbondasse ai bisogni quotidiani e che la donna fosse messa in grado di costituire delle riserve. Era una necessità da tutti riconosciuta. In Polonia il piccolo traffico femminile di lino e di canapa (oltre che di ortaggi e di latticini) alleggeriva il bilancio familiare e permetteva anche dei piccoli risparmi.¹³³ Quando il Dobrovol'skij ci informa che in Belorussia era col ricavato della tela che si pagavano le imposte,¹³⁴ possiamo dedurre che l'unico denaro della casa era quello ottenuto dalla vendita delle fatiche femminili. Dove nella Russia del nord la donna è in grado di dedicarsi alla tessitura, occupazione nella quale l'uomo non può competere con lei, la di lei situazione migliora e si eleva.¹³⁵ In Letgalia e in Livonia il lino occupava il 10% dei terreni coltivati, proporzione ragguardevole se si tiene conto che il lino è un prodotto di lento consumo e di graduale accumulazione. Gli uomini si levavano il berretto passando davanti ai campi di lino, ed era vietato lordarli.¹³⁶ Nel distretto di Kadnikovo (Vologda) ogni piccola famiglia raccoglieva annualmente cinque pud di lino, cioè circa ottanta chilogrammi.¹³⁷

Dove la vendita dei tessuti lascia nelle mani delle donne un avanzo consistente, le donne si affrettano a prendere in affitto terre per proprio conto per seminarle a lino.¹³⁸ In Russia si assiste a tentativi delle donne di rendersi, col mezzo del lino e della tela, indipendenti dalle famiglie dei mariti e di ripristinare antichi privilegi. Gli uomini contrastano questi sforzi dichiarando il lino proprietà familiare quando il suo reddito è maggiore di quello del grano¹³⁹ o impadronendosi delle sementi per controllare le seminagioni. Nel governatorato di Jaroslavl', per esempio, le fibre sono delle donne, ma le sementi del chozjain o padrone di casa,¹⁴⁰ e così pure, in generale, nelle regioni delle Terre Nere.¹⁴¹ In certe località belorusse nei dintorni di Gžatsk e di Syčev (Smolensk) non si assegna terra alle donne per il lino perché, si dice, le donne dedicano troppo tempo alla loro « sobinka » trascurando gli interessi della famiglia.¹⁴² Come in Belorussia, anche in Montenegro vi sono donne che trascurano il lavoro dei campi per dedicarsi ai lavori femminili e guadagnare per loro conto.¹⁴³ Nella Grande-Russia del sud le donne sono così avidi di lino che cercano di eludere i divieti maschili e si accordano con la madre o con una zia per procurarsi lino o per nascondarlo. « Tra moglie e marito vi è una continua lotta per i guadagni perché il marito pretende

¹³³ Kolberg O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, p. 73.

¹³⁴ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. sbornik*, č. II, ZGO OE, XXIII, č. 2, 1894, p. 346.

¹³⁵ Potanin G. P., *Etnografičeskija zametki na puti ot gor. Nikol'ska do gor. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 183.

¹³⁶ Ligers Z., *Ethnographie lettone*, Bâle, 1954, pp. 334, 337 nota 3, 381 nota 4.

¹³⁷ Pustikov A., *Troičina, Kadnikovskago uезда*, « Živst. », I, 2, 1892, p. 81.

¹³⁸ Krugavin V. S., *Krest'janskoe chozjajstvo vo Vladimirskoj opolščine*, « Zemskij obzor », 1884, 4, in: Jakuškin, *Obyčnoe pravo*, II, p. 180. Il diritto delle donne di prendere terre in affitto era riconosciuto anche nel Sirmio (Bogišić B., *Zbornik*, p. 116).

¹³⁹ Šustikov A., *Pravo semejnoe i ličnoj sobstvennosti sredi krest'jan Kadnikovskago uезда*, « Živst. », XVIII, 1909, pp. 47, 53, 59.

¹⁴⁰ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, p. 134.

¹⁴¹ Semenova Tjan-Šanska O., *op. cit.*, p. 77.

¹⁴² Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. sbornik*, p. 341.

¹⁴³ Jovičević A., *Narodni život, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910, p. 38.

la metà del reddito della moglie. I coniugi arrivano a derubarsi tra loro ». ¹⁴⁴ Anche in Ucraina, dove le sementi sono maschili, la donna dà filati a tessere fuori di casa e ripaga il lavoro con provviste all'insaputa del marito. ¹⁴⁵ Dove gli interessi della sposa sono rivolti al suo clan di provenienza, nota padre Schmidt (la separazione slava dei beni tra coniugi è una conseguenza di questo antico collegamento), il matrimonio è disarmonico. ¹⁴⁶ L'espropriazione comunista delle terre non portò affatto rimedio a questa competizione tra i due sessi per il lino. La lotta della sposa per conservare i suoi diritti sulle fibre tessili durava ancora nel 1938. ¹⁴⁷ Nelle vaste regioni russe a comunità di villaggio (mir, obščina), con distribuzione periodica delle terre arative, le donne che erano riuscite a prendere in affitto terre per la coltivazione del lino, se ne facevano un precedente per ottenere dal « mir » terre in assegnazione, e dove l'assegnazione avveniva « per bocche » (edoki) anziché per uomini in età di lavoro (come prescriveva lo stato) o per coppie di coniugi, le donne acquistavano una tale influenza negli affari della comunità da riuscire nel loro intento. Nella seconda metà del secolo scorso nelle località del governatorato di Vladimir in cui le assegnazioni erano state fatte secondo questo criterio, le donne ebbero la prevalenza sugli uomini e gli uomini confessarono che « nella partizione delle terre erano stati vinti dalle donne ». La donna arrivava così, per mezzo di affitti, ad acquistare « una posizione indipendente, ciò che conduceva a un riconoscimento dei suoi diritti anche sulle parcelle assegnate all'uso comune ». ¹⁴⁸

In Russia le bambine cominciano a tessere e a ricamare cinture a dodici anni. ¹⁴⁹ In Lituania la ragazza deve saper filare a dieci, e a tessere a tredici anni. ¹⁵⁰ A Otok, in Slavonia, la donna comincia, come in Russia, a tessere a dodici anni la tela che offrirà in dono agli invitati alle sue nozze. Finché non ha finito la preparazione di questa tela, non si marita, nemmeno se qualcuno chiede la sua mano. Ultimata la tessitura, lo fa sapere. ¹⁵¹

La ragazza porterà il suo telaio in casa del marito. Il telaio fa parte del suo corredo sia in Serbocroazia che in Russia. Saper tessere è per la donna un requisito di matrimonio, ed è filando e tessendo che essa farà (come vedremo) le sue prime e non innocenti esperienze amorose.

Le donne si riunivano in cooperative di aiuto reciproco sia per la raccolta che per la lavorazione del lino (russo « pomoči », « supradki », ucr. « toloki », serbo-cr. « mobe », ecc.) solidarietà femminile che, in certi casi, può essere considerata resto di antico matriarcato. ¹⁵²

In Polonia, in Moravia e anticamente anche in Cechia, alla vigilia delle nozze la sposa visitava col padrino (družko) le case del villaggio per ricevere doni di tela ¹⁵³ e il giorno delle nozze distribuiva a tutti gli invitati cinture, asciugamani e camicie ricamate, ricevendone compensi in denaro. ¹⁵⁴

¹⁴⁴ Semenova Tjan-Šanska O., *op. cit.*, p. 78.

¹⁴⁵ Cubinskij P. P., *Očerki narodnych juridičeskich obyčajev i ponjatij v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869, p. 683.

¹⁴⁶ Schmidt W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, p. 102.

¹⁴⁷ Sokolov Ju., *Russkij fol'klor*, Moskva, 1938, pp. 509-510.

¹⁴⁸ Tschuprow A. A., *Die Feldgemeinschaft*, « Abh. aus Staatwiss. Seminar », XVIII, Strassburg, 1902, pp. 23-24, 15, 98.

¹⁴⁹ Mahler E., *Die russischen dörflichen Hochzeitbräuche*, Berlin, 1960, p. 346.

¹⁵⁰ Glemžajta M. N., *Narodnoe prjadanie*, p. 40.

¹⁵¹ Lovretić J., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 421.

¹⁵² Schmidt W., *Das Mutterrecht*, p. 141.

¹⁵³ Piprek J., *Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, pp. 74, 90.

¹⁵⁴ Piprek J., *op. cit.*, p. 6; Mahler E., *op. cit.*, p. 50; Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux en Ukraine*, « L'Anthropologie », II, 1891, pp. 417, 554, ecc.

Indirettamente e col mezzo della tela si intravede un'antica padronanza femminile della casa: in cinque regioni della Serbia da otto fonti diverse, si viene a sapere che i costruttori della casa (majstori) venivano ricompensati con tela, cioè con denaro femminile.¹⁵⁵ Dove in Polonia si è introdotto l'uso forestiero (probabilmente tedesco) di premiare i costruttori della casa con un banchetto (wiechowa), le spese del trattamento sono sostenute dalla padrona, non dal padrone di casa.¹⁵⁶ Che si tratti molto probabilmente di un antico diritto femminile alla proprietà della casa è dimostrato da certe usanze della Bulgaria dove i suoceri promettono talora alla nuora una casa¹⁵⁷ o il fidanzato si impegna ad intestare alla fidanzata la proprietà della casa. Se la promessa è fatta in presenza di testimoni, nessuno può liberare il fidanzato dall'obbligo di mantenerla.¹⁵⁸ Da un capo all'altro, infine, del mondo slavo l'incombenza di imbiancare la casa alla vigilia delle feste o di pulire e raschiare le travi dove non esiste l'imbiancatura, ricade sulla donna.¹⁵⁹

Le offerte di tela a scopo religioso risalgono ad età pagana. In Belorussia si offriva tela alle rusalke (ninfe) che, essendo prive di vesti, avevano bisogno di ricoprirsi,¹⁶⁰ così come le donne mordvine offrivano tela allo spirito dalla « sauna » (bagno) o alla Madre delle acque.¹⁶¹ Nella Djerdjelija si ricompensavano con tela i danzatori delle « rusalje », ¹⁶² in Bosnia si faceva altrettanto col « polaznik » o primo visitatore di capo d'anno,¹⁶³ e doni di tela si scambiavano in Serbia gli « affratellati ». ¹⁶⁴ In Montenegro, in Dalmazia e anticamente in Polonia si conciliavano con tela i delitti di sangue.¹⁶⁵

La retribuzione di tela si conservò nelle obbligazioni cristiane. Il padrino faceva al figliocino doni di tela in Ucraina e in Polonia.¹⁶⁶ Le madri polacche presentavano un'offerta di tela

¹⁵⁵ Jovičević A., *Svagdašnji običaji, Riječka Nabija u Crnoj Gori*, ZbNž, XI, 1906, p. 56; Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 323; Milosavljević S. M., *op. cit.*, p. 275; Tanović St., *op. cit.*, p. 324; Pavlović Jo., *op. cit.*, p. 128; Filipović M. S., *Različita etnološka gradja iz Rame*, « Bilten Instituta za proučavanja Folkloru », II, Sarajevo, 1953, p. 347; stesso, *Društvene i običajno-pravne ustanove u Rami*, GzMS.NS, IX, 1954, p. 176; Skalić A., *O običajima i vjerovanjima u srezu Jajačkom*, « Bilten Inst. za prouč. Folk. », II, 1953, p. 232; Vesović R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935, p. 374.

¹⁵⁶ « Od gospodny, nie od gospodarza », sottolin. da Zborowski Ju., *Zapiski z powiatu limanowskiego*, « Lud », XXI, 1922, p. 218.

¹⁵⁷ Barbar L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXXI, 1914, pp. 231, 270-271.

¹⁵⁸ Bogišić B., *Pravni običaji*, Zagreb, 1867, p. 123.

¹⁵⁹ Barbar L., *op. cit.*, ZfvWR, XXXII, 1915, p. 21; Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XII, 1907, p. 179; Lang M., *Samobor*, ZbNž, XVII, 1912, pp. 30, 108; Polaczek St., *Wieś Rudawa*, Bibl. « Wisły », IX, Warszawa, 1892, pp. 78, 80; Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1890, p. 134; stesso, *W. Ks. Poznańskie*, Kraków, 1876, p. 256; Kantor Jo., *Zwyczajne święta Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy w okolicy Jarostawia*, PAU, Mater., XIII, 1914, pp. 23, 231; Ulanowska St., *Boże Narodzenie u Górali zwanych « zagórzanami »*, « Wisła », II, 1888, p. 98; Pietkiewicz Cz., *Higiena w życiu Poleszuków*, « Lud », XXX, 1931, pp. 20-21; Jakuškin E., *Obyčajnoe pravo*, II, p. 176; Minch A. N., *Narodnye obyčaji, obrjady, sueverija*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 5; Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar'*, ZGO OE, XXXVI, 1913, pp. 65, 136, 157. Questa manutenzione femminile della casa, congiuntamente alla promessa bulgara di passarla in proprietà della moglie, ricorda i costumi dei Kasia del Bengala che hanno successione per avuncolato e nozze patrilocali, con passaggio della casa del marito in proprietà della moglie all'atto delle nozze (Kohler J., *Ueber die Gewohnheitsrechte von Bengalen*, ZfvWR, IX, 1891, p. 328).

¹⁶⁰ Dobrovoľskij V., *Nečistaja sila v narodnych verovanjach po dannym Smolenskoj gubernii*, « Živst », XVII, 1908, p. 13.

¹⁶¹ Harva U., *Die relig. Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, pp. 237, 248, 288.

¹⁶² Tanović St., *op. cit.*, p. 225.

¹⁶³ Pečo Lju., *Običaji i vjerovanja iz Bosne*, SeZb, XXXII, 1925, p. 269.

¹⁶⁴ Milosavljević S. M., *Srpski običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 275.

¹⁶⁵ Miklosich F., *Die Blutrache bei den Slaven*, Wien, 1887, pp. 73, 75-76, 78.

¹⁶⁶ Fischer A., *Rusini*, p. 96; stesso, *Lud polski*, p. 114.

alla chiesa per la salute del bambino¹⁶⁷ e altrettanto facevano le madri alle Bocche di Cattaro quando dovevano accompagnare in chiesa i figli che compivano il quattordicesimo anno.¹⁶⁸ In Russia si faceva un dono di tela al pope che aveva acconsentito a presenziare alla cerimonia di fidanzamento e al diacono che iscriveva il nome dei nuovi sposi nel registro dei coniugati.¹⁶⁹ Si regalavano due aršin di tela al pope che aveva celebrato il matrimonio.¹⁷⁰ Così si usava anche nei dintorni di Čakovac.¹⁷¹ In Slavonia si deponeva sull'altare a Pentecoste una tela « come elemosina », ¹⁷² come si faceva nella medesima ricorrenza nella Djevdjelija, sebbene si fosse qui cattolici e là ortodossi.¹⁷³ Era raro che il belorusso si recasse in chiesa a mani vuote. Vi portava lino, cera, pezze di tela, ecc.; a Turov le donne offrivano alla chiesa dei tovaglioli o asciugamani (nametki), talora fini ed eleganti.¹⁷⁴ Gli Huculi dei Carpazi, i Ruteni di Galizia e i Serbi della Šumadija lasciavano al prete la tela che aveva ricoperto il feretro o ricompensavano con tela chi lo aveva portato.¹⁷⁵ In certe località della Russia si usava regalare tela ai maestri di scuola in occasione di S. Naum (1 dicembre), inteso popolarmente come « na um », per l'intelligenza.¹⁷⁶

Queste tele sono dei doni in apparenza. In realtà si tratta del soddisfacimento di obblighi tradizionali o di retribuzione di servizi. Era con tela, matasse di filati, lino e stracci che le donne comperavano quanto occorreva per la casa dai merciai ambulanti nei villaggi russi.¹⁷⁷ A Brzozówka, presso i Kurpie, la vedova retribuiva il lavoro prestato nelle sue terre con una « buronka », coperta di tela molto robusta che essa gettava sul dorso dei cavalli e la cui confezione richiedeva tre giornate estive di lavoro, dall'alba al tramonto.¹⁷⁸ Ancora nella prima metà del secolo scorso i Serbi di Lusazia pagavano con lino il salario dei servitori dei due sessi.¹⁷⁹

È naturale che si arrivasse ad approntare pezze di tela uniformi per questi pagamenti. I « platki » delle donne del governatorato di Arcangelo erano vendute a 30-35 kopejki l'uno.¹⁸⁰ La pezza di lino di 11-12 metri della sposa russa rendeva cinque rubli.¹⁸¹ Nel distretto di Perejaslav (Poltava) la retribuzione alla maga-guaritrice (znacharka) era stabilita in due aršin di tela « na rukava », per le maniche.¹⁸² In Polonia la donna vendeva da cinque a dieci pezze di tela di trenta cubiti la pezza, e da tre a quattro o più pezze di tela da sacco (workowina) a due rubli la pezza, ricavando cento e più rubli all'anno, reddito davvero notevole di cui cedeva una parte al marito.¹⁸³ Gli accaparratori di lino percorrevano le campagne russe

¹⁶⁷ Kibort Jo., *Wierzenia ludowe w okolicach Krzywyecz w pow. wilejskim*, « Wisła », XIII, 1899, p. 390.

¹⁶⁸ Nakićenović S., *Boka*, SeZb, XX, 1913, p. 322.

¹⁶⁹ Tereščenko A., *Byt ruskago naroda*, SPb, 1848, I, pp. 145, 262.

¹⁷⁰ Ivanickij N., *Sol'vyčegodskij krest'janin*, « Živst. », VIII, 1, 1898, 58.

¹⁷¹ Božićević Jo., *Običaji u Sušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XV, 1910, p. 250.

¹⁷² Filakovac I., *Godišnji običaji. Retkovici u Slavoniji*, ZbNž, XIX, 1914, p. 122.

¹⁷³ Tanović St., *op. cit.*, p. 63.

¹⁷⁴ Marakuev V., *Maloe Poles'e*, in Malinin, *Geogr. Rossii*, I, pp. 373, 383.

¹⁷⁵ Schnaider Jo., *Z kraju Huculów*, « Lud », V, 4, 1899, p. 345; Barwinski A., *Das Volksleben der Ruthenen*, Die oesterr. Monarchie, Galizien, Wien, 1898, p. 413; Pavlović Je. M., *op. cit.*, p. 110.

¹⁷⁶ Kalinskij I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, ZGO OE, VII, 1877, p. 329.

¹⁷⁷ Tichonravov, *Ofeni*, in Malinin, *Geogr. Rossii*, I, p. 85.

¹⁷⁸ Biernacka M. i Wierzhoniówna A., *Pomoc sąsiedzka przy robotach rolnych*, PME, VIII-XIX, 1950-1951,

p. 504.

¹⁷⁹ Schmalder J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, II, 1843, p. 219.

¹⁸⁰ Potanin G. P., *Etnografičeskie zametki*, p. 183.

¹⁸¹ Pascal P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue des études slaves », X, 1930, p. 230.

¹⁸² Kovalenko S., *O narodnoj medicinie v Perejaslavskom uезде*, EO, IX, 1891, p. 2.

¹⁸³ Ruppertowa T., *O szlachcie drobnej, inaczej cząstkowej*, « Wisła », II, 1888, p. 755.

vendendo merci a pagamento differito, dopo il raccolto. Una « ta'l'ka » di lino era formata di venti « pas'mi » (matasse), ogni « pas'ma » di quindici « čismenki » di filo e ogni « čismenka » di quattro fili ritorti di quattro aršin ciascuno, per un totale di 4800 aršin di filato.¹⁸⁴ Termini stabili per indicare misure costanti di filato sono usati anche dagli Slavi meridionali, e quello di « pasmo » (rappresentato anche in lettone) è passato agli Unghere-



115

Fig. 115. Rotoli di tela di donne serbo-lusaziane (da Tetzner).

resi, ai Finni e perfino agli Svedesi e Norvegesi.¹⁸⁵ Tra i Serbi di Lusazia le donne si recavano ad assistere alle nozze portando quasi per vezzo un rotolo di tela sotto il braccio sinistro (v. fig. 115), come le signore in città portano la borsetta.¹⁸⁶ A Białe Losice (Chełm) ancora nel secolo scorso si metteva in mano al morto una pezza di tela come obolo di Caronte.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Melnikov P., *Ostatki glubokoj stariny*, Malinin, *Geogr. Rossii*, I, 168.

¹⁸⁵ Gavazzi M., *Subdina stare slavenske baštine kod Južnih Slavena*, Beograd, 1959, p. 6.

¹⁸⁶ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 315.

¹⁸⁷ Gołębiowski, *Lud polski*, Warszawa, 1830, p. 250, cit. da Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1891, p. 177.

Sono esistite in Russia e in Serbia imposte di tela¹⁸⁸ e furti di tela, di cui parlano la *Russkaja Pravda* e il Precetto ecclesiastico di Jaroslav, puniti ancora nel secolo scorso con la vergogna del denudamento.¹⁸⁹ In tutte le lingue slave il verbo « pagare » (russo « platit' ») significa pagare con tela (plat).

Nel X secolo Ibrāhīm ibn-Ja'kūb riportò dalla Boemia della tela troppo sottile per essere usata a scopi pratici e che serviva a Praga come mezzo di pagamento. Questa tela aveva una limitata circolazione ancora nel XIII secolo.¹⁹⁰ Quasi due secoli dopo il missionario e cronista tedesco Helmold riferiva la medesima cosa degli Slavi del Baltico: « Porro apud Runos non habetur moneta, nec est in comparandis rebus nummorum consuetudo, sed quicquid in foro mercari volueris, panno linteo comparabis ». ¹⁹¹

Il denaro di tela degli Slavi occidentali non ha nulla di eccezionale. La tela ha avuto funzione di denaro in vaste plaghe di tutti i continenti. Nell'inerzia dell'economia naturale il traffico di tela acquista particolare rilievo, specialmente quando è il solo mezzo riconosciuto per il pagamento di obbligazioni e di tributi.

Prima della tela era la stuoia a servire come mezzo di scambio. Stuoie erano usate come pagamento a Samoa, a Vera Cruz e nelle Nuove Ebridi.¹⁹² La stuoia di Samoa richiedeva parecchi mesi e anche un anno di lavoro. Fino al 1914 era quotata da due a quattro scellini. Come la sposa slava, quella samoana doveva fare grandi doni di stuoie agli invitati dello sposo.¹⁹³ Le stuoie circolavano come moneta nelle Caroline e in tutta la Micronesia, anche negli arcipelaghi in cui si conosceva la tela. Era solo la tela invece che aveva corso nel Borneo, nelle isole Alu, presso Sumatra, a Formosa e nella Penisola di Malacca.¹⁹⁴ In Birmania una striscia unitaria di tela, detta « paso », veniva donata alle nozze, ai funerali e come pagamento di penalità giudiziaria. Con una tale striscia si retribuivano anche i costruttori della casa.¹⁹⁵ La sposa Kasia del Bengala doveva regalare tela ai fratelli dello sposo (Kohler, p. 235). Presso i Nochurli, Turcomanni dell'Asia centrale, si pagava con tela la levatrice e tela regalava la sposa agli invitati alle sue nozze.¹⁹⁶ Stuoie di rafia e tele avevano largo uso di moneta in gran parte dell'Africa, dal Kenia e l'Uganda fino al Sahara algerino. Nel Benin la pezza di tela per i pagamenti (pawn) aveva proporzioni unitarie.¹⁹⁷

La tela è nominata come pagamento anche nell'India vedica, ma dopo il bestiame che,

¹⁸⁸ « Portnoe », Dař, *Slovar'*; « platno », Jireček C., *Geschichte der Serben*, Gotha, 1911, p. 151.

¹⁸⁹ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, T. I., pp. XXVIII-XXIX; per i furti di tela in Estonia v. Loorits O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, Lund, II, 1, 1951, p. 185.

¹⁹⁰ Saturník Th., *O právu soukromém u Slovanů v dobách starších*, Niederle L., *Slov. Starožitnosti*, II, 2, 1934, p. 139; Haas G., *Ueber den Bericht des Ibrahim ibn Jakob von den Slawen aus dem Jahre 973*, « Baltische Studien », XXXVII, 1881, v. Einzig P., *Primitive Money in its ethnological, historical and economic Aspects*, Londra, 1949, p. 280; Westberg, in Niederle, *Manuel*, II, p. 260.

¹⁹¹ *Helmoldi Chronica Slavorum*, MGH.SS, XXI, Hannover, 1869, I, 38, p. 41.

¹⁹² Den Stein D., *Das Ständewesen der Polynesier in seiner wirtschaftlichen Bedeutung*, ZfvWR, XLII, 1927, p. 191; Petri H., *Typenanalyse von Geldformen Ozeaniens*, « Archiv f. Anthropol. » NF XIII, 1339, pp. 309, 317; Mauss, *Manuel*, p. 108.

¹⁹³ Einzig P., *op. cit.*, pp. 41, 42 e nota 15.

¹⁹⁴ Einzig P., *op. cit.*, pp. 98-105; Müller, *Miscellanea*, « Anthropos », V, 1910, p. 1164.

¹⁹⁵ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, p. 147. Nell'isola di Buton la pezza di tela-moneta aveva la misura convenuta di cm. 15×17 (Einzig, *op. cit.*, p. 101).

¹⁹⁶ Vasičeva G. P., *Turkmeny-Nochurli*, *Sredneaziatskij etnogr. sbornik*, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXI, 1954, pp. 191, 193.

¹⁹⁷ Einzig P., *op. cit.*, p. 128 ss., 153; Maes J., *Le tissage chez les populations du Lac Léopold II*, « Anthropos », XXV, 1930, p. 403.

insieme col grano e i metalli, costituiva l'unità monetaria delle civiltà storiche più antiche dell'Asia viciniera come pure ad Atene, a Roma e presso i Celti e i Germani.¹⁹⁸

Nel I e nel II secolo d.C., attraverso la Galizia e l'alto Oder, fino alle foci della Vistola affluiscono correnti regolari di monete romane, per lo più d'argento. Fino al 1958 ne erano state rinvenute in Polonia 478. È sicuro che queste monete servivano anche alla circolazione interna perché ne sono state rinvenute falsificazioni locali. Il conio non avrebbe fatto aggio sul metallo se la moneta non fosse stata apprezzata al suo valore nominale. Il Tabaczyński ritiene che questa circolazione monetaria romana rappresentasse in Polonia un grande progresso, ma rileva deluso che « questo processo ebbe un decorso straordinariamente lento se ancora parecchi secoli dopo si osservano numerosi relitti e tradizioni vive di forme di denaro-oggetto ». ¹⁹⁹ Non è la tela, ma l'adozione come mezzo di pagamento della moneta romana che rappresenta l'eccezione. Alla tesi degli autoctonisti polacchi viene qui ancora una volta a mancare la continuità culturale richiesta dal Montelius per supporre la continuità etnica. È davvero difficile credere che la popolazione della Polonia, che nel II secolo tesaurizzava e imitava le monete romane, sia tornata alla pezza di tela lasciando cadere nell'oblio la nozione del valore dei metalli. La falsificazione della moneta metallica dimostra che lo stimolo era stato accolto da una popolazione pronta ad apprezzarne i vantaggi. La falsificazione richiede inoltre una perizia tecnica e artistica di cui si cercherebbe invano traccia nella Polonia protostorica.

La tela aveva corso di moneta anche in Frisia, in Danimarca, in Norvegia e in Islanda, ma si tratta di un tessuto di lana (il « waldmal ») il cui valore era regolato da un rapporto costante col bestiame e con l'argento.²⁰⁰ Il mondo slavo non abbondò mai di lana. In Lituania ve n'era « pochissima »²⁰¹ e un proverbio estone dice che il campo è più largo della schiena del montone.²⁰² Il lino è una cultura femminile di zappa, mentre il gregge è maschile per cui la circolazione di panni di lana nei paesi germanici non ha prodotto tensioni e conflitti familiari. La tela slava e la lana germanica non sono etnologicamente isocrone. Ma se i falsificatori delle monete romane della Poznanja fossero stati dei Germani, il loro ritorno al tessuto, sia pure di lana, sarebbe ancora meno spiegabile di quello degli Slavi al lino perché i Germani erano forgiatori di metalli non meno abili dei Romani. Tra l'Oder e la Vistola nel II secolo doveva essere stanziata una popolazione né slava, né germanica, probabilmente ancora i Veneti di Plinio, di Tacito e di Tolomeo.

Un'età pretessile è certamente esistita anche in Europa occidentale, ma noi troviamo vesti di stuoia solo presso gli Slavi. Altrettanto si dica, per ora, del grembiule posteriore e del doppio grembiule o doppia ponjava. Se ci rivolgiamo invece verso l'Eurasia si riscontra fino agli Urali un'ininterrotta uniformità di costumi, sia nella materia che nel taglio delle vesti, dalla Slavia occidentale ai Finni del Volga: prevalenza del lino, grembiule posteriore e doppia gonna non cucita, camicie in due parti, cintura per i due sessi e calzari di scorza di tiglio, tipiche dei non allevatori (v. fig. 116).²⁰³ Stuoie e tessuti avevano infine corso di moneta

¹⁹⁸ Einzig P., *op. cit.*, pp. 211-240, 250.

¹⁹⁹ Tabaczyński St., *Z dziejów pieniądza na ziemiach Polski w okresie lateńskim i rzymskim*, « Archeologia Polski », II, 1, 1958, pp. 33-55.

²⁰⁰ Einzig P., *op. cit.*, pp. 266-275.

²⁰¹ Glemžajte M. N., *op. cit.*, p. 43.

²⁰² Trees L. V., *op. cit.*, p. 176.

²⁰³ Per la cintura finnica dei due sessi presso i Finni orientali v. Volmaa, *op. cit.*, p. 163; Buch M., *Die Wotjaken*, Stuttgart, 1882, pp. 7 e 9; Belicer V. F., *U Zjuzdinskich komi-Permjakov*, KSIE, XV, 1952, pp. 35, 36; Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 10. Il copricapo femminile meriterebbe una ricerca a parte. La somiglianza dell'« ajšon » a mitra delle donne votjake col « kokošnik » della russa e lo « smiljevac »

per pagamento anche di tributi e di penalità nel sud-est asiatico e negli arcipelaghi dei Mari del Sud.

Nel ciclo delle vesti ad avvolgimento sembrerebbe che la cintura dovesse avere una funzione importante. La conservazione esemplare della cintura presso gli Slavi e i Finni e la sua diffusione lacunosa nel sud-est asiatico e in Indonesia è un problema insoluto.²⁰⁴ Non sappiamo se sia necessario dare alla cintura un valore primario e collegarla con certi significati virili che il Brückner dà alla voce slava « gače ».

Mancano studi preparatori sul telaio orizzontale slavo e finnico.

Il passaggio dalla stuoia all'indumento tessuto, e dall'indumento sciolto a quello cucito può essere seguito in tutte le sue fasi altrettanto bene in Micronesia e in Malesia che nella Slavia. In queste regioni tipicamente a stuoia l'intervento della tessitura ha prodotto i medesimi pezzi di abbigliamento, con la medesima nudità parziale del dorso o del ventre. Indirettamente questa corrispondenza conferma le analogie che abbiamo constatato nell'abitazione. Ma non è facile comprendere e giudicare perché popolazioni che abitano il medesimo tipo di casa debbano indossare le medesime vesti.

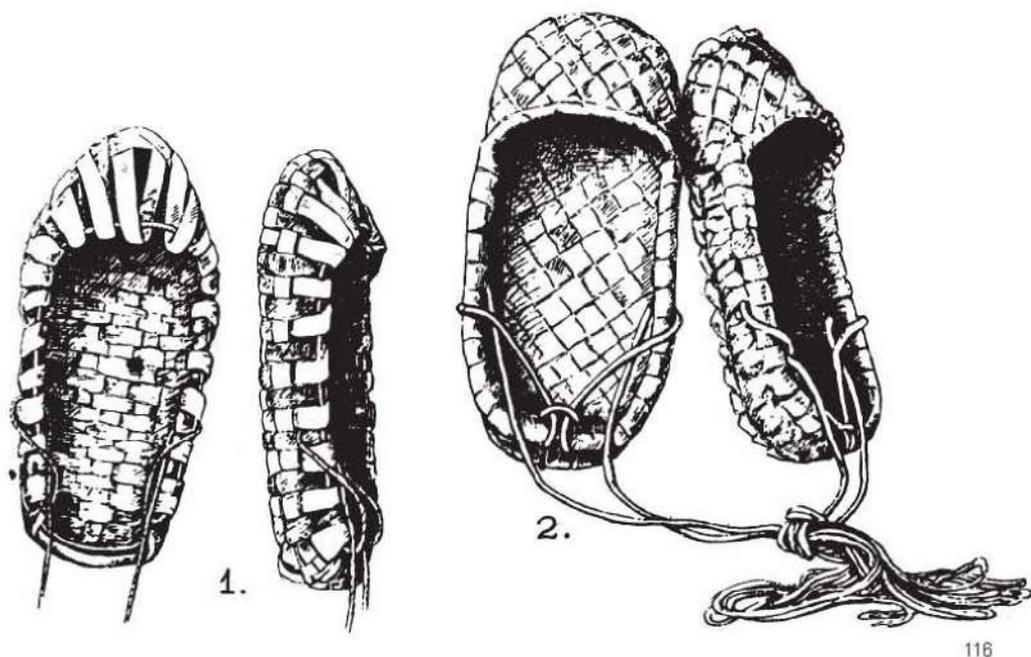


Fig. 116. 1. Calzari di scorza di tiglio (lapti) belorussi; 2. Calzari grandi-russi (da Moszyński).

della serbo-croata è così grande che si pensò di attribuirle a antichissime influenze scito-sarmatiche (*Vsesojuznaja naučnaja konferencija po voprosam finno-ugorskoj filologij*, « Sovetn. », 4, 1947; Belicer V. I., *Narodnoe izobrazitel'noe iskusstvo Komi*, KSIE, X, 1950, pp. 16-20; Suchareva O. A., *Drevnie čerty v formach golovnych uborov narodov Srednej Azii*, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XXI, 1954, pp. 120-131). Curiosa è anche l'usanza dell'annerimento dei denti della sposa ostjaka, russa e, secondo il Moszyński, anche bulgara (Sommier L., *Un'estate in Siberia*, p. 424; Collin's S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, p. 36) e il mancato perforamento dei lobi auricolari, e l'uso, quindi, di pendagli temporali anziché di orecchini.

²⁰⁴ Cintura per i due sessi hanno tuttavia i Miao (Its R. F., *Miao, istoriko-etnografičeskij očerk*, « Vostočno-aziatskij Sbornik », Trudy Inst. Etnografii, NS, LX, 1960, p. 71).

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Stefano Bianchini,
Marcello Garzaniti (Presidente AIS), Persida Lazarević,
Giovanna Moracci, Monica Perotto

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro,
Marcello Garzaniti, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Andrea Trovesi

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, *Dei delitti e delle pene nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008
9. Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, 2009
10. Maria Zalambani, *Censura, istituzioni e politica letteraria in URSS (1964-1985)*, 2009
11. Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, 2010

Evel Gasparini

Il matriarcato slavo

Antropologia culturale dei Protoslavi

III

a cura di
Marcello Garzaniti
Donatella Possamai

Firenze University Press
2010

Il matriarcato slavo : Antropologia culturale dei Protoslavi / Evel Gasparini. - Firenze : Firenze University Press, 2010.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 12)

<http://digital.casalini.it/9788884537577>

ISBN (online): 978-88-8453-757-7

ISBN (print): 978-88-8453-734-8

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

Riproduzione mediante scansione di E. Gasparini, *Il matriarcato slavo* (Sansoni, Firenze 1973) e di E. Gasparini, *Finni e Slavi* ("Annali dell'Istituto Orientale. Sezione slava", I, 1958, pp. 77-105).

Graphic design: Fiorella Foglia

La presente pubblicazione viene realizzata grazie ai contributi dell'Università di Padova, Dipartimento di Lingue e Letterature Anglo-Germaniche e Slave, dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia e della Fondazione di Venezia.

© 2010 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

INDICE

TOMO I

<i>Premessa</i> di Marcello Garzaniti, Donatella Possamai	VII
<i>Prefazione</i> di Remo Faccani	XI
<i>Per una bibliografia</i> di Evel Gasparini di Donatella Possamai	XXIX

IL MATRIARCATO SLAVO

<i>Introduzione</i>	1
---------------------	---

PARTE PRIMA. LA CULTURA MATERIALE

I. La raccolta	17
II. L'agricoltura di zappa	33
III. La zappa femminile	37
IV. Il regime dell'orto domestico	45
V. Conservazione e perdita della proprietà femminile	49
VI. Il miglio e il frumento	63
VII. L'aratro	73
VIII. L'allevamento e il traino dell'aratro	87
IX. I campi instabili	109
X. L'abitazione	115
XI. La ruota	167
XII. Il denaro di tela	191

TOMO II

PARTE SECONDA. LA CULTURA SOCIALE

I. La grande-famiglia	217
II. Le nozze matrilocali	233
III. Il clan materno	253
IV. L'avuncolato	277
V. Il ritorno della sposa e la struttura del «rod»	299
VI. La «sebra» esogamica	311
VII. I villaggi binari	335
VIII. La decadenza degli istituti gentilizi	375
IX. La carriera di sposa	395
X. Associazioni femminili e maschili	435
XI. La vita pubblica	457
XII. Il patriarcato slavo	479

TOMO III

PARTE TERZA. LA CULTURA SPIRITUALE

I.	Lo spirito della foresta e lo spirito dendrico	493
II.	Il dio celeste ozioso	513
III.	La pesca della terra	519
IV.	Bog	525
V.	Perun	537
VI.	Zcerneboch	545
VII.	Le «continae» e la «bratčina»	553
VIII.	Gli astri	579
IX.	I Mani	597
X.	Fiabe e danze	631
XI.	Il canto e l'ornato	681
	<i>Bibliografia</i>	709
	<i>Indice analitico</i>	749
	<i>Indice delle illustrazioni</i>	759

APPENDICE

Finni e Slavi	763
---------------	-----

PARTE TERZA

LA CULTURA SPIRITUALE

Capitolo primo

LO SPIRITO DELLA FORESTA E LO SPIRITO DENDRICO

Si racconta che ai tempi di Pietro il Grande uno scoiattolo avrebbe potuto andare da Mosca a Pietroburgo senza toccare terra. La foresta cresceva rigogliosa a nord di una linea che, partendo da Vladimir Volynskij, e passando per Kiev, piegava verso nord-est per Kaluga, Riazan' e Murom.¹ Più a settentrione un'altra linea più capricciosa e ondulata, separava la foresta della Russia centrale, ricca di radure e di schiarite, dalla regione a bosco compatto e impenetrabile.² Ancora tra le due guerre mondiali il manto forestale della Russia europea copriva un'area di circa 1.800.000 kmq., quasi sei volte la superficie della nostra penisola, senza contare gli stati baltici.

Nel nord-est della Russia, dove alla fine del secolo scorso il bosco non era ancora stato domato, orsi e lupi rappresentavano un vero pericolo per il bestiame. I lupi lo attaccavano in pieno giorno alla presenza dei mandriani. Nel 1870, nel distretto di Vytegra (Vologda) caddero vittime delle fiere 1086 capi di bestiame. Si udivano di notte i muggiti delle mucche azzannate. Per preservare il bestiame dalle fiere, alle foci della Vytegra le donne facevano pascolare le mucche nelle isole dei laghi, recandosi a mungerle in barca quotidianamente. I seminati erano divorati da corvi, colombi e gru. Gli orsi devastavano interi campi di avena, al punto che i contadini, disperati, abbandonavano l'agricoltura e si dedicavano alla pesca.³

Anche nella regione dei Carpazi i viaggiatori udivano al principio del secolo scorso i muggiti dei bovini addentati dai lupi e dagli orsi. In Belorussia si ricordano ancora i tempi in cui la difesa dei seminati richiedeva una lotta incessante. Gli uccelli erano così numerosi e ostinati che li si uccideva a bastonate.⁴

Non solo in Russia, ma anche nella Slavia occidentale vi erano foreste in cui l'uomo non aveva mai posto piede. I boschi immersi negli acquitrini del Polesie erano inaccessibili. In Mazovia, nella foresta di Białowieża, vagavano ancora tra le due guerre esemplari del bisonte primigenio (*Bison bonasus bonasus*) che in età preistorica popolava a mandrie la Lituania, la Prussia e parte della Germania centrale. « Las to ojciec nasz », « il bosco è nostro padre » dice il proverbio polacco.⁵

Questa « hylaea » inospitale era un ambiente inadatto allo sviluppo della cultura. Per lunghi millenni rimase dominio incontrastato di cacciatori neolitici della cosiddetta « ceramica a pettine », forse ugro-finnici o uralici.

¹ Smith R. E. F., *The Origine of Farming in Russia*, Paris, 1959.

² *Vostočnoslavjanskij etnografičeskij Sbornik*, « Trudy Instituta Etnografii », XXXI, 1956.

³ Poljakov I. G., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremja poezdki v jugovostok Oloneckoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873, pp. 443-446, 464-465, 468.

⁴ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1929, p. 26.

⁵ Lew H., *Przysłowia*, « Wisła », XI, 1898, p. 544.

In queste immense distese di vegetazione che, al di là degli Urali, si estende alla taiga siberiana, la selva più vasta del mondo (3000 km. da ovest a est, per 1800 km. di spessore) regna da tempi immemorabili uno « spirito della foresta », sovrano delle fiere e custode della selvaggina, che preserva l'esistenza degli animali e ne regola i rapporti tra loro e con gli uomini. Senza la sua presenza regnerebbe l'ingiustizia, la ferocia e la fame. Egli è il « vučji pastir », il pastore dei lupi, come lo si chiama in Serbia,⁶ o l'« olenij pastuch », il pastore dei cervi, come viene chiamato sulla Kama.⁷ Il suo armento è formato di cervi, di caprioli e di lepri, e gli orsi e i lupi sono i suoi cani.⁸ In Estonia si vale dell'aiuto dei lupi per i suoi armenti, ma si nutre solo di bacche e di vino di betulla, cura gli animali ammalati e guarisce i feriti.⁹ In Belorussia i lupi si sono messi sotto la guida di S. Giorgio che ha preso il posto dello spirito della foresta in età cristiana. Se durante l'invernata i lupi aumentano, si dice che è S. Giorgio che li ha liberati.¹⁰ I lupi sono i cani di S. Giorgio anche in Estonia¹¹ e presso i Mordvini del Volga,¹² ed è S. Giorgio che li conduce in Russia e in Serbo-croazia, come S. Nicola in Polonia. In Dalmazia i lupi sono dei cani così trasformati da S. Sava che permette loro di predare le pecore: ¹³ il 14 gennaio il santo raduna i lupi e assegna a ciascuno le prede annuali. Chi le supera, viene punito.¹⁴ In Romania è S. Pietro che conduce i lupi che ululano chiedendogli da mangiare.¹⁵ S. Giorgio in Ucraina e S. Nicola in Mazovia assegnano le prede ai loro lupi.¹⁶

Questi spiriti e questi santi regolano allo stesso modo i rapporti tra le fiere e i cacciatori. Lo spirito russo della foresta, il « lešij », tiene conto delle prede fatte dal cacciatore e non gliene concede più del convenuto.¹⁷ Il « pal'yr » dei paleoasiatici Giljaki vive circondato da animali che manda a suo piacere agli uomini.¹⁸ È dallo stesso Dio celeste che lo spirito forestale degli Ostjaki riceve una lista delle fiere da concedersi a ogni cacciatore.¹⁹ Il « signore delle fiere » destina la preda anche ai cacciatori Naskapi del Labrador; cacciare la selvaggina a capriccio è sacrilegio presso certi cacciatori americani.²⁰

La legge della foresta è così severa che sovente tocca agli animali domestici dell'uomo pagare tributo alle fiere. Ma la fiducia nella giustizia dello spirito della foresta e la reverenza verso di lui sono così grandi che questi atti vengono sanciti e giustificati come prodotti dalla cattiva condotta degli uomini. Nel governatorato di Tula il « lešij » manda i lupi contro

⁶ Moszyński K., *op. cit.*, II, 1, p. 689; Schneewis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 26.

⁷ Stepanovskij I. K., *Vologodskaja starina*, Vologda, 1890, p. 448.

⁸ Zelenin D., *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 388.

⁹ Looirts O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 1, Lund, 1951, pp. 77, 99, 157.

¹⁰ Dobrovolskij V., *Egor'ev-den' v Smolenskoj gubernii*, « Živst. », XVII, 1908, p. 154.

¹¹ Looirts O., *op. loc. cit.*

¹² Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, p. 342.

¹³ Ardalić V., *Vuk, narodno pričanje u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906, p. 132.

¹⁴ Schneewis E., *Grundriss*, p. 169.

¹⁵ Volpesco M., *Les coutumes périodiques roumaines*, Paris, 1927, p. 7.

¹⁶ Kolberg O., *Pokucie*, IV, Kraków, 1889, p. 320; Toeppen M., *Rzut oka na życie kościelne Mazurów*, « Wiśła », VI, 1892, p. 665.

¹⁷ Zelenin D., *Tabu slov*, in: Havers W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, Ak. d. Wiss. Wien, Sitzungsber. 223, Abt. 5, 1946, p. 69.

¹⁸ Lot-Falk E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, p. 52.

¹⁹ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, FFC, 41, 1921, p. 322.

²⁰ Jensen A. G., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, p. 168.

gli armenti del mandriano che ingiuria il bestiame con brutte parole e lo maltratta.²¹ L'uccisione del bestiame può essere provvidenziale: se nel governatorato di Orel i lupi mangiano un cavallo, si dice che il cavallo avrebbe ucciso il suo padrone con un calcio, se mangiano una mucca o un vitello, è sicuro che mucca e vitello avevano il colera; se una pecora, era stata morsa da un cane idrofobo.²² In Bulgaria è un onore avere una pecora divorata dai lupi.²³ In Ucraina occidentale si arriva a ringraziare il Signore: l'animale ucciso era destinato al lupo da Dio, gli era offerto dal Signore; si dice: « anche il lupo è una creatura », « Djakuju tobi Hospodu za tuju lasku », « grazie o Signore per questa grazia! ». ²⁴ Tapio, lo spirito forestale dei Finni, è detto « preciso » e « attento ». Il suo governo è imparziale fino allo scrupolo. Tallervo, sua moglie, viene invocata per la preservazione del bestiame nei pascoli estivi, e Metšan piika, la loro domestica, ha l'incarico di piantare piuoli e di fare intagli sui tronchi degli alberi per permettere ai cacciatori smarriti di ritrovare il cammino. ²⁵ Del resto, chi per disgrazia si smarrisce nel bosco, è al riparo dalle fiere perché è sotto la protezione del « lešij ». ²⁶

Russi, Ucraini, Belorussi, Polacchi, Serbocroati e Bulgari hanno dello spirito della foresta il medesimo concetto. Il suo nome è trasparente: russo « lešij » (da « les », bosco), « lesak », « lesovik »; belorusso « lesavik »; polacco « borowy » (da « bor », foresta di conifere), « borowicz », « boruta », ecc. Dovunque egli è il « lešnyj chozjainik », il padrone del bosco ²⁷ o il re del bosco, « lešnyj car », ²⁸ o semplicemente il « chozjain », il padrone. ²⁹ Secondo lo Zabylin il suo dominio in Russia è strettamente limitato al bosco, ³⁰ ma certi cacciatori siberiani, come gli Ostjaki del Kazym, lo estendono a tutta la terra: « Nell'acqua e nel bosco (gli dicono) tutto è tuo, tu hai denaro e oro, le città dell'imperatore sono in tuo possesso, tu padroneggi su tutto, tu dai a chi vuoi ricchezza e fortuna... ». ³¹ Nel Vasjugan' e ve ne sono due, di cui uno abita tra il cielo e la terra e l'altro stabilmente sulla terra. ³² La sua sovranità risulta chiara sia dai materiali slavi e finnici dell'Europa orientale che da quelli siberiani. Non è un « Naturgeist », uno spirito della natura, un demone dalla condotta imprevedibile, ma un'individualità cosciente e di alto livello etico. Il popolo russo lo chiama giusto, « les pravvednyj », e onorato, « čestnyj les ». ³³ In Russia è l'entità, più buona, più pura e più vicina all'uomo. Lo Zelenin non trova nessun motivo per derivarlo o confonderlo con gli spiriti manistici. Nella sua natura vi è qualche cosa di augusto che incute rispetto e comanda sottomissione. Egli manifesta, d'altra parte, una così grande sollecitudine verso gli uomini che padre Schmidt ha potuto interpretarlo come una scissione dell'Essere supremo, « nichts anders als eine Absplitterung vom Höchsten Wesen selbst », sorta dalla separazione di attributi di so-

²¹ Kolčín A., *Verovanija krest'jan Tul'skoj gubernii*, EO, XLII, 3, 1899, p. 22.

²² Trunov A. N., *Ponjatija krest'jan Orlovskoj gubernii o prirode fizičeskoj i duchovnoj*, ZGO OE, II, 1869, pp. 20-31.

²³ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957, p. 97.

²⁴ Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891, p. 171.

²⁵ Castrén M. A., *Vorlesungen über finnische Mythologie*, SPb, 1853.

²⁶ Zelenin D., *op. cit.*, p. 388.

²⁷ Potanin G. N., *Etnografičeskija zametki na puti ot gor. Nikol'ska do gor. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 190.

²⁸ Dobrovoľskij V., *Nečistaja sila v narodnych verovanijach po dannym Smolenskoj gubernii*, « Živst. », XVII, 1908, pp. 3-4.

²⁹ Ušakov D. N., *Materialy po narodnym verovanijam Velikorossov*, EO, XXIX-XXX, 2-3, p. 158.

³⁰ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaj, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, I, p. 247.

³¹ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, 44, p. 240, nota.

³² Stesso, *op. cit.*, p. 231.

³³ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 388; Dobrovoľskij V., *Egor'ev den'*, p. 154.

vrantà e di funzioni distributive di alimenti.³⁴ Le ricerche degli etnografi finnici (Castrén, Mansikka, Karjalainen, Holmberg-Harva, Donner, Ränk, Loorits, e altri) lasciano la porta largamente aperta a questa interpretazione.

Secondo le notizie del Dobrovoľskij il « lešnij car » o re del bosco di Smolensk è barbuto e vestito di bianco. Spesso in Belorussia si vedono vagare branchi di lupi condotti da un lupo bianco. Per la protezione del bestiame si prega il « les čestnyi », S. Giorgio e il lupo bianco³⁵ e S. Giorgio è per i russi un eroe bianco, disceso dal cielo di notte per cavalcare una giumenta bianca.³⁶ Gli Ostjako-Samojedi, che distinguono gli spiriti in bianchi e neri, assegnano ai bianchi lo spirito della caccia.³⁷ Il « polevoj » o « polevik », spirito dei campi, un « avatar » poco frequente del « lešij », compare in Russia vestito di bianco.³⁸ Anche nel Caucaso, presso i Ceceny, lo spirito della foresta si mostra talora come un cervo bianco.³⁹ I Buriati ornano l'idolo della caccia con una pelle di lepre bianca e lo chiamano « čandagata », il signore della lepre bianca.⁴⁰ I Tungusi lo immaginano come un vegliardo dai capelli canuti.⁴¹

Nel Vasjugaňe gli spiriti della caccia sono di natura celeste. Le offerte presentate a loro vengono appese a una betulla, come quelle fatte al Dio celeste. In generale, gli Ugri non fanno immagini dello spirito della foresta, nemmeno sull'Irtyš, dove il suo culto è più sviluppato. Tuttavia gli Ostjaki settentrionali qualche volta lo raffigurano, ma allora in vesti bianche.⁴² Il bianco è in tutta l'Eurasia, quasi senza eccezione, il colore degli Dei celesti.

Per i Karagassi il « dag äzi », signore della montagna o della caccia, è una vera divinità, anzi la divinità più importante che porta agli uomini animali da pelliccia e armenti di renne,⁴³ come è un Dio il « bajanaj » (magnate), cioè lo spirito della foresta dei Jakuti.⁴⁴ I Tungusi chiamano talora lo spirito della foresta col nome di Dagačan che è quello dell'Essere supremo.⁴⁵ Per gli Svani del Caucaso, Dala è il protettore delle fiere, ma per i Ceceni Dala è il Dio supremo.⁴⁶

I Lezghi lo invocano con la voce araba di « abdal », servo di Dio.⁴⁷ È Num stesso, il Dio celeste, che presso i Samojedi protegge le renne contro le fiere e custodisce la selvaggina e il bestiame.⁴⁸ Anche presso gli Slavi orientali non è sempre S. Giorgio o S. Nicola che presiede ai branchi di lupi, ma talora Dio stesso.⁴⁹ I Serbi chiamano lo spirito della foresta « vučji pastir », pastore di lupi, ma in Belorussia gli si dà anche il nome di « vovčyj bog », Dio dei lupi,⁵⁰

³⁴ Schmidt W., UdG, III, 1931, p. 552.

³⁵ Dobrovoľskij V., *Nečistaja sila*, pp. 10-11.

³⁶ Karjalainen, *op. cit.*, FFC, 4, p. 123.

³⁷ Ränk G., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, p. 130.

³⁸ Caillois R., *Les spectres du midi dans la mythologie slave*, « Rev. d. études slaves », XVI, 1936, p. 22.

³⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, p. 582.

⁴⁰ Ränk G., *op. cit.*, p. 158.

⁴¹ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 390.

⁴² Karjalainen, *op. cit.*, pp. 231, 232, 248, 304.

⁴³ Harva U., *Altaische Völker*, p. 392.

⁴⁴ Busse Th., *Spisok slov bytovago značenja nekotorych kočevnych narodov Vostočnoj Sibiri*, ZGO OE, VI, otd. 2, 1880, p. 206.

⁴⁵ Schmidt W., UdG, III, pp. 486, 553.

⁴⁶ Bleichsteiner R., *Rossweide und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker*, in: *Die Indogermanen- u. Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 465.

⁴⁷ Byhan A., *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936, pp. 196-197.

⁴⁸ Schmidt W., UdG, III, p. 355.

⁴⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, p. 538.

⁵⁰ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija*, p. 83.

e Dio della foresta, « leski bog » lo denominano le glosse di Čudov alla predica di S. Giorgio Teologo.⁵¹

Secondo lo Jensen, pare che per i cacciatori più antichi sia esistito un unico Signore della foresta⁵² e il Karjalainen rileva che, sia per lo spirito del bosco che per quello delle acque, gli Ugri usano solo il singolare, anche se ogni territorio di caccia è reputato dimora di uno spirito del bosco.⁵³

Nella Slavia il « lešij » conserva, in generale, tratti arcaici di grande purezza, ma già in Russia egli accenna ad acquistare caratteri sempre più ostili verso l'uomo. Era un accompagnatore di viandanti (un « popučik », nelle glosse di Čudov) che rimetteva gli smarriti nel giusto cammino, come l'Orang-bunien di Sumatra,⁵⁴ il Tagandé dei Mossi del Sudan, che faceva accompagnare lo smarrito dai suoi servitori⁵⁵ o il guardiano della foresta gaelica.⁵⁶ Ma da « popučik », accompagnatore, diventa un « bludnik » o un « oblud », colui che fa smarrire, presso i Serbi di Lusazia e gli Ucraini,⁵⁷ e addirittura un « obderich » o rapitore di uomini.⁵⁸ In Belorussia c'è chi racconta di aver dovuto rimanere a servirlo per cinque o dieci anni.⁵⁹

Far smarrire può essere da principio per il « lešij » solo uno scherzo.⁶⁰ Quando gli riesce, lo si sente ridere e battere le mani nel bosco.⁶¹ Gioca gli stessi tiri ai Sel'kupi e ai Mongoli.⁶² Ma talora si diverte a fare il solletico agli smarriti (d'onde il suo nuovo nome di « ščekotun ») fino a farli morire. Alla fine si racconta che li mangi.⁶³ Diviene anche lussurioso e cerca di sorprendere le spose in assenza dei mariti.⁶⁴ Ancora più spaventoso appare quando si presenta senza ciglia, come presso i Russi e i Finni;⁶⁵ talora non porta cintura e mette il piede destro sull'orma del piede sinistro o viceversa,⁶⁶ oppure si abbottona il kafftan col lembo di sinistra sopra il destro, come si usa fare in Eurasia alle salme.⁶⁷ Per farlo sparire, non servono le preghiere, ma occorre ingiurarlo⁶⁸ come nell'antica Roma per costringere le larve a ritirarsi.

⁵¹ Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 177.

⁵² Jensen A. G., *Mythos u. Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, p. 170.

⁵³ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, 41, p. 304.

⁵⁴ Moszkowski M., *Sagen und Fabeln aus Ost- und Zentralsumatra*, « Anthropos », IV, 1909, p. 996.

⁵⁵ Mangin E. P., *Les Mossi, essai sur les us et les coutumes du peuple Mossi au Sudan occidental*, « Anthropos », X-XI, 1915-1916, pp. 190-191.

⁵⁶ D'Arbois de Jubainville et Loth J., *Cours de littérature celtique*, III, 2, Le Mabinogion, pp. 8-10.

⁵⁷ Cerny A., *Istoty mityczne Serbów lużyckich*, Warszawa, 1901, p. 239; Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, p. 109.

⁵⁸ Karnauchova I. V., *Skazki i predanija Severnogo kraja*, Leningrad, 1934, p. 357.

⁵⁹ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894, p. 314.

⁶⁰ Potanin G. N., *Etnografičeskija zametki*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 190.

⁶¹ Zabylin M., *Russkij narod*, Moskva, 1880, I, p. 247; Pleszczyński A., *Wochoy i Kozjary*, « Wisła », VII, 1893, p. 374.

⁶² Prokof'eva E. D., *K voprosu o social'noj organizacii Sel'kupov*, « Sibirskij etnografičeskij Sbornik », I, 1952, p. 94; Harva U., *Altäische Völker*, p. 390.

⁶³ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 389; Kolčín A., *Verovanija krest'jan Tul'skoj gubernii*, EO, XI, 42, 1899, pp. 20-22.

⁶⁴ Kolčín A., *op. loc. cit.*; Ploss H. und Bartels M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, I, Leipzig, 1908, p. 590.

⁶⁵ Zelenin D., *Zagadočnye voščjanye demony « šulikuny »*, « Lud słowiański », I, 1929-1930, p. 235.

⁶⁶ Peret' V. N., *Derevnja Budugošča i eja predanija*, « Živst. », IV, 1894, p. 7.

⁶⁷ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija*, p. 80.

⁶⁸ Ušakov D. N., *Materialy*, EO, XXX, 3, 1896, p. 160.

Giunto a questo punto, il « lešij » prende espliciti aspetti necrotici: gli manca l'orecchio destro,⁶⁹ può presentarsi monocroce o acefalo,⁷⁰ non getta ombra e ha sangue azzurro⁷¹ e può divenire addirittura emiplegico, come l'« ar sori », mezzo-uomo dei Čuvassi.⁷² È un aspetto diabolico nel quale si presenta spesso presso gli Slavi il diavolo stesso che prende i nomi tabù di « kornouchij » o « charnachvoščnik », dagli orecchi mozzi o dalla coda tagliata, o « bezpjatyj », senza tallone, in Grande-Russia e Belorussia,⁷³ o di « viensniurkšlis », con una sola narice, in Lituania.⁷⁴

L'incontro con queste figure è sinistro e quasi sempre mortale. La lussuria e il cannibalismo sembrano mettere queste figure in relazione coi morti impuri e coi vampiri. Non è sicuro che queste apparizioni diaboliche siano tutte trasformazioni dell'antico « lešij », ma sicuro è, in ogni modo, il deterioramento dello spirito della foresta in uno spettro nocivo, e questo non solo presso gli Slavi e i Finni, ma con notevole frequenza su tutta la terra, anche presso i popoli che non sono passati dalla fase della caccia a quella dell'agricoltura.⁷⁵

È frequente trovare antiche divinità inferie o ctoniche degradate a mostri e spauracchi, ma è difficile regredire dalle figure di questo demone necrotico e mortifero verso l'antico e autentico spirito del bosco, il benigno sovrano della foresta, fornitore provvidenziale e indefettibile di animali agli uomini. I Tungusi hanno mantenuto una netta distinzione tra i morti che errano nel bosco e lo spirito della foresta.⁷⁶ Forse esiste più di un « lešij » e gli spettri di animali uccisi, in agguato per vendicarsi dei loro uccisori (vedi per l'Africa Frobenius e Baumann), hanno popolato i boschi di fantasmi che non hanno nulla a vedere con la natura divina del vero « lešij ». Le diligenti ricerche degli etnografi svedesi (Edsman e Paulson) contribuiranno a gettare nuova luce sul problema.⁷⁷

La natura dello spirito dendrico è del tutto diversa. Lo spirito dendrico è un prodotto dell'animismo. L'albero è un « Naturgeist », mentre il « lešij » non lo era affatto.⁷⁸ Non meraviglia che l'albero, pur appartenendo al genere neutro, sia presso gli Slavi non la sede di uno spirito, ma uno spirito in se stesso, inseparabile dalla sua dimora, come lo è l'anima dal corpo.

⁶⁹ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija*, loc. cit.

⁷⁰ Černy A., *Istoty mityczne*, p. 239.

⁷¹ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 388.

⁷² Harva U., *Altische Völker*, p. 400.

⁷³ Karnachova I. V., *Skazki i predanija Severnago kraja*, Leningrad, 1934, p. 99; Havers W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, Ak. d. Wiss. Wien, 1946, p. 139; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, p. 711.

⁷⁴ Ginken G., *Otčet o poezdke v Suvalskuju guberniju*, « Zivst. », IV, 1894, p. 138.

⁷⁵ Ratzel F., *Völkerkunde*, III, Leipzig, 1890, p. 474; Jensen A. G., *Mythos und Kult*, p. 170; Schmidt W., *UdG*, III, p. 110.

⁷⁶ Harva U., *Altische Völker*, p. 381.

⁷⁷ Paproth J. H., *ZfE*, LXXXVII, 2, 1962, pp. 293-296.

⁷⁸ Le lingue slave hanno la vocazione dell'animismo. Sotto la scorza dei tre generi grammaticali indoeuropei, maschile, femminile e neutro (quest'ultimo per gli inanimati), sembra che nello slavo continui ad agire un antico midollo animistico che introduce nella tripartizione indoeuropea una bipartizione morfologica di oggetti animati e inanimati, declinando i primi col caso oggetto al genitivo. Anche se le categorie dell'animato-inanimato non erano ignote ad altre lingue indoeuropee (Meillet), dove sopravvissero solo nei pronominali, la sistemazione slava è considerata dal Belardi un fatto « importantissimo ». Sembra che nello slavo si faccia strada quell'organizzazione di oggetti a classi che è caratteristica delle lingue animistiche, prive di generi grammaticali (Pagliaro A. e Belardi W., *Linee di storia linguistica dell'Europa*, Roma, 1963, pp. 155-157; Westermann F. P., *Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierung und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika*, « Anthropos », VII, 1912, p. 759; Uhlenbeck C. C., *Zu einheimischen Sprachen Nord-Amerikas*, « Anthropos », V, 1910, p. 799).

Non è esagerato affermare che nella Slavia gli alberi sono persone, come nell'Annam, nell'Ecuador orientale o presso gli Ostjaki.⁷⁹ Nel Pokucie si crede che l'albero senta tutto, sebbene sia incapace di parlare.⁸⁰ L'albero sacro che sorge al centro di molti villaggi della Serbia conosce ogni cosa e vede anche il pensiero segreto degli uomini.⁸¹ Certi vecchi noci della Bosnia potevano ascoltare le confessioni, come i preti.⁸²

Certi Finni orientali non sono da meno. Il ceremisso è convinto che l'albero capisca il linguaggio degli uomini e trema quando vede il boscaiolo avvicinarsi con la scure. Il cacciatore ceremisso saluta l'albero, conversa con lui, gli domanda la strada, chiede di poter riposare alla sua ombra e lo ringrazia tendendogli la mano.⁸³

Gli alberi non sono che degli uomini così trasformati: in Bulgaria si crede che i cipressi possano divenire degli uomini o siano degli uomini metamorfosati.⁸⁴ Nell'Omolje si pianta sulla tomba un albero da frutto: se attecchisce e fiorisce, il defunto è un giusto.⁸⁵ In certe località della Polonia si pianta sulla tomba un tiglio,⁸⁶ in Grande-Russia una betulla.⁸⁷ Di alberi che cresciuti sulle tombe di assassinati, sanguinano e parlano, si racconta in numerosi canti popolari polacchi, e non si tratta di un motivo da leggenda, ma di una credenza reale,⁸⁸ diffusa anche in tutte le mitologie dell'Indonesia. Secondo questa concezione, l'uomo non è che « l'apparenza effimera di una modalità vegetale »: nato dall'albero, l'uomo può tornare a divenire albero.⁸⁹

Alla vigilia del matrimonio del figlio, la madre bulgara va ad invitare alle nozze un albero ai cui piedi, l'indomani, sgozza un pollo.⁹⁰ Questo rito cruento viene celebrato annualmente in Serbia, nella Leskovačka Morava, ai piedi dello « zapis », o albero « segnato », che sorge per lo più al centro di ogni villaggio privo di chiesa. La cerimonia, officiata dal pope, è spesso preceduta da una processione per i campi, con la croce portata da giovani celibi. Alla fine del rito il pope rinnova col coltello la croce incisa per lo più sul lato occidentale del tronco, e inaffia il segno con vino. Talora un pane, preparato per l'occasione, viene spezzato sotto i suoi rami e si banchetta con grano bollito (koljivo) e arrosto di agnello. Il sangue dell'animale sgozzato è fatto sprizzare sulle radici dell'albero.⁹¹

Lo « zapis » difende l'abitato da uragani, inondazioni e fulmini, « čuvar od oblaka, grada, oluje, groma » (Milosavljević), « zaštitnik okoline od oblaka » (Grbić). L'albero adempie in tal modo alle funzioni di un protettore e di un capostipite. La sua festa è una cosiddetta « slava », cioè la festa di un santo patrono, ma una « slava » pubblica di villaggio (seoska

⁷⁹ Cadière L., *Anthropologie populaire annamite*, BEFEO, XV, I, 1915, p. 99; Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft*, Berlin, 1932, p. 112; Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, 41, p. 118.

⁸⁰ Piotrowicz St., *Znachorka i wróżka na Pokuciu*, « Lud », XIII, 1907, p. 122.

⁸¹ Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, pp. 209-213.

⁸² Lilek E., *Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, IV, 1896, p. 444.

⁸³ Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1929, pp. 80, 81.

⁸⁴ Barbar L., *Baumkult der Bulgaren*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 799.

⁸⁵ Milosavljević G. M., *op. cit.*, p. 249.

⁸⁶ Dąbrowska St., *Wieś Żabno i jej mieszkańcy*, « Wisła », XVIII, 1904, p. 346.

⁸⁷ Bunin I. A., *Zizn' Arsen'eva*, New York, 1952, pp. 249-250.

⁸⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, pp. 525, 528, 1362, 1456.

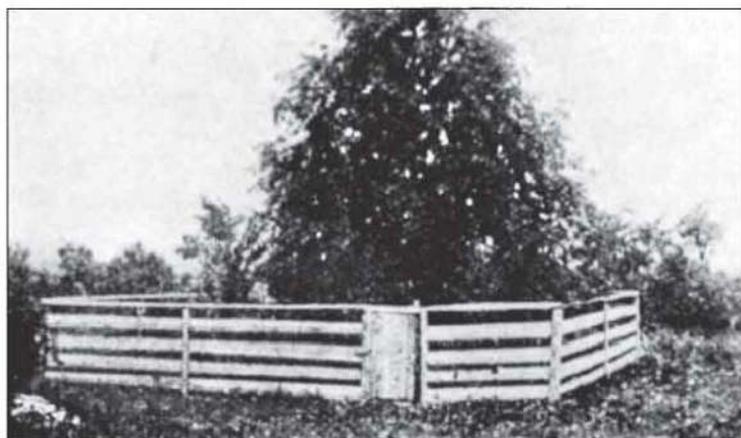
⁸⁹ Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 264.

⁹⁰ Barbar L., *op. loc. cit.*

⁹¹ Milosavljević G. M., *op. cit.*, pp. 209-213; Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boševačkog*, SeZb, XIV, 1909, pp. 213, 216; Erdeljanović Jo., *Kući plemo u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 303; Sicharev M. S., *Sel'skaja obščina u Serbov v XIX - načale XX vv.*, « Slavjanskij etnografičeskij sbornik » « Trudy Inst. Etnografii », NS, LXII, 1960, pp. 184-185; Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, pp. 211-212.

slava) anziché privata o di bratstvo. Ma come la « slava » del bratstvo, è una commemorazione manistica. Ci si prepara con una settimana di anticipo, scopando le strade, riparando le case e predisponendo le cibarie. Talora viene indetta per scongiurare o far cessare una pubblica calamità. Il sangue versato sulle radici dell'albero è offerto ad un trapassato, perché sono le ombre dei morti che, fin da età omerica, sono assetate di sangue vivo.⁹²

Certi villaggi serbi avevano più alberi sacri: del bestiame, del colera, ecc. Se il fondo in cui l'albero cresceva veniva venduto, l'albero continuava ad appartenere all'antico proprie-



137

Fig. 137. Albero sacro (*keremet*) dei Votjaki (da Vichmann).

tario. In casi di emergenza, se ne consacravano di nuovi.⁹³ Nella Gruža, in Šumadija, quasi ogni quartiere (*kraj*) o « mahala » del villaggio, aveva il suo « zapis »,⁹⁴ ogni quartiere, cioè, festeggiava separatamente il suo « zapis », così come ogni « sebra » venerava il proprio protettore e antenato, sebbene (secondo lo Šicharev) ve ne fosse uno, il principale, venerato da tutti.

Nessuno tocca lo « zapis ». Il luogo in cui sorge non deve essere insudiciato. Un tempo ci si scopriva il capo nelle sue vicinanze e le donne si inginocchiavano (Milosavljević). Talora è cintato da un muretto di protezione contro il bestiame (Erdeljanović, Šicharev). In Montenegro sotto i suoi rami si seppellivano i morti (Erdeljanović). Dentro il recinto vi possono essere delle pietre per sedersi (Erdeljanović) e la funzione ha luogo dentro il recinto (Šicharev).

Questi alberi sacri recintati non sono una particolarità della Serbia. Se ne ha notizia fin dal XII secolo presso gli Slavi occidentali: « ... sacras quercus ... quas ambiebat atrium et sepes ». ⁹⁵ In Russia sono frequentissimi (fig. 138). Nella regione del Volga ogni villaggio mordvino ha una quercia sacra o consacrata (*svjaščennyj dub*) detta « inaci-tumo », albero

⁹² Rohde E., *Psyche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso gli antichi Greci*, Bari, 1914, I, p. 162. Come i Bulgari e i Serbi, gli Ostjaki del Salym spruzzano il tronco col sangue dell'animale sacrificato sotto l'albero sacro (Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, 41, pp. 123, 228-230). Nel Niger i capi fanno coi coltelli degli intagli sulla corteccia affinché l'albero possa assorbire il sangue dell'offerta (Friedrich M. P., *Description de l'enterrement d'un chef à Ibouzu, Niger*, « Anthropos », II, 1907, p. 103).

⁹³ Drobnjaković B., *op. cit.*, pp. 212-213.

⁹⁴ Petrović P. Z., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 214.

⁹⁵ *Helmoldi Cronica Slavorum*, MGH SS, XXI, Hannover, 1869, I, 2, p. 75.

del Grande giorno, perché sotto i suoi rami si celebrano i riti pasquali.⁹⁶ Il 1° ottobre, a Teljatnikovo (dist. di Chvalynsk, gov. di Saratov) le famiglie si riunivano sotto la quercia portando birra, idromele e cibarie per la festa detta del « keremet », voce čuvassa che indica l'albero stesso o il bosco sacro (fig. 137). L'albero è chiamato rispettosamente « soltan keram' »



138

Fig. 138. Pino sacro in Russia, nel distr. di Tichvin (da Voronin i Karger).

at » ed è considerato « protettore della terra », « cresciuto con la terra ». È un difensore dei boschi e dei campi. Il titolo di « sultano » indica (secondo Harva) una natura umana, non soprannaturale, probabilmente manistica.⁹⁷

I Ceremissi chiamano un tale albero « ona pu », albero della preghiera, e anche « keremet pu ». Talora ogni famiglia aveva nel bosco sacro un proprio albero di preghiera. Tutti erano considerati intangibili.⁹⁸

Lontano dall'Europa, all'ingresso della maggior parte dei villaggi kaceni, in Birmania, si trova un'area sacra, detta « numshang », circondata da un muretto di pietre o da una palizzata, dentro la quale crescono degli alberi e tra di essi sempre una musacea (*Ficus retusa*). Dentro il recinto si celebrano per tre giorni consecutivi feste annuali, con uccisioni di animali offerti in comune da tutto il villaggio, le cui carni vengono distribuite in porzioni uguali a tutti i partecipanti. La festa è dedicata ai capi antenati.⁹⁹

⁹⁶ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 365 ss.

⁹⁷ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, pp. 302-303, 314-315.

⁹⁸ Sebeok Th. A. and Ingemann F. I., *Studies in Cheremis, the Supernatural*, Viking Found Publ. in Anthropology, 22, New York, 1956, p. 186.

⁹⁹ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, pp. 117-118.

La più antica civiltà in cui compare questo complesso è quella prearia di Mohenjo Daro, in India, dove il punto sacro dell'abitato era segnato da un albero cintato. Tali recinti erano numerosi in India ai tempi della predicazione di Buddha.¹⁰⁰ Talora i ricercatori (Przyluski) vedono nell'albero un palo (obelisco) che modifica il significato del complesso da vegetativo in solare.¹⁰¹

I morti che rivivono negli alberi non sono personali. Sono considerati vagamente come antenati del gruppo, ma si tratta di antenati remoti che nessuno ricorda più. Sono spiriti dimenticati. I Mani dei papua Monumbo si trasformano senza sofferenza in grandi alberi.¹⁰² Tale è anche la credenza dei Miao Hë,¹⁰³ dei Vedda di Ceylon¹⁰⁴ e dei Sudanesi dell'Alto Niger.¹⁰⁵ Il giunco è riguardato come antenato dagli Ainu e dai Giapponesi, perché si piega come la spina dorsale dell'uomo.¹⁰⁶ Il bambù è il capostipite dei Lolo Gnipha,¹⁰⁷ il gelso degli Shang,¹⁰⁸ ecc.

È sul fondo di questo grandioso scambio tra uomini e vegetali che gettarono radici le grandi religioni misteriche del vicino oriente.¹⁰⁹

Naturalmente, sono gli antenati che sviluppano la vegetazione, per esempio, in Rhodesia,¹¹⁰ concetto del tutto conforme alla dottrina di Ippocrate sulla germinazione.¹¹¹ Quando al primo soffio tepido della primavera la vegetazione si risveglia, i contadini russi dicono: « Roditeli vzdohnuli », i morti hanno sospirato, cioè hanno emesso un fiato caldo: « mertvyje povejaly, dochnuli teplom ». ¹¹² Tutti gli Slavi si affrettano allora a cogliere i rami rinverditi di betulla e a introdurli nei villaggi e nelle case perché in quei rami hanno preso dimora le anime dei parenti trapassati, « vseljalis' duši umeršyč rodstvennikov ». ¹¹³ Il trasporto della

¹⁰⁰ Eliade M., *Trattato di Storia delle religioni*, Torino, 1954, p. 278 ss.

¹⁰¹ La partecipazione del clero al rito dello « zapis » aveva luogo nel 1629 anche nella cattolica Slavonia, dove, ad est di Požeга, il parroco celebrava una messa tutte le domeniche successive alla nuova luna ai piedi di una grande quercia venerata nei dintorni per le sue virtù taumaturgiche (Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 534). Nei villaggi dei Polabi dello Hannover esisteva in passato un albero detto della croce al quale nessuno doveva avvicinarsi coi piedi sporchi. Un toro veniva condotto a farne il giro, ucciso e mangiato in un banchetto comune. Nel 1714 i Serbi di Lusazia si inginocchiavano segretamente ai piedi di alberi reputati sacri (Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, pp. 339, 383). Nel 1612, nel Pošechon'e, si cantavano preghiere davanti a querce colpite dal fulmine (Nikoľskij N. M., *Pervobytnja religioznya verovanija*, in: Pokrovskij M. N., *Russkaja istorija*, Moskva, s.d., I, 2, p. 156). In territorio ceremisso, nel solo distretto di Uršun sono stati contati sessantaquattro alberi sacri (Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1928, p. 99) e nel 1836 il pastore Carlborn ne fece abbattere in Livonia ottanta. Erano considerati « padroni della casa » e ricevevano offerte, anche cruenti (Mannhardt W., *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 3^a, 1904, pp. 55, 245). Nella stessa Francia e nel solo dipartimento dell'Oise si veneravano nel secolo scorso nascostamente 245 alberi sacri (Sébillot P., *Le Folk-lore de France*, Paris, 1902-1907, III, pp. 406, 526).

¹⁰² Vormann F., *Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschlechter der Monumbo-Papua, Deutsche-Neuguinea*, « Anthropos », V, 1910, p. 409.

¹⁰³ Schotter A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou*, « Anthropos », VI, 1909, p. 325.

¹⁰⁴ Feist S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913, p. 320.

¹⁰⁵ Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 200.

¹⁰⁶ Schmidt W., UdG, III, pp. 454-455; Pettazzoni R., *La mitologia giapponese*, Bologna, 1929, pp. 38-40.

¹⁰⁷ Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, pp. 60, 78.

¹⁰⁸ Hentze C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 20.

¹⁰⁹ Kern F., *Die Welt worin die Griechen traten*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 175.

¹¹⁰ Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, p. 140.

¹¹¹ Eliade M., *Trattato*, p. 315.

¹¹² Famyncin A., *Drevne arijskie i drevne semitskie elementy v obrjadach, obyčajach, verovanijach i kul'tach Slavjan*, EO, XXVI, 1895, p. 23.

¹¹³ Sokolov Ju. M., *Russkij folklor*, Moskva, 1938, p. 150; Ränk G., *op. cit.*, FFC, 137, 1949, p. 76.

nuova vegetazione nelle case costituisce ancora oggi il rito popolare e solenne di Pentecoste presso i Russi, i Polacchi e gli Sloveni.¹¹⁴

Uno spirito manistico-dendrico è dunque presente nelle abitazioni degli Slavi. Questa presenza permanente viene rinnovata a Pentecoste, quasi ci si attendesse da essa un accrescimento di vitalità.

L'argomento che induce a pensare alla presenza di uno spirito dendrico nelle abitazioni degli Slavi è importante. È noto che gli Slavi e i Finni non raccolgono sotto un medesimo tetto, uomini, derrate e animali, ma costruiscono nell'aia edifici separati per l'abitazione e i servizi. Oltre alla casa (izba, chata, kuća) sorgevano, per esempio in Grande-Russia, il bagno, l'essiccatoio, la stalla, il granaio, la rimessa o fienile, ecc. e ognuno di questi distinti edifici avrà il proprio spirito indipendente: il « domovoj » o « domovik » (più raramente « izbnyk » in Siberia o « chatnik » e « choromažitel » in Belorussia) sarà lo spirito dell'abitazione vera e propria. Il bagno ha per suo conto un altro spirito, il « bannik », « baennyj », l'essiccatoio (ovin) sarà abitato dall'« ovinnik » (« podovinnik » o « ryžnyj », da « riga », essiccatoio), il « gumennik » sarà invece del « gumno » dove si conserva e trebbia il grano, il « chlevnik » o « dvorovoj » è lo spirito della stalla, il « sarajnik » quello della rimessa e perfino lo stabulo dei maiali, dove esiste, avrà in Belorussia il suo spirito tutelare: lo « svinnik ». Allo stesso modo in Polonia, lo spirito domestico può risiedere nella casa, nel bagno, nel granaio o nella stalla.¹¹⁵

È chiaro che questi spiriti non sono manistici perché non si può credere o immaginare che una famiglia disponga di cinque o sei anime di morti, una per ogni edificio, anche disabitato.¹¹⁶ Nel bagno si nasce, poiché la gestante non può partorire in casa, ma si muore solo nell'izba, distesi al suolo su della paglia, col capo rivolto all'angolo sacro. Nessuna anima di defunto può aggirarsi in altre costruzioni che non sono mai luogo di decesso.

Come i Russi e i Polacchi, anche gli Estoni, i Mordvini e i Ceremissi hanno la singolare credenza che ogni edificio sia abitato da uno spirito particolare.¹¹⁷ Per i Mordvini lo spirito domestico è il « k'eren šotškom paz », il Dio della corteccia di tiglio, o il « tšomtoñ kandon », Dio delle travi, nomi che indicano probabilmente i luoghi della sua dimora. Può essere anche femminile, « jurt-ava » (come la « domanja » o « domovicha » dei russi),¹¹⁸ e allora le si dice, quasi per allontanarla: « Sopra vi è la tua corteccia, sotto vi sono le tue travi ». Se il padrone di casa la dimentica, essa « digrigna i denti »,¹¹⁹ come il « wił » di Poznanja che « sta sotto la trave, guarda di sotto la trave, abita nel legno » (siadaje pod belką, spogląda z pod belki, przemieszka w drzewie) e digrigna i denti.¹²⁰ Si dice « digrignare i denti come un wił ». ¹²¹ In Małopolska se il ramo d'un albero bruciando cigola, è il suo spirito che si lagna.¹²²

¹¹⁴ Gasparini E., *Le betulle di Eibiswald*, « Alpes Orientales », III, Basel, 1961, pp. 180-184.

¹¹⁵ Fischer A., *Luđ polski*, Lwów, 1926, p. 157.

¹¹⁶ Fino a dodici o quindici (in: Sokolov Ju., *op. cit.*, p. 130). Autenticamente manistico o antenato del « rod » potrebbe essere il « domovoj » di certe località del gov. di Tambov dove si crede che ne esista uno ogni dieci o quindici case (Zvonkov A. P., *Očerki verovanij krest'jan Elatonskago uезда, Tambovskoj gubernii*, EO, II, 1889, p. 76).

¹¹⁷ Loorits O., *Grundzüge*, II, I, p. 131; Harva U., *Mordvinen*, pp. 287-288; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, p. 667.

¹¹⁸ Tokarev S. A., *Religioznye verovanija*, p. 97.

¹¹⁹ Harva U., *Mordwinen*, pp. 257-259.

¹²⁰ Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie*, IV, Kraków, 1881, pp. 31-32.

¹²¹ Brückner A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923, p. 176, nota 3.

¹²² Mátyás K., *Nasze sioło*, « Wiśła », VII, 1893, p. 111.

Tra la corteccia e il tronco dimoravano anche gli spiriti di quel contadino che, credendo di avere perduto per loro colpa i suoi polli, si diede a scortecciare degli alberi dicendo: « Vos meis anseribus, gallisq. gallinaceis spoliastis: perinde & ego nudas vos faciam. Credebat enim demens deos rei suae familiaris perniciosos, infra arbores et cortices latere ». ¹²³

Il coboldo domestico dei tedeschi è legato alla casa e non la abbandona nemmeno se i suoi abitatori la disertano. La voce « Kobold » risale a un antico islandese « kofi » (mhd. « kobe »), costruzione in legno. ¹²⁴ Significato analogo ha un altro nome dello spirito domestico dei Polacchi, « skrzat », dei Cechi, « škritek », e degli Sloveni « škratek », dal tedesco « Schratt », spirito del bosco. ¹²⁵ Dei « colki » o « coltky » il Melezio scriveva nel XVII secolo: « Hos spiritus credunt habitare in occultis aedium locis, vel in congerie lignorum ». ¹²⁶ In Bosnia si crede che nel luogo in cui si spacca legna vi sia sempre un diavolo e che non convenga andarvi di notte. ¹²⁷

I Jakuti venerano uno spirito domestico che è « il padrone della jurta » (balagan ičita) e un « chlevnik » o spirito dello stabulo delle renne. ¹²⁸ Le stanghe del telaio della tenda dei Čukči sono sacre e spruzzate di sangue di renna. ¹²⁹ La tenda dei samojedi Jurak e Tagvy ha un palo più grosso delle altre stanghe. È intagliato a testa umana, è detto « nor'a » e i Samoiedi credono che vi risieda l'anima dell'albero. ¹³⁰ Il palo di fronte all'ingresso della tenda degli Ostjaki è il « padrone della casa » e nessuno che abbia più di otto anni deve passare tra il palo e la parete. Il Karjalainen pensa trattarsi di uno spirito domestico e cita esempi di jurte con pali intagliati a testa umana. ¹³¹ Presso i Goldy dell'Amur il palo grosso della parete posteriore della tenda, di fronte all'ingresso, è sede di uno spirito protettore della tenda e della famiglia. Il Ränk rileva anche che è credenza diffusa dei Finni che gli spiriti dimorino sotto l'angolo sacro, « oder in Grundbalken », o nei pali di fondazione. I Careliani presentano offerte a un « tuomen ukot », avo del regno dei morti, che risiede in uno dei pali del tetto. ¹³²

Nella Bassa Germania il coboldo può risiedere nella trave di colmo (Dachgebälk) o sotto di essa. ¹³³

Che uno spirito dendrico abiti nella casa è credenza generale degli arcipelaghi dell'Oceania. Alle isole Marshall, Gilbert e Nauru lo spirito domestico risiede, come in Eurasia, nel palo centrale dell'abitazione. A Yap speciali stregoni sono incaricati di scongiurare lo spirito degli alberi da abbattere per la nuova casa. In Nuova Zelanda lo scongiuro è rivolto a Tane, il progenitore degli alberi. A Palau il costruttore della casa viene retribuito e rispettato

¹²³ *Lasicij Johannis Poloni de Diis Samagitarum caeterorumque falsorum christianorum*, Basileae, 1615, p. 47.

¹²⁴ Johanson A., *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964, p. 31; Tetzner Fr., *Dt. Wörterbuch*.

¹²⁵ Fischer A., *Lud Polski*, p. 157; Brückner A., *Stownik etym.*; Meriggi B., *La preghiera slava pagana*, Firenze, 1961, p. 20.

¹²⁶ *Jo. Meleti Epistola ad Georgium Sabinum de Religione et sacrificiis veterum Borussorum, Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, p. 171.

¹²⁷ Kulinović M., *Volksglauben und Volksmittel bei den Muhammedanern Bosniens und der Hercegovina*, WMAbH, VII, 1900, p. 343.

¹²⁸ Harva U., *Altaische Völker*, p. 388.

¹²⁹ Ränk D., *op. cit.*, p. 109.

¹³⁰ Stesso, *op. cit.*, p. 111.

¹³¹ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, 41, p. 16.

¹³² Ränk D., *op. cit.*, pp. 39, 43, 120-121.

¹³³ Kieslinger G. M., *Der irdische Aufenthalt und die Erscheinungsformen der Toten im europäischen Volksglauben*, « Archiv. f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935, pp. 124-126.

per la sua conoscenza dei riti e dei rapporti con lo spirito del bosco e con quello degli alberi, riti che preservano gli abitatori da influssi perniciosi.¹³⁴

Ogni albero ha in Birmania un'anima che rende ammalato chi la offende.¹³⁵ A Nias e a Sumatra spiriti di alberi morti possono annidarsi nelle abitazioni e far morire quelli che vi dimorano.¹³⁶ In Slovenia invece si crede che l'anima di un morto, prigioniera di una trave, custodisca l'abitazione.¹³⁷ I Toragias di Celebes e gli indigeni delle Molucche hanno cura di non piantare capovolto il palo dell'abitazione per non far soffrire lo spirito che vi dimora.¹³⁸ Ma in Bosnia i costruttori (majstori) che hanno qualche motivo di essere scontenti del proprietario, piantano appositamente capovolto il palo della casa (stub), per recargli danno.¹³⁹ In Birmania i pali che presentano qualche particolarità (generalmente dei nodi) vengono unti con speciali unguenti o fasciati di tela a scopo di difesa contro l'influenza malefica degli spiriti tormentati che vi dimorano.¹⁴⁰ Nell'estremo lembo orientale dell'Eurasia i Giljaki fasciano allo stesso modo il palo domestico detto « padrone della casa ». ¹⁴¹ In Montenegro e in Bosnia si fascia col lenzuolo funebre la trave accanto al focolare per prevenire nuovi decessi.¹⁴²

È nella natura dello spirito vegetale o dendrico di evolvere verso più specifici valori manistici poiché l'albero può essere manistico anche quando verdeggia radicato al suolo. Raggiunti questi significati, o queste personificazioni, lo spirito dendrico può separarsi dalle sue origini e anche dalla sua sede e apparire, per esempio, nell'aspetto del defunto padrone di casa e passare, insieme agli inquilini, in una nuova casa, abbandonando l'antica.

Ma chi, come il Meriggi, avendo l'occhio più a queste forme evolute che a quelle elementari, ricusa l'idea della natura dendrica del « domovoj », si troverà davanti alla difficoltà insormontabile di spiegare la presenza di spiriti uguali in ogni edificio in legno, anche i più piccoli e disabitati.¹⁴³ Occorre rendersi conto della particolare natura e struttura di un'abitazione di contadini bonificatori della foresta, e delle credenze che vi possono essere connesse. Forse lo spirito dendrico domestico ha tratto origine nell'area del Blockbau.¹⁴⁴

¹³⁴ Tischner H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934, pp. 17, 192, 195, 196.

¹³⁵ Bastian A., *Die Völker des östlichen Asiens*, Leipzig, II, 1866, p. 457.

¹³⁶ Modigliani E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890, p. 242; Moszkowski M., *Sagen und Fabeln aus Ost- und Zentralsumatra*, « Anthropos » IV, 1909, p. 390.

¹³⁷ Möderndorfer V., *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, V, Celje, 1946, p. 81.

¹³⁸ Frazer J. G., *The Golden Bough*, London, 3^a, 1925, II, p. 40.

¹³⁹ Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nahiji*, ScZb, XXVII, 1949, p. 191.

¹⁴⁰ Schermann L., *Wohnhaustypen in Birma und Assam*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XIV, 1915, p. 207.

¹⁴¹ Schmidt W., UdG, III, p. 408.

¹⁴² Schneeweis E., *Grundriss*, p. 124.

¹⁴³ Meriggi B., *La preghiera slava pagana*, Firenze, 1961, p. 19.

¹⁴⁴ Di altra natura dovrebbe essere la serpe domestica che, in realtà o nell'immaginazione degli inquilini dell'abitazione, protegge la casa in Bulgaria, in Serbia, in Belorussia, in Lituania, e in passato in Polonia e in Cechia, e ancora ai nostri giorni in Lusazia. Dove è reale, si tratta, secondo il Moszyński, della comune biscia d'acqua, « Tropinodus natrix ». Per quanto vasta sia l'area di questo « numen » domestico, conviene ricordare che nell'antica Grecia vi era una serpe in ogni casa, anche nel Partenone (Nilsson M. P., *Geschichte der griech. Religion*, München, 1941, pp. 325, 380) e che l'ofiolatria domestica è diffusissima in Africa (Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, p. 421; Laydevant F. F., *Vestiges d'ophiolatrie en Basutoland*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 954; ecc.). La venerazione per la serpe si espande dall'India posteriore, all'Indonesia e al Pacifico, fino agli Ainu (Molz B., *Ein Besuch bei den Ao-Nagas in Assam*, « Anthropos », IV, 1909, p. 61; Schmidt W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologien der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien », phil.-hist. Klasse, Bd. LIII, 1910, p. 19, nota 1; Sternberg L., *The Ainu Problem*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 783), mentre finora non ne è stata trovata traccia in Ucraina e in Grande Russia. La prima notizia sull'ofiolatria lituana è di Enea Silvio Piccolomini (*Pii II Asiae Europaeaeque elegantissima descriptio*, s.l., 1531, p. 308). Per la serpe domestica presso gli Slavi v.: Li-

La vicenda più semplice e quasi il modello di quella che ha segnato l'ingresso dell'alberodomovoj nella casa, è quella dello spirito di un'altra costruzione lignea, di un'abitazione temporanea come la nave. Quando nell'Annam si vara una giunca, uno stregone ne percuote con una bacchetta le fiancate gridando: phâ! phâ! — per spaventare e farne uscire lo spirito del legno. Si accostano all'imbarcazione delle zattere dove gli spiriti espulsi possono rifugiarsi.¹⁴⁵ Offerte ai « nat », o spiriti della trave di chiglia, si fanno anche in Birmania.¹⁴⁶ In Germania il Klabautermann è lo spirito di una nave, per lo più l'anima di un bimbo morto, che prende dimora in un albero del vascello dopo essere salito a bordo con l'ultimo pezzo di legno messo in opera per la sua costruzione.¹⁴⁷

Abbatere alberi, per qualsiasi scopo, è un atto pericoloso. I Lobi del Togo li incensano per costringere gli spiriti ad allontanarsi.¹⁴⁸ I Tomori del Celebes li adescano mettendo ai piedi degli alberi cicche di betel e talora appoggiandovi delle scale per aiutarli a discendere.¹⁴⁹ Quando il vecchio kaceno in Birmania vuole prepararsi la bara monoxila (come usano fare talora i vecchi in Russia e in Serbia), sceglie un albero di essenza nobile e gli sacrifica un pollo battendolo contro il tronco per impedire allo spirito dell'albero di mordere,¹⁵⁰ come minacciano di fare (sembra) la « jurta ava » dei Mordvini e il « wił » dei Polacchi che digriano i denti.

Nelle Molucche, bonificando un bosco per le coltivazioni, si ha cura di lasciare un albero in piedi perché in esso trovino rifugio gli spiriti.¹⁵¹ Nel Kalevala un'aquila è grata a Väinämöien di averle lasciato un albero per il suo riposo;¹⁵² in Lettonia si dice di farlo perché gli uccelli trovino dove posarsi o perché la sposa possa appendervi la culla. Del resto, un pino lasciato nel campo lo rende più fertile.¹⁵³

In Finlandia, quando si bonifica la foresta, si lascia in piedi in mezzo al campo un albero ai cui piedi si sacrifica una pecora.¹⁵⁴ È praticamente la consuetudine di considerare ogni albero che cresce isolato come un rifugio di spiriti che ha creato presso i Finni del Volga la venerazione per gli alberi che crescono nelle radure.¹⁵⁵ Anche in Svezia e in Francia gli alberi solitari godono di una più grande venerazione.¹⁵⁶ In una fiaba russa l'impresa di abbattere l'unico albero rimasto in piedi di un bosco è così arduosa da cimentare il coraggio di un

lek E., *Volksglauben und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Herzegovina*, WMaBH, IV, 1896, pp. 440-441, 476; Jelinek Bf., *Plešivec u. seine nächste Umgebung in der Vorgeschichte*, MaGW, XXVI, 1896, p. 235 s.; Horvat R., *Gatanje o prirodni pojavi i životinjama*, ZbNž, I, 1896, p. 256; Čajkanović V., *Studije iz religije i folkloru*, SeZb, XXXI, 1924, p. 132; Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, p. 134; ecc.

¹⁴⁵ Cadière L., *Anthropologie populaire annamite*, BEFEO, XI, 1, 1915, p. 99.

¹⁴⁶ Bastian A., *Die Völker des östlichen Asiens*, Leipzig, 1866, II, p. 381.

¹⁴⁷ Mogk E., *Mythologie*, in: *Grundriss der germanischen Philologie* a cura di Paul H., Strassburg, III, 2, 1900, pp. 292-293.

¹⁴⁸ Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, p. 414.

¹⁴⁹ Frazer J. G., *Golden Bough*, II, p. 35.

¹⁵⁰ Gilhodes Ch., *Mort et funéraires chez les Katchins, Birmanie*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 430.

¹⁵¹ Ratzel F., *Völkerkunde*, Leipzig, 1890, II, p. 464.

¹⁵² Castrén M. A., *Vorlesungen über finnische Mythologie*, SPb, 1853, p. 228.

¹⁵³ Ligiers Z., *Ethnographie lettone*, Båle, 1954, p. 193, nota 10.

¹⁵⁴ Rantasalo A. V., *Der Ackerbau im Volksglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, 1, FFC, 30, 1919, pp. 6, 15, 18.

¹⁵⁵ Frazer J. G., *Golden Bough*, II, p. 10.

¹⁵⁶ Sébillot P., *Le Folklore de France*, I, Paris, 1902-1907, p. 244; Mannhardt W., *Wald- und Feldkulte*, 3^a, Berlin, 1904, p. 89.

eroe.¹⁵⁷ Gli stessi Altaici rispettano per decine di anni i grandi alberi superstiti della bonifica e solo quando sono caduti di vecchiaia osano utilizzarne il legname.¹⁵⁸ Il timore degli spiriti degli alberi era così grande in Siberia alla fine del XVIII secolo da distogliere i contadini da ogni opera di bonifica. Il Gmelin raccontava del coltivatore siberiano: « Il ne peut y semer, parce que la religion sibérienne défend de faire un champ d'un bois... Aucun paysan de Sibérie n'oserait labourer des terres qui ne semblent pas y avoir été destinées par la nature; ils s'établissent donc seulement dans les lieux où il y a peu ou point de bois ».¹⁵⁹

Come gli spiriti degli alberi si ritiravano davanti ai boscaioli e ai bonificatori rifugiandosi nell'ultimo albero lasciato in piedi per loro, così farà più tardi lo spirito dei campi di cereali ritirandosi davanti ai mietitori fino all'ultimo tratto di campo che, o veniva lasciato in piedi per lui, o mietuto con particolari precauzioni e cerimonie.

Del « lešij » si dice dai Russi, i Careliani, i Mordvini e i Tartari della Siberia che può modificare la sua statura e essere alto come i più alti alberi della foresta o piccolo come le erbe delle radure. Ma non occorre dire che i due spiriti, della foresta e dell'albero, sono del tutto diversi per natura e per comportamento, sebbene il Mannhardt e il Frazer abbiano commesso l'errore di confonderli. Nel cereale della mietitura sopravvive ancora l'antico spirito dendrico che minaccia di vendicare sul mietitore la distruzione della sua sede, ma che nel tempo stesso si rivela benefico perché i suoi chicchi, destinati all'alimentazione umana, conservano la capacità di germinare e di moltiplicarsi. Il « lešij » non minaccia nessuno per l'abbattimento di alberi, bada alla caccia e non procura alimenti vegetali.

Chi miete l'ultimo covone si trova a divenire proprietario di uno spirito pericoloso e si espone alla sua vendetta. In Grande-Russia, nella regione di Gomel', l'ultimo mazzetto di segala, lasciato in piedi, viene legato con un nastro e innaffiato.¹⁶⁰ Altrove è l'ultimo mietitore che viene trascinato in slitta e gettato in acqua,¹⁶¹ atto di purificazione al quale gli Ostjaki sottopongono invece l'uccisore dell'orso¹⁶² del quale si cerca di nascondere l'identità, come si usava in Grecia per l'uccisore del toro della Buphonia.¹⁶³ In Finlandia si procura che il proprietario dell'ascia che abbatte il bosco rimanga sconosciuto e gli si annerisce il viso di sugna.¹⁶⁴ Il pericolo è grande. Nel Tavastland si crede che l'anima di colui che ha incendiato il bosco rimanga prigioniera della capanna costruita sul luogo.¹⁶⁵ Allo stesso modo coloro che in Russia intendono accendere i fuochi di quaresima, devono farlo con legna rubata, « nepremnenno nado ukrast' », bisogna assolutamente rubarla¹⁶⁶ affinché lo spirito della « congeries lignorum » non sappia su chi vendicarne la distruzione.

D'altra parte è nell'ultimo covone che si rifugia e si concentra tutta la forza vegetativa del campo. Esso è una riserva prodigiosa di energia di rinnovamento. L'uso di conservare l'ul-

¹⁵⁷ Azadovskij M., *Russkija skazki*, Leningrad, 1931, II, p. 245.

¹⁵⁸ Potapov L. P., *Etnografičeskij očerk zemledelija u Altajcev*, « Sibirskij etnogr. sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, XVIII, 4, 1952, p. 177.

¹⁵⁹ Gmelin M., *Voyage en Sibérie*, Paris, 1767, II, pp. 312, 314.

¹⁶⁰ Radčenko Z., *Gomel'skija narodnja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. XXXI.

¹⁶¹ Frazer J. G., *Golden Bough*, VII, pp. 224, 290.

¹⁶² Karjalainen K. F., *Juga-Völker*, III, FFC, 63, p. 200, nota.

¹⁶³ Baumann H., « Nyama » die Rachemacht, « Paideuma », IV, 1950, p. 216; Harva U., *Mordwinen*, pp. 423-424;

Otto F. W., *Ein griechisches Kulturmythos*, « Paideuma », IV, 1950.

¹⁶⁴ Rantasalo A. V., *Ackerbau*, I, loc. cit.

¹⁶⁵ Stesso, *ibid.*

¹⁶⁶ Sokolov Ju. M., *Russkij folklor*, Moskva, 1938, p. 148.

timo covone è diffuso in tutta l'Europa, dalla Bretagna alla Russia,¹⁶⁷ ricorreva nelle antiche usanze israelitiche ed è in pieno vigore a Celebes, tra gli islamici di Zanzibar e presso le tribù congolesi di lingua « ewe ». ¹⁶⁸ I Finni lo chiamano « tunttusidon », covone degli spiriti, e dicono che appartiene a Maanhaltia, lo spirito della terra, in Estonia a Kolli-vink, lo spirito domestico. ¹⁶⁹ Presso Coburgo si dice che il covone lasciato in piedi appartiene alla Holzfrau, in Franconia e nel Palatinato alla Holzweibchen, alla Holzfräulein o alla Waldfräulein. ¹⁷⁰ In forma mitica più trasparente si dice che sia la « Frau Godens Anteil », la porzione di Frau Goden, l'antica sposa di Odino, ¹⁷¹ concetto ctonico vicino a quello dei Finni.

I Norvegesi lo modellano a fantoccio maschile, lo collocano al posto d'onore e lo servono di cibi e bevande. ¹⁷² I Careliani, i Belorussi e i Bulgari lo rivestono di indumenti maschili, ¹⁷³ i Russi qua e là di vesti femminili.

Gli Ucraini ripongono il covone nell'angolo sacro e lo conservano fino a primavera quando ne estraggono le sementi che mescolano a quelle per la nuova seminazione. Altrettanto fanno i Lamet dell'Indocina: l'anima del riso si ritira davanti ai mietitori e dalle ultime spighe si traggono i chicchi per la semina. ¹⁷⁴

Il nome turco del miglio « atik » è in relazione con « ata », padre. ¹⁷⁵ Gli Huculi danno all'ultimo covone il nome di « did », defunto, nonno, zio, antenato, e chiamano « didi » anche le pannocchie appese come ornamento alle icone, e « diduch » la paglia sparsa al suolo la sera di Natale. ¹⁷⁶ Per dire « bruciare la paglia di Natale » e si dice « dida paljat' » bruciare il « did », e « sožženie dida » il rogo del « did ». ¹⁷⁷

La natura dendrica di questo « did » è così palese che talora non è una specie coltivata ma una specie silvestre: inaugurando una nuova casa, i Setukesi fanno entrare, alla presenza del pope, un uomo che porta a spalla una betulla fresca e la colloca nell'angolo sacro. ¹⁷⁸ È la betulla di Pentecoste degli Slavi. La vegetazione silvestre è la prima a rinverdire e la forza più energica di rinnovamento. I Votjaki collocano nell'angolo sacro una « Carex flava » o un ramo di « Pinus picta », i Čuvassi una ruta o un mazzo di rose canine. ¹⁷⁹ In Grande-Russia e in Belorussia si dà il nome di « dedovnik » (didi) anche al mazzo di cardi che, appeso alla porta di casa, ne difende l'ingresso ai cattivi spiriti. ¹⁸⁰

Non è certo lo spirito della foresta che viene introdotto in tal modo nelle abitazioni. Lo spirito della foresta governa sugli animali, non sugli alberi. Gli alberi appartengono allo spirito

¹⁶⁷ Mannhardt W., *Die Korndämonen*, Berlin, 1868, pp. 25-26.

¹⁶⁸ Shar J., *Jüdische Erntebrauch im Altertum*, « Soc. sc. Fennicae Comm. », VI, 1925, pp. 11-12.

¹⁶⁹ Ränk D., *Hinterecke*, pp. 65, 67; Rantasalo A. V., *Ackerbau*, V, FFC, 62, 1925, p. 179.

¹⁷⁰ Mannhardt W., *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 3^o, 1904, I, pp. 77, 80-81.

¹⁷¹ Schrijnen J., *Volkskunde und religiöse Volkskunde*, « Anthropos », XXV, 1930, n. 243.

¹⁷² Mannhardt W., *Korndämonen*, pp. 25-26.

¹⁷³ Ränk D., *op. cit.*, pp. 42, 62; Kulišić Š., *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hlijeba u južnih Slovena*, GZMS, 1953, p. 90.

¹⁷⁴ Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 384.

¹⁷⁵ Vámbéry H., *Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes*, Leipzig, 1879, p. 201.

¹⁷⁶ Mansikka V. J., *Zum altslavischen Abnenkult*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B, XXVII, 1932, pp. 139-140

¹⁷⁷ Bogatyrev P., *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929, pp. 48-49.

¹⁷⁸ Loooris O., *Grundzüge*, II, 1, Lund, 1951, p. 122.

¹⁷⁹ Ränk D., *op. cit.*, pp. 80-81; Buch M., *Die Votjaken*, Stuttgart, 1882, p. 160.

¹⁸⁰ Mansikka V. J., *Abnenkult*, p. 140.

della terra.¹⁸¹ Il « lešij » russo è chiamato anche « voľnyj », « voľnoj », libero.¹⁸² Non c'è luogo in cui si sia sicuri di incontrarlo. Egli è dovunque e in nessuna parte. Nell'intendimento popolare « voľnyj » significa spirituale. Non è possibile catturarlo e costringerlo, lui, il « lesnoj car », il re del bosco, a divenire un « did », custode della casa, prigioniero di chicchi di grano. È lo spirito dendrico, invece, che è legato alla sua sede lignea, al punto che anche il carbone di legna è reputato in Serbia rimedio efficace in certe terapie.¹⁸³ Espulso con particolari procedimenti, diviene inattivo e cessa di essere utile o pericoloso.

Dalla presenza nelle case di specie non coltivate si deduce che il « did » è più antico dell'agricoltura. I ricercatori che hanno approfondito il problema (Kern, Ränk, Jensen, Baumann, Eliade) non hanno avuto difficoltà a constatarlo. Il culto degli alberi e la religione animistico-vegetativa risalgono in Africa allo strato paleonigritico, prebantu e preagrario del continente¹⁸⁴ e il Kern ritiene che una vaga « pflanzerische Weltanschauung » sia penetrata nell'Europa continentale prima dell'agricoltura come economia.¹⁸⁵

Sebbene lo spirito dendrico sia presente in ogni prodotto vegetale, non si può venerare ogni albero e ogni spiga di grano. Il suo localizzarsi in una singola trave o in un singolo covone è cosa imposta dall'impiego pratico del legno e del cereale. Ma anche se questo compendiare e restringere è un'operazione astratta, lo spirito dendrico resta concreto e organico, legato alla sua sede.

L'orzo è il midollo degli uomini, diceva Omero. Il chicco di grano contiene una vita occulta. Egli è ben meritevole di essere onorato non altrimenti che il benefattore della famiglia e il custode della casa (did). I Romani distinguevano i Lari dai Penati. Il Lar è uno spettro che frequenta i luoghi del suo decesso (città, campi, spiagge) e chiede riparazione, se la sua morte è stata ingiusta. Egli può essere pericoloso e vendicativo. I Penati invece erano innocui e benevoli. Risiedevano nel « penarius », cella o madia del grano, come il covone degli Slavi nell'angolo sacro. Rappresentavano la ricchezza della casa (il covone degli Slavi era il « bogatij », il riccone). La loro scarsità era « penuria » e venivano tenuti lontano da sguardi invidiosi (penitus, penetrare).

Partecipano della natura del « lešij » lo spirito delle acque (vodjanyi) e quello dei campi (polevoj). Sono invece affini al « domovoj » gli altri spiriti degli edifici ausiliari.

Oltre alle funzioni celebrate in chiesa e officiate dal clero, gli Slavi praticano un grande numero di riti domestici per nascite, matrimoni, funerali, inaugurazione delle stagioni, ingresso in case nuove, beneducendo pani e birra, uccidendo animali, tracciando solchi di protezione dell'abitato, espellendo spiriti nocivi, ecc. Si può dire che tutti i culti familiari e domestici, anche se rivestiti di aspetto cristiano, sono pagani. Quando le entità, oggetto di tali atti, non sono manistiche (ed è il caso più frequente), si tratta degli spiriti locali del bosco, del campo, del fiume e degli edifici. Proprio per il culto di questi spiriti il popolo ha elaborato una particolare e stabile liturgia.

Padre Schmidt rilevava che una credenza non basta a costituire religione. Occorre anche la preghiera e l'offerta. Queste tre condizioni sono perfettamente adempiute dagli Slavi orien-

¹⁸¹ Lot-Falck E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, p. 53.

¹⁸² Gerasimov M., *O govore krest'jan južnoj časti Čerepoveckago uezda, Novgorodskoj gubernii*, « Živst. », III, 1893, pp. 374-388.

¹⁸³ Krauss F. S., *Volks Glaube und religiöser Volksbrauch der Südslawen*, Münster i.W., 1890, p. 54.

¹⁸⁴ Baumann H. et Westermann D., *op. cit.*, p. 392.

¹⁸⁵ Kern F., *op. cit.*, p. 175.

tali, e in parte anche dagli altri Slavi, ma da quelli orientali con un'assiduità e una cura altrettanto grandi e talora maggiori che per gli atti del culto cristiano. Non si è cessato di credere all'esistenza di questi spiriti. In Russia, nella regione dei Laghi, non vi è per il contadino luogo che non sia abitato da loro. Ogni angolo è occupato da un « božok - čertenok » (Dio-diavolo), buono o cattivo a seconda del contegno che si ha verso di lui.¹⁸⁶ In Ucraina non prestare fede alle credenze popolari o esprimere dubbi sul loro fondamento è un atto di empietà come non credere in Dio.¹⁸⁷ In Belorussia il « lesavik » batte alle porte e guaisce come un cane.¹⁸⁸ Al « lešij » credono anche gli adulti, rilevava stupita la Semenova Tjan-Šanska.¹⁸⁹ La scuola non distrugge queste credenze, anzi ne cade vittima e contribuisce a diffonderle.¹⁹⁰ Ancora nel 1934 un « komsomolec » sconsigliava a una ricercatrice di fiabe, la Karnauchova, dal recarsi in un certo luogo nel bosco perché « ci si smarriva e si avevano visioni » « vodit' i kažet' sia », e un cacciatore, iscritto al partito, le raccontò più volte come il « lešij » l'avesse condotto fuori strada nel bosco e spaventato nella capanna gettandosi contro il tetto e spingendo la porta.¹⁹¹

Offerte al « lešij » si presentavano nel governatorato di Olonec ancora nel 1887.¹⁹² In Belorussia non si era cessato di farlo al principio del nostro secolo. Nel governatorato di Smolensk si avvolgevano in un telo lardo, tritello pane e sale e lo si poneva al crocicchio dei sentieri del bosco, pregandolo così: « Lešij onorato, ti preghiamo, accetta il nostro pane-sale e restituiscici il nostro familiare ». Il contadino che aveva perduto una mucca posava in un crocicchio del bosco dieci uova, un pezzo di sale e un pane e se ne andava senza voltarsi. Inviando i cavalli al pascolo, si pregava il « lešij » di custodirli dovunque andassero, offrendogli pane e sale con un inchino.¹⁹³

Il « lešij » era giusto, non cercava di nuocere e restituiva il bestiame smarrito, ma non la mucca che, in seguito a un contratto tra lui e il proprietario, gli era stata destinata.¹⁹⁴ Sono per lo più i mandriani (dove esistono) che fanno un contratto col « lešij », concedendogli due o tre mucche in cambio della preservazione delle restanti.¹⁹⁵ Esistono forme moderne di questi contratti o petizioni (prošenija), scritte a carbone su enormi assi di betulla appese ai rami degli alberi. Non tutti sanno redigere atti del genere perché per chiedere al « lešij » la restituzione di un cavallo senza offenderlo, occorre fingere di credere che non sia lui l'autore del malanno, ma qualcuno dei suoi aiutanti. I devoti che passano sotto queste scritte non levano gli occhi e fingono di non vederle.¹⁹⁶

In Russia il « lešij » è rimasto pagano. Il cacciatore che si rivolge a lui sa che deve levarsi

¹⁸⁶ Majnov V. N., *Kak i čem živet russkij čelovek v Ozernoj oblasti*, in: Semenov P. P., *Živopisnaja Rossija*, I, SPb, 1881, p. 539.

¹⁸⁷ Malorossy, in: Malinin N., *Geografija Rossii*, Moskva, 1887, p. 411.

¹⁸⁸ Ončukov N. E., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXIII, 1908, p. XXI.

¹⁸⁹ Semenova Tjan-Šanska O. P., *Zizn' Ivana, očerki iz byta odnoj z černozemnych gubernii*, ZGO OE, XXIX, 1914, p. 26.

¹⁹⁰ Ušakov D. N., *op. cit.*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896, p. 192.

¹⁹¹ Karnauchova I. V., *Skazki i predanija severnogo kraja*, Leningrad, 1934, p. XXVIII.

¹⁹² Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 387.

¹⁹³ Dobrovofskij V. N., *Nečistaja sila v narodnyh verovanijach po dannym Smolenskoj gubernii*, « Živst. », XVII, 1908, pp. 3-4.

¹⁹⁴ Ch. V., *Na severe, putevye vospominanija*, Moskva, 1890, v. Wasilewski Z., « Wista », IV, 1890, p. 922.

¹⁹⁵ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 57.

¹⁹⁶ Potanin G. N., *Etnografičeskija zametki na puti ot gor. Nikol'ska do gor. Totmy*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 190.

la croce dal collo, cessare di frequentare la chiesa e magari profanare l'ostia.¹⁹⁷ Il poeta Nekrasov e Dostoevskij nel *Giornale di uno scrittore* hanno raccontato nella vicenda di « Vlas » un episodio di tale profanazione ignorando che si trattava di un'apostasia di caccia.

Anche nella Slavia occidentale si compiono ripudi del medesimo genere.

Offerte di cibarie al « domovoj » e al « bannik », di un pollo sgozzato nell'essiccatoio all'« ovinnik », al « gumennik » o al « polevik », sempre accompagnate da preghiere, erano di uso corrente tra i contadini russi. Alcune sono attestate in epoca antica.¹⁹⁸ Lo Zavoiko aveva ben ragione di parlare di un « religioznyj chaos ». ¹⁹⁹ Gli storici della Russia chiamano « dvoeverie » (doppia fede) il lungo periodo di transizione tra paganesimo e cristianesimo, trascorso dalla conversione ufficiale di Vladimiro all'effettivo affermarsi della nuova confessione del popolo. Non è per nulla esagerato ritenere che nelle masse contadine russe, bulgare e serbe questo stato duri ancora ai nostri giorni. Sarebbe un errore considerare queste credenze popolari slave alla stregua delle superstizioni dell'Europa occidentale. È difficile dire fino a quale punto ne sia influenzato lo stesso sentimento cristiano, anche nelle classi colte. Eruditi e ignoranti, devoti e miscredenti, vivono immersi in una medesima atmosfera.

Visitando l'India meridionale e indagando sulle credenze religiose dei popoli di quel subcontinente, l'africanista Leo Frobenius non trovava che frammenti e rovine di un'unica antichissima teogonia e liturgia, e rimpiangeva i suoi negri dell'Africa presso i quali dieci teste rappresentavano dieci varianti del medesimo tema e tutto mutava da capanna a capanna e da villaggio a villaggio. Tra l'India e la Russia il contrasto appariva al Frobenius ancora « più significativo »: a paragone del gioco di frammenti fossili della vita religiosa dell'India, la Russia era in « piena fioritura » e « vomitava come un cratere in eruzione nuove ballate e figure di nuove divinità nella vita popolare ». ²⁰⁰

¹⁹⁷ Kolčin A., *Verovanija krest'jan Tušskoj gubernii*, EO, XI, 2, 1899, p. 23; Havers W., *Sprachtabu*, p. 114.

¹⁹⁸ Kolčin A., *op. cit.*, pp. 29-30; Zvonkov A. P., *op. cit.*, p. 77; Ränk D., *op. cit.*, p. 29; Tokarev S. A., *op. cit.*, p. 106; Minch A. N., *Narodnye obyčaj, obrjady, sueverija i predrasudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, pp. 22-23; Kalinskij I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, ZGO OE, VII, 1877, p. 294; Zelenin D., *Russ. Volkeskunde*, pp. 48, 54, 256, 275.

¹⁹⁹ Zavoiko G. K., *Verovanija, obrjady i obyčaj Velikorosov Vladimirskoj gubernii*, EO, CIII-CIV, 3-4, 1914, p. 84.

²⁰⁰ Frobenius L., *Indische Reise*, Berlin, 1931, p. 250.

Capitolo secondo

IL DIO CELESTE OZIOSO

Nel firmamento religioso degli Slavi si aggira un astro semispento e quasi dimenticato. È un antico Dio celeste e supremo che si è ritirato per sempre nell'immensità degli spazi dove non gli giunge più la preghiera degli uomini.

Questa divinità ci viene presentata con brevità e precisione da un cronista tedesco, missionario in terra slava, Helmold, che scriveva intorno al 1165. Il passo di Helmold, che riassume le diverse forme dell'idolatria degli Slavi, si conclude con la presentazione di questa remota e alta divinità come se il cronista volesse per mezzo di essa riscattare gli Slavi dalle apparenze di una grossolana idolatria: « Est autem Sclavis 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 Prove deus Aldenburg, quibus nulle (mille) sunt effigies exspresso. 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 coelis ceteris imperitantem, illum prepotentem coelestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquaque eo prestantiore, quo proximior illi deo deorum ». ¹

Può sorprendere di trovare tra spiriti di selve e sorgenti, mescolata a mostruosi idoli policefali, una divinità superiore e astratta che, secondo gli studiosi della mitologia slava, dovrebbe necessariamente essere penetrata nel mondo slavo dall'esterno (dal cristianesimo, secondo il Brückner) o rappresentare il nobile retaggio dell'antichità indoeuropea (Niederle), tanto patente è la difformità della sua natura da quella delle altre divinità slave. In realtà non vi è contrasto tra l'idolatria slava e la divinità celeste di Helmold. L'intima natura di tale divinità presenta un carattere arcaico che, per lo meno nell'ambito indoeuropeo, non compare in nessun luogo con tale limpidezza: sublime, celeste e supremo, il Dio di Helmold è inattivo.

Secondo il cronista, gli Slavi « non negavano » (non diffitentur) che esistesse « un solo Dio nei cieli » (unum deum in coelis), ed Helmold doveva averli interrogati per ricevere questa risposta, ma questo Dio « aveva cura solo delle cose celesti » (coelestia tantum curare), avendo assegnato i compiti di governare il mondo ad altre divinità da lui generate (hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse). Helmold chiama questo Dio « prepotens », ma è un « deus deorum », non un Dio degli uomini. Egli comanda alla gerarchia degli altri dei (ceteris imperitans), ma non è in rapporto con la terra.

¹ *Helmoldi Chronica Slavorum*, MGH SS, XXI, Hannover, 1869, I, 83, p. 73.

È difficile ravvisare in una tale figura una divinità ereditata da età indoeuropea. Il Dio — padre — celeste degli indoeuropei (Dyáúš pitá, Juppiter, Diespiter), dove si è conservato o rinnovato nelle civiltà antiche, è una divinità potente e attiva: 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.

Né si può dire che ci sia posto per il Dio remoto e rinunciatario di Helmold nel cristianesimo, né nel Vecchio, né nel Nuovo Testamento, meno che in qualsiasi altra regione della terra. Il Dio cristiano è il più vicino agli uomini, interviene ad ogni passo nella loro esistenza e si incarna per redimerli. Non vi è concetto più estraneo al mondo giudeo-cristiano di un Dio che per superbia o per decrepitudine diviene inattivo e indifferente alle vicende della terra e degli uomini.

Questa strana divinità che, trasmessi i poteri ai suoi successori, si allontana dalla sfera celeste, vive invece ancora oggi nelle tradizioni popolari degli Slavi. Quando la stagione volge in modo poco favorevole alle coltivazioni, il contadino belorusso dice: « Bog żyve sabe na nebe i ne dumae o chlebe » « Dio se la passa in cielo e non pensa al grano ». Se la carestia lo mette in ristrettezze, scuote il capo e commenta: « U Boga mnogo, ale ne dlja nas », « Dio ha molto, ma non per noi ». ² I Polacchi ravvisano il Dio ozioso pagano nella prima persona della Trinità che essi considerano come « un sovrano sul quale domande e preghiere restano senza effetto ». ³ Quando si prolunga il brutto tempo, i contadini russi dicono: « Segodnja Boga nema doma, ostalis' odni boženjata », « oggi Dio non è in casa, sono rimasti solo i suoi cuccioli ». ⁴ La locuzione allude, probabilmente, all'icona principale dell'angolo sacro, attornata da icone più piccole. Il concetto è quello di un'assenza di Dio e di una malevolenza dei santi. Quando il Dio celeste dei Korjaki è scontento degli uomini, va a dormire, e allora l'ordine del mondo si arresta: le bestie hanno fame, le piante inaridiscono e la vita langue. ⁵

In Belorussia chi dispera di trovare giustizia esclama: « Do Boga vysoko, a do carja daleko », « Dio è troppo in alto e lo zar troppo lontano », ⁶ « Otec mati gluboko, a Pan Bog daleko », « padre e madre sono sepolti e il Signore Iddio è lontano », si lagna nei Carpazi l'orfana senza protezione. ⁷ « Aciec matka daloka, a do nieba vysoka », le fa eco la locuzione belorussa. ⁸ Allo stesso modo si lamenta la sposa abbandonata: « Gospod Bog vysoka a neljub dalëka », « il Signore Iddio è in alto e il marito lontano ». ⁹ Oppure, più semplicemente: « Bih vysoko, car' daleko », come dicono i Ruteni dei Carpazi. ¹⁰ Così suona anche la locuzione corrente in Wielkopolska: « Król daleko, Pan Bóg wysoko », « il re è lontano, il Signore

² Nikoľskij N. A., *Proischozdenie i istorija Belorusskoj svadebnoj obrjadnosti*, Minsk, 1957, p. 16.

³ Bystroń St. Jan, *Etnografia Polski*, Poznań, 1947, p. 139.

⁴ Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki i krylatye slova*, « Živst. », XV, 1906, p. 131.

⁵ Schmidt W., UdG, III, 392.

⁶ Nosovič I. I., *Sbornik belorusskich poslovic*, ZGO OE, I, 1867, p. 262.

⁷ Deško A. P., *Narodnyja pesni, poslovicy i pogovorki Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, I, 1867, p. 691.

⁸ Federowski M., *Lud białoruski*, T. V, *Pieśni*, Warszawa, 1958, p. 598.

⁹ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 23; Il'kevič-Levicki, *Poslovicy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1869, p. 233; Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, 3, 1890, p. 60.

¹⁰ Krček F., *Na marginesie « Księgi przysłów »*, « Wisła », XVII, 1903, p. 418.

Iddio in alto». ¹¹ Non altrimenti dalla sposa ucraina e belorussa, quella polacca esclama: « Pan mój daleko, Pan Bóg wysoko », « mio marito è lontano e il Signore Iddio in alto ». Così piange sconsolata anche la sposa bulgara, zappando solitaria la terra: « In alto è Dio, lontano mio marito », ¹²

Non deve essere stato difficile a Helmold trovare nel XII secolo questo Dio ozioso degli Slavi che sopravvive ancora nel sentimento popolare, e se nessun altro cronista e biografo di Ottone ne parla, è perché egli solo ha avuto lo scrupolo di ricercarlo.

Ignota alle culture antiche dell'Occidente, questa divinità oziosa appare invece presso i Mordvini « erza » e in forma che, nelle parole dell'archimandrita Macario, sembra calcare le espressioni di Helmold: i Mordvini « assicurano (Helmold: non diffitentur) che Otšu škaj abita in cielo (Helmold: in coelis) e regna solo nel cielo (Helmold: coelestia tantum curare), avendo lasciato il dominio sul mondo materiale ad altre divinità inferiori » (Helmold: distributis officiis...). ¹³

Il Dio unico mordvino era noto fin dai tempi di Witsen e di Noort: « ediny Bog, tvorec neba i zemli », « un Dio unico, creatore del cielo e della terra ». ¹⁴ Il Dio celeste dei Mordvini « mokša » di Gorodišče (Perm') non è in rapporto con gli uomini, ma servito da esseri buoni dai quali conosce ciò che avviene sulla terra e per mezzo dei quali manda i suoi messaggeri. ¹⁵ Nei canti popolari, il mordvino « mokša » che è ricco non si rivolge a Dio perché non ne ha bisogno, e non lo fa il povero perché si sente ignorato da lui. ¹⁶ Invocandolo, gli dicevano: « Tu che sei in cielo, guarda giù! », ed era così lontano che bisognava chiamarlo tre volte: « Nikš'e! Nikš'e! Nikš'e! », ed egli rispondeva: « A! a! a! ». « Mi senti? » domandava il sacrificatore, e il Dio rispondeva: « Ti sento, ti sento, ti sento! ». ¹⁷

Secondo il Georgi, tutti gli Dei dei Ceremissi provengono come figli e parenti da un unico Dio. Con « Keče-kugu-juma », sole-grande-Iddio, i Ceremissi intendono con perfetta chiarezza (s polnym ponimaniem) un unico « juma », cosa che ha indotto i missionari a sostenere che i Ceremissi avevano un concetto di monoteismo. ¹⁸

I Votjaki non hanno grande fiducia di trovare ascolto presso il loro Dio celeste. « Peu s'en faut — scrive il Gmelin — 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 placent dans le soleil, mais ils ne lui rendent aucuns honneurs ». ¹⁹ Il Bogaevskij constata che Inmar è creatore e buono, ma non è temuto. La loro fede sarebbe, secondo il Bogaevskij, un prodotto dell'influenza ortodossa. Ma per poco il Vereščagin non li incolpa di eresia attribuendo il loro monoteismo all'ignoranza del dogma della Trinità. ²⁰

¹¹ Krček F., *Nowe przyczynki do drugiego wydania « Księgi przysłów » A. Adalberga*, « Lud », XIII, 1907, pp. 151-152.

¹² Salvini L., *Canti popolari bulgari*, Roma, s.d., p. 63.

¹³ « Sie versicherten, dass Otšu-škaj in Himmel wohnt und nur über den Himmel herrscht. Die Herrschaft über die materielle Welt habe er andern, niederen Göttern überlassen » (Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordvinen*, FFC, 142, 1952, p. 150).

¹⁴ Smirnov I. N., *Mordva*, IaIE KU, XII, 4, 1895, p. 340, Bibliografia.

¹⁵ Harva U., *Mordvinen*, p. 319.

¹⁶ Kirillov P., *Mordovskie narodnye pesni*, Moskva, 1957, pp. 22-23.

¹⁷ Harva U., *Mordvinen*, pp. 149, 154-155.

¹⁸ Smirnov I. N., *Ceremissy*, Kazan', 1889, pp. 154-155.

¹⁹ Gmelin M., *Voyage en Sibérie*, I, p. 52.

²⁰ Bogaevskij N. M., *Očerki relig. predstavlenij Votjakov*, EO, IV, 1, 1890, p. 145; Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, vyp. 2, 1886.

Al di là degli Urali, dalle risposte che gli Ostjaki di Obdorsk davano alle domande dei viaggiatori, risulta, secondo il Bartenev, che il loro Dio Torym « è estraneo a tutto ciò che è terrestre » e « molto vicino a una concezione monoteistica ». ²¹ Secondo il Georgi, Ceremissi, Votjaki e Čuvassi « credono 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 offenderlo, né conciliarsi il suo favore, e Dio non può né punire, né premiare l'uomo, per cui non è né amato, né temuto ». ²²

Gli Zyrjani o Komi della Kama non negano che in cielo vi siano degli Dei, ma questi Dei sono troppo lontani dagli uomini, mentre vicino è lo spirito della foresta « vörse », e quello del fiume, « vasa ». ²³ Il loro Dio celeste, En, è molto grande, ma non può o non vuole curarsi degli uomini. ²⁴ Il Num-Tor degli ugri Voguli è creatore e sostentatore del mondo, ma a causa della sua dimora celeste, è invisibile e inaccessibile agli uomini. ²⁵ I Samojedi pensano la medesima cosa del loro Num: è un Dio buono e sublime, ma troppo lontano per rivolgere le sue cure ai mortali. Egli riposa dopo aver dato la vita a tutti gli uomini e ha lasciato la cura del mondo ai « tádébzien », esseri invisibili che sono favorevoli solo a chi venera le loro immagini e presenta loro offerte. ²⁶ Ostjaki, Samojedi e altri indigeni della Siberia non fanno che ripetere: questi Dei celesti dimorano troppo lontano dagli uomini e non è possibile che odano il loro grido. ²⁷

Non molto diversa da queste divinità finno-ugre e uraliche è il Boa o Boas dei Tungusi. ²⁸ Presso gli Altaici premiare o punire gli uomini è funzione troppo bassa per l'Essere supremo che affida tale compito a divinità inferiori a lui sottoposte. Questo concetto è genuinamente altaico. ²⁹ In una leggenda jakuta il Dio celeste avrebbe detto degli uomini: « Quando li ho fatti ho detto loro: tornate indietro! Se essi si moltiplicano, facciano pure, se muoiono, muoiano pure ». ³⁰

Si può dire che in tutta l'Eurasia settentrionale regni la figura di un Dio celeste che ha come carattere centrale quello di tenersi lontano dalla stirpe umana e di governarla per mezzo di suoi figli. ³¹

Viaggiatori, missionari e etnografi hanno fatto in tal modo presso i Mordvini, i Ceremissi, i Votjaki e gli Ostjaki la medesima esperienza che sei secoli prima Helmold aveva fatto presso gli Slavi, e hanno provato la medesima sorpresa di trovare presso questi popoli pagani un'idea di Dio apparentemente vicina a quella cristiana, e tentato anche di spiegarla (come si è fatto a proposito degli Slavi) con influssi cristiani.

Il quadro religioso degli Slavi del Baltico che Helmold tracciava nel XII secolo, così di-

²¹ Bartenev V., *Pogrebaľnye obyčaji Obdorskich Ostjakov*, « Živst. », V, 1895, p. 490.

²² Castrén M. A., *Vorlesungen über finnische Mythologie*, SPb, 1853, pp. 179-180.

²³ Žakov, *Etnografičeskij očerk Zyrjan*, « Živst. », XI, 1901, p. 171.

²⁴ Majkov V. N., *Zabytaja reka*, in: *Živopisnaja Rossija*, a cura di P. P. Semenov, I, SPb, 1881, p. 251.

²⁵ Pavlovskij V., *Voguly*, Kazan', 1906, p. 172.

²⁶ Castrén M. A., *Kleine Schriften*, SPb, 1862, p. 142.

²⁷ Castrén M. A., *Finn. Mythologie*, p. 194.

²⁸ Stesso, *op. cit.*, p. 235; Schmidt W., UdG, III, pp. 385-386.

²⁹ Vámbéry H., *Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes*, Leipzig, 1879, p. 241.

³⁰ Holmberg U., *Der Baum des Lebens*, « Ak. sc. Fennicae », B, XVI, 1922-1923, p. 116.

³¹ Meuli S., *Scythica*, « Hermes », LXX, 2, 1935, p. 161.

verso dall'idea che gli studiosi (influenzati dal quadro del paganesimo greco-romano e germanico) si facevano delle loro credenze, è conforme al quadro religioso dell'Eurasia e del tutto difforme da quello delle nazioni indoeuropee dell'Occidente. Helmold non avrebbe potuto in nessun modo inventare la figura di un Dio celeste ozioso che è stata scoperta dalla moderna etnologia al principio del nostro secolo, né derivarla dal cristianesimo. Egli l'ha rinvenuta ai margini occidentali dell'immensa area che tale divinità occupava senza lacune dall'Elba all'Ob'. Le tre righe della cronaca che egli le dedica sono di gran lunga la testimonianza più importante che ci abbia legato il passato sulla religione degli Slavi.

Capitolo terzo

LA PESCA DELLA TERRA

Secondo uno dei miti più diffusi dell'Eurasia, la terra sarebbe sorta da un pugno di sabbia pescata dal fondo del mare per ordine di Dio da un uccello acquatico, o dal diavolo, molto più raramente da Dio stesso.

Il mito è documentato in 24 punti dell'abitato balto-slavo, di cui sei in Ucraina e undici in Grande-Russia, e in 12 punti di quello ugro-finnico.¹

Le corrispondenze tra forma e forma del mito da un punto all'altro dell'Eurasia sono sorprendenti. I Jakuti raccontano che, stanco di avere creato la terra, Dio si addormentò e il diavolo tentò di annegarlo spingendolo sull'orlo della terra emersa, ma dovunque il diavolo spingesse Dio, la terra si estendeva sempre più.² Questo episodio è stato studiato su materiali slavi dal Machál e dallo Szuchiewicz³ e rilevato in Ucraina occidentale, in Polonia, in Croazia e in Bulgaria.⁴

Secondo un'altra tradizione jakuta Dio creò la terra e il diavolo le montagne. La creazione diabolica delle montagne è raccontata nei miti dei Mordvini, dei Grandi-russi, degli Ucraini e dei Bulgari.⁵

Secondo i Mordvini, creata la terra, Dio plasmò il primo uomo e lo mise ad asciugare. Il diavolo insudiciò la creatura di Dio con lo sputo, per cui Dio rovesciò la pelle dell'uomo e lo sputo del diavolo divenne le interiora dell'uomo.⁶ L'episodio, che sembra adombrare un mito dell'origine della morte, è narrato dai Ceremissi e dai Votjaki.⁷ I Russi e gli Ucraini lo raccontano esattamente nei medesimi termini,⁸ oppure riferiscono che il primo uomo fu creato

¹ Walke L., *Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen, A - Das eurasiatische Gebiet*, MaGW, 1933, pp. 60, 81; Anderson W., *Nordasiatische Flutsagen*, « Acta et Commentationes univ. Dorpatensis », Dorpat, 1923, T. IV, 3, cfr. « Anthropos », XX, 1925, pp. 756-757; Lewis R. H., *Zur Verbreitung der Sintflutsagen*, « Anthropos », XXI, 1926, pp. 615-616; Eliade M., *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen*, « Revue de l'histoire des Religions », 1962, pp. 157-212.

² Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933, p. 92.

³ Moszyński K., *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*, PAU, Materiały, T. XIII, 1914, p. 172.

⁴ Gustawicz Br., *Kilka szczegółów ludoznawczych iz powiatu bobrzeckiego*, « Lud », VIII, 3, 1902, pp. 267-268; Piątkowska I., *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, « Lud », IV, 4, 1898, pp. 414-415; Biljan M., *Kako je postala zemlja*, ZbNž, XII, 1907, pp. 303-304; Harva U., *Altaische Völker*, p. 99; Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 6.

⁵ Harva U., *Altaische Völker*, p. 93; Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 303; Tereščenko A., *Byt russkogo naroda*, V, SPb, 1848, p. 43; Savčenko I., *Miroczercanie našich prostoljudinov Malorossow*, « Živst. », XV, 2, 1906, p. 108; Strausz A., *Die Bulgaren*, pp. 13, 17.

⁶ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, p. 135; Buch M., *Die Wotjaken, eine ethnologische Studie*, Stuttgart, 1882, p. 136; Byhan A., *Die finnischen Völker*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, III, Stuttgart, 1923, p. 924.

⁷ Harva U., *Altaische Völker*, p. 113.

⁸ Trunov A. N., *Ponjatija krest'jan Orlovskoj gubernii o prirode fizičeskoj i duchovnoj*, ZGO OE, II, 1869, pp. 38-39; Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, pp. 143-144.

dal diavolo stesso che cercò invano di infondergli vita sputandogli addosso.⁹ Lo sputo del diavolo interviene come atto creativo anche nei canti popolari serbocroati, talora interpretato come lo sputo di Dio stesso,¹⁰ sebbene padre Schmidt escluda la possibilità di un tale evento.

Nonostante il suo aspetto fondamentalmente dualistico (che ha fatto congetturare di origini bogomile, zervaniste o manichee e di veicoli di diffusione nestoriani),¹¹ gli elementi del mito della pesca della terra restano molto rudimentali. La sua vastissima diffusione in tre continenti e la sua ripetizione in termini pressoché immutati a grandi distanze denotano la sua provenienza da un'antichissima « Grundkultur » (Meuli) o « Urkultur » (W. Schmidt) probabilmente eurasiatica. Mircea Eliade ha nuovamente indagato, con una ricerca minuziosa e in molti punti exhaustiva, le diramazioni del mito in Asia centrale, nell'Iran e in India. Nella letteratura vedica è un cinghiale che si tuffa in mare per sostenere la terra, ma il mito è raccontato in forme più arcaiche da popolazioni prearie.¹² Il riposo di Dio dopo la fatica della creazione della terra pare un tentativo di dare una risposta al quesito dei motivi per i quali a un dato momento la creazione è cessata e il mondo si è conservato senza accrescersi.

Ma l'intervento del diavolo nell'opera creativa dell'Essere supremo e il suo tentativo di guastarla introducendovi il principio della morte (sputo come corruzione) denotano un notevole sviluppo del nucleo primitivo del mito. La rivalità tra i due antagonisti prenderà gradatamente aspetti di astuzia e di gioco e giungerà per questa via a un'alterazione completa dell'Essere supremo e ad un oblio e cancellazione della creazione primordiale.

Questo sviluppo, a quanto pare, è avvenuto nell'ambito di una mitologia astrale e si è verificato sia in Asia centrale che presso i Finni e gli Slavi, con particolare evidenza in Serbia, in Bulgaria, in Ucraina e in Estonia.

Il canto popolare serbo tipico di questa fase è quello molto conosciuto di Diocleziano e di S. Giovanni Battista, raccolto per la prima volta dal Vuk e reso noto in seguito in numerose varianti:¹³ S. Giovanni e Diocleziano giocano con una mela e una corona in riva al mare. Durante la partita il santo scaglia inavvertitamente la mela « in fondo al mare » e ne piange la perdita. L'imperatore impietosito si offre di andargliela a pescare, a condizione che il santo non ne approfitti per rubargli la corona. Per due volte la mela cade in mare e per due volte l'imperatore la ripescava. Alla terza, insospettito, l'imperatore nasconde la corona « sotto il berretto » (pod kapicu) e vi mette a guardia « l'uccello del malaugurio », la cornacchia. Ma queste precauzioni non gli giovano. S. Giovanni agghiaccia il mare sopra la testa dell'imperatore e fugge in cielo con la corona. La cornacchia getta l'allarme, l'imperatore urta la testa contro il ghiaccio, ne spezza con un sasso di mille libbre le dodici lastre, insegue il rapitore nel cielo, lo raggiunge alle porte del paradiso, lo afferra per il piede destro e gli strappa una manata di carne. « S. Giovanni giunge davanti a Dio Signore - portando in cielo il chiaro sole » e lagnandosi della mutilazione patita. Il Signore lo conforta promettendogli che quella mutilazione sarebbe rimasta come ricordo a tutti gli uomini.

Il diavolo della pesca della terra è divenuto un imperatore pagano e Dio un santo cristiano. I tuffi nel mare sono sempre tre e chi li compie, sotto la veste di Diocleziano, è sem-

⁹ Oniščuk A., *Materijal za guculskoj demonologij*, « Mater. do ukr. etnologij », XI, L'vov, 1909, p. 65.

¹⁰ Kasandrić P., *Canti popolari serbi e croati*, Milano, 1915, pp. 45-46; Šajnović I., *Kola*, ZbNž, III, 1898, p. 254.

¹¹ Grabowski Br., « Wisła », X, 1896, pp. 415-417; Harva U., *Altäische Völker*, pp. 96, 101, 106-107.

¹² Eliade M., *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen*, « Revue de l'hist. de. Religions », 1962, pp. 157-212.

¹³ *Car Dukljan i Krstitelj Jovan*, Vuk, *Pjesme*, II, 17.

pre il diavolo, come nella tradizione ugro-finnica e centro-asiatica. Ma l'oggetto pescato dal fondo del mare non è più un pugno di sabbia dal quale Dio creerà la terra, e il tuffo stesso non è che un'astuzia del santo per rubare all'imperatore la corona. Questa corona poi non è che un astro perché, rubata la corona, il santo giunge in cielo portando con sé il « *sajno sunce* », il fulgido sole.

Una variante in prosa riferita dal Djordjević non è molto diversa: il diavolo, custode del sole, fa nascere da uno sputo la cornacchia che mette in guardia all'astro. S. Sava gli aizza contro il lupo e il diavolo fugge saltando in mare. S. Sava agghiaccia il mare, ruba il sole e fugge verso Dio. Il diavolo lo insegue, lo afferra per un piede « *i sa njega mu skide punu šaku mesa* », e gli strappa un'intera manata di carne.¹⁴

In un'altra versione raccolta dal Čajkanović, Dio aveva riunito i santi per assegnare loro il governo del mondo. Il diavolo, non invitato, ruba il sole e vi mette a guardia il cuculo. Il profeta Elia viene incaricato da Dio di recuperare l'astro, ma il cuculo dà l'allarme e il diavolo insegue Elia riuscendo ad afferrare l'asse del carro del profeta.¹⁵ In Montenegro si racconta più specificatamente che Dio comandava alla luna e il diavolo aveva il sole. Elia, incaricato da Dio di rubare il sole, gioca col diavolo con una palla d'oro che cade in mare. Il diavolo si tuffa e Elia agghiaccia il mare.¹⁶ Il mare ghiacciato è un'immagine della volta celeste.¹⁷

Gli astri sono dunque due: la luna (divina) e il sole (diabolico), oppure la mela e la corona. I possessori di questi astri o le figure che li personificano si inseguono nel cielo e il fuggitivo è raggiunto e danneggiato o mutilato dall'inseguitore. Dei due astri del mito, quello che appare periodicamente inseguito e mutilato e della cui morte e rinascita favoleggiano le mitologie di tutti i continenti, è la luna. S. Giovanni si è prestato a raffigurare la luna perché è un santo decollato la cui testa ricresce periodicamente per opera della Vergine.¹⁸ Le monete romane e bizantine che presentavano nel conio aspetti di teste tagliate hanno contribuito ad associare il santo all'imperatore.¹⁹

Nel canto di Diocleziano la corona diventa il fulgido sole, ma la corona è un'immagine lunare e infatti quando si trovava sulla spiaggia, era nascosta da un berretto di invisibilità (*Tarnkappe*) e custodita dalla cornacchia. I simboli lunari sono patenti. Il sole è la luna chiara e l'inseguimento è la lotta periodica delle due lune. Il mito della pesca della terra è stato lunarizzato.

Che il tuffo in mare di questi canti e leggende serbe sia l'originario tuffo della pesca della terra è dimostrato da un mito di mutilazione raccontato dai Kačincy dell'Asia centrale: un'anitra si tuffa tre volte in mare per pescare la terra e ne trattiene nel becco dei grani dai quali nasceranno pietre e montagne. Dio plasma il primo uomo e ordina alla rondine di andargli a ricercare un'anima per avviarlo; nel frattempo il diavolo (*Erlík-khan*), al quale Dio aveva affidato il sole e la luna, ruba ambedue gli astri; infine Dio comanda alla rondine di rubare

¹⁴ Djordjević T. R., *Priroda u vjerovanju i predanju našega naroda*, I, SeZb, LXXI, 1958, pp. 207-208.

¹⁵ Čajkanović V., *Rasprave i gradja*, SeZb, L, 1934, p. 97.

¹⁶ Rovinskij N., *Cernogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, 1901, II, 2, pp. 443-444.

¹⁷ Sadnik I., *Südosteuropäische Rätselstudie*, Wien, 1953, p. 33.

¹⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1939, II, 2, pp. 247, 328, 335-336.

¹⁹ Anche Traiano (Trojan) diviene oggetto di miti lunari: appare tricefalo, cannibalico e ucciso dalla luce solare (Marcocchia G., *La leggenda di Diocleziano in Dalmazia*, « *Bullettino d'archeologia e storia dalmata* », XXXIII, 1910, pp. 114-130).

ad Erlik-khan l'acciarino. La rondine riesce nell'impresa, ma Erlik-khan si mette ad inseguirla. Appesantita dall'acciarino, la rondine ne lascia cadere la metà, ma non può impedire di venire raggiunta e Erlik-khan riesce a strapparle il centro della coda.²⁰ L'intaglio fatto alla coda della rondine è nel tempo stesso la spiegazione eziologica della forma biforcuta della coda dell'uccello: le rondini hanno la coda intagliata perché Erlik-khan la mutilò alla rondine al principio della storia del mondo. Presso i Votjaki l'uccello pescatore, Lulj, si ferisce il capo nel tuffo, e tutti i suoi discendenti avranno la testa rossa.²¹

Avviene la medesima cosa del S. Giovanni nel canto di Vuk: il diavolo « lo raggiunse sulle porte del cielo, — lo afferrò per il piede destro — e ne strappò quanto ne afferrò (za desnu ga nogu, ufatio, - što dofati, ono i okine).²² È il mito eziologico del cavo della pianta del piede: Dio promette al santo che avrebbe fatto ad ognuno altrettanto (svakome ću tako učiniti), « affinché tu non abbia a vergognarti », aggiunge Dio al santo nella versione bulgara del mito.²³ Così tutti gli uomini sarebbero nati col cavo alla pianta del piede. S. Giovanni è dunque il primo uomo, il capostipite e nello stesso tempo la luna mutilata, cioè l'antenato lunare. Più limpidamente che in Serbia e in Bulgaria, nel Pokucie pescatore della terra è Mosè « che fu il primo uomo della terra e sedeva sulla schiuma del mare »,²⁴ e presso i Votjaki un'anitra che è il figlio della prima donna,²⁵ come presso gli Altaici meridionali pescatore della terra è Ülgen, il primo uomo.²⁶

Questa identificazione del primo uomo con la luna è in perfetto accordo con gli appellativi di « padre » e di « nonno » dati alla luna (maschile) in Polonia, in Serbia e in Russia, e con quello di « Adamo » rivolto alla prima falce lunare in Ucraina e in Grande-Russia.

Il dualismo della pesca della terra (Dio e il diavolo, S. Giovanni e Diocleziano, Dio e Erlik-khan, ecc.) predisponesse il mito a una trasformazione lunare. Quando la metamorfosi sarà compiuta, il Dio creatore del mito primitivo perderà il suo primato di Essere supremo e la sua facoltà creatrice per non essere più che il generatore, il capostipite e il primo degli uomini.

Non c'è, si può dire, parte dell'*Origine dell'idea di Dio* in cui padre Schmidt non abbia trattato di questo mito, ed egli vi ritorna diffusamente nell'ultimo volume.²⁷ 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 Ugrì (gruppo misto). Dai primi e dai secondi il mito si propaga ai Letto-Lituanì 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 sud-est dell'Europa », cioè alla Bulgaria.

Questa ricostruzione dei centri e della dispersione del mito sembra riferirsi alla situazione etnica attuale. Più anticamente Ugro-Finni, Balti e Slavi dovevano trovarsi in una rela-

²⁰ Katonov N., *Kačinskaja legenda o sotvorenii mira*, IoAIE KU, XII, 1, 1894, pp. 185-187.

²¹ Schmidt W., UdG, XII, pp. 15-16, 39.

²² « ... i iskine im stopalo », Pečo L., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXXII, 1925, p. 381.

²³ Strausz A., *Die Bulgaren*, p. 11.

²⁴ Schnaider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XIII, 1907, p. 202.

²⁵ Korobka N., *Čudesnoe derevo i veščaja ptica*, « Živst. », XIX, 4, 1910, p. 287.

²⁶ Harva U., *Altäische Völker*, p. 95; Schmidt W., UdG, XII, pp. 15, 16, 93, 114; altri esempi in Eliade M., *Mythologies asiatiques*, pp. 178, 183, 194, 196.

²⁷ Schmidt W., UdG, II, III, V, VI, IX, X e XII (Münster i W., 1955); Tauchmotiv, T. XII, pp. 9-174.

zione geografica diversa. I fatti escono dalla cornice del quadro prospettato da padre Schmidt. La versione baltica del mito è lacunosa: i Letto-Lituanici ignorano la pesca della terra fatta dal diavolo in nome proprio, l'estensione della terra creata e la fratellanza tra Dio e il diavolo.²⁸ Viceversa padre Schmidt avrebbe potuto trovare una versione ampia e circostanziata del mito non in « un angolo sud-est dell'Europa », ma nel cuore della Polonia propria, nel contado di Sieradz: Dio naviga sul mare in una barca e incontra una grande e densa schiuma nella quale abita il diavolo. — Chi sei? — 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. Vi riesce al terzo tuffo adattandosi a pescarla in nome di Dio anziché in nome proprio. Segue l'estensione della terra emersa e la creazione delle montagne da parte del diavolo.²⁹

Il Grafenauer segnalò in una raccolta slovena poco nota del Trdina una versione del mito in cui è Dio stesso che, accaldato dal sole, si tuffa in mare e crea la terra da un grano di sabbia rimastogli incidentalmente tra le unghie.³⁰ Secondo padre Schmidt, dove nella pesca della terra interviene un aiutante di Dio, non vi è più « Urkultur ». È in una regione periferica del mondo slavo sud-occidentale che si conserva la forma più arcaica del mito. Non è dunque da un « gruppo misto » degli Ugri e per tramite grande-russo che la tradizione si propaga agli Ucraini e agli Slavi meridionali. Il mito fa parte di un patrimonio religioso slavo che gli Slavi hanno portato con sé nell'emigrazione, sia in forme antiche che recenti e cristianizzate.

Il mito della pesca della terra non ha mai varcato in nessun punto la barriera occidentale dell'abitato slavo e si propaga invece ad est fino ai Jakuti senza soluzione di continuità. Si ripete così la situazione già constatata a proposito del Dio celeste ozioso: Slavi e Ugro-Finni hanno antichissime tradizioni religiose comuni delle quali non è partecipe alcun altro popolo indoeuropeo.

²⁸ « Djavo bio je božji brat », Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 332.

²⁹ Piątkowska I., *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, « Lud », IV, 4, 1898, pp. 414-415. Sulla pesca della terra v. altre versioni in: Kibort J., *Szlachcic łapciowy na Wołyniu*, « Wisła », XI, 1897, pp. 272-273; Maciąg M., *Podanie i legiendy z Olszańskiej Turbińskiej*, « Wisła », XVI, 1902, p. 330. Per la presenza del mito in Polonia v. Kryżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, Wrocław, II, 1963, pp. 172-173.

³⁰ Trdina I., *Narodne poviesti iz staroslovenskoga bajoslovja*, in: Grafenauer I., *Prakulturne bajke pri Slovencih*, « Etnolog », XIV, 1942.

Capitolo quarto

BOG

Il mito della pesca della terra non è il solo in cui compare un Essere supremo primitivo presso gli Slavi. Nel 1869 un certo S. K. Šikmovič, professore al seminario di Vitebsk, consegnava allo Šejn due quaderni di canti popolari belorussi, raccolti da suo fratello, il pope N. K. Šikmovič.

Tra questi canti ve n'era uno (il n. 361 della raccolta dello Šejn) in cui compariva un « Raj » personificato, con l'annotazione del raccoglitore che « raj » era il Dio della mietitura.

In una variante del medesimo canto compariva la personificazione di « dobro » e in due altre quella di « bog » e di « sporyš ».

Il senso del canto è il medesimo in tutte e quattro le varianti: Raj (oppure « dobro », « bog » o « sporyš ») passa per la strada del villaggio, ma nessuno lo invita ad entrare nelle case. Solo un abitante del villaggio lo fa, assicurando al passante che nella sua casa regna l'abbondanza e che tutto è pronto per accoglierlo (n. 361), oppure che la sua aia è abbastanza grande per accogliere tutti i covoni e le biche che il visitatore vorrà portarvi (n. 363).

Riportiamo qui dallo Šejn le strofe del canto belorusso in sette varianti, di cui due (i nn. 361 e 363) al completo:

— 361 —

(Lepel'skij uezd, Usačckij okrug)
Chodziŭ Raj po vulice,
nichto Raju u chatu nja prosic';
prosic Raju Andrejka:
A prošu ž, Raju k sabe u chatu!
A u mjane usë pribereno:
cjasovye stoly pozascilivany,
zolotye kubki ponalivany -
znečik častovaci

(Andava Raj per la strada, / nessuno invitava Raj nella casa; / invitò Raj Andrejka: / Prego, Raj, entra nella mia casa! / Da me tutto è preparato: / le tavole di quercia sono imbandite, / le coppe d'oro versate / per festeggiare la mietitura).

— 362 —

(Lepel'skago u., s. Dubrovki)
Chodziu Raju koli dvoru,
nichto Raju u dvor ne zovec'...

(Andava Raj intorno alla fattoria, / nessuno chiamava Raj nella fattoria...).

— 360 —

(Disnenskij u.)

Chodziu Raëk po ulice,
 nichto Rajka u dvor ni zovec'...

(Andava Raëk per la strada, / nessuno invitava Raëk nella fattoria...).

— 359 —

(Lepel'skago u., s. Apanaskovici)

Išou Raëk doroguju
 rano, rano!
 doroguju širokoju...

(Andava Raëk per la strada / presto, presto! / per la larga strada...)

— 358 —

(Lepel'skij u.)

Pošlo dobro doroguju,
 dorogoiu širokoju...

(Andava « dobro » per la strada, / per la larga strada...).

— 363 —

(Disnenskij u.)

Isoŭ Bog doroguju,
 a za nim nas pan idzec'
 u rukach šapočku niasec'
 i do sjabe Boga prosic':
 Da ko mne, Boža, da ko mne,
 da z gustymi snopami,
 da z častymi kopami,
 u mjane gumno vjalikoja,
 pereploty vysokie,
 eš' gdze snopi stauljaci,
 eš' gdze skirty klasci.

(Andava «Bog» per la strada, / e dietro a lui il nostro padrone / portando il berretto in mano / e invitava « Bog » a casa sua: / Vieni da me « Bog », vieni da me, / con grossi covoni, / con numerose biche, / da me l'aia è grande, / le staccionate sono alte, / c'è dove mettere i covoni, / c'è dove mettere le biche).

— 357 —

(Čašniki)

Chodziu Sporyš po vulice,
po vulice po širokoj...¹

(Andava « sporyš » per la strada, / per la strada, la larga strada...).

Un personaggio divino passa per la via del villaggio in quattro diversi travestimenti: come « raj », voce che in tutte le lingue slave significa oggi solo « paradiso », o più semplicemente come « dobro », il bene, oppure come « bog », Dio, oppure infine come « sporyš » che è una poligonacea edule, la centinodia (*Polygonum aviculare*). Tutti portano con sé nella casa in cui entrano l'abbondanza e la fortuna.

Le quattro voci che indicano questi personaggi sono slavo-comuni. « Raj » è un prestito dell'iranico « rāy » passato a significare « paradiso », ma che nel canto belorusso conserva evidentemente, il significato ario di « ricchezza », « fortuna », « dovizia » (v. lat. « res », Vasmer, ReW), altrimenti non potrebbe essere sostituito nelle varianti con « dobro » e con « sporyš ». Il canto belorusso è probabilmente l'unica testimonianza letteraria nella quale « raj » compare con questo valore. Questa testimonianza deve risalire ad una tradizione precristiana in cui la voce ario non aveva ancora subito la deviazione semantica che la portò a significare « paradiso ». L'antico iranico « rāj » (slavo « raj ») è passato anche ai Mordvini, ma « riz » in mordvino (mokša) conserva ancora oggi il significato originario di « ricchezza » e « fortuna », perduto nello slavo e conservato nel canto belorusso.²

Questo medesimo significato ha nel canto belorusso la voce « bog », dato che a sua volta può essere sostituita nelle varianti da « dobro » e da « sporyš ». Era un sinonimo di « raj », col valore (anche ario) di « porzione fortunata », « buona sorte », « felicità » che compare in tutte le formazioni slave corrispondenti al russo « bogatyj » e « ubogij », ricco e povero, cioè provvisto o sprovvisto di beni di fortuna.³

Il terzo nome del canto belorusso, « sporyš », è in accordo coi due precedenti. Nella lingua popolare belorussa si dà oggi il nome di « sporyš » a uno stelo di grano con due spighe, inteso come simbolo di abbondanza.⁴ Ma il primo significato di « sporyš » è quello di « *Polygonum aviculare* » le cui sementi, ricche di sostanze nutritive (9% di proteine) vengono ancora oggi ritrovate in tale abbondanza e purezza nelle stazioni preistoriche della Slavia occidentale da far supporre che venisse coltivato.⁵ In serbocroato « podvornica » (potkutnijca) significa nello stesso tempo terreno coltivato presso la casa e « *Polygonum aviculare* » (Parčić e Vuk, *Lex.*). La coltivazione di questa erba biennale spontanea deve risalire ad un'epoca in cui il principio dell'agricoltura era già acquisito presso gli Slavi, ma non era ancora applicato

¹ Šejn P. V., *Belorusskja pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 493-495.

² Collinder B., *Fenno-ugric Vocabulary, an Etymological Dictionary of the Uralic Languages*, Stockholm, 1955.

³ Vedi il polacco « zboże », il belorusso e ucraino « zbižže », cereali. In serbolusaziano la voce ha conservato l'antico significato ario di « fortuna »: « Bóh dzie jemu wele zboža (... auch viel Glück), id. « sbožje », v. Schmalzer J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, T. I, 1841, n. 134, p. 159, n. 206, p. 210 e n. 279, p. 263. I composti di « bog » sono passati anche al lituano.

⁴ Anche in Lettonia dove Jumis (la voce è finnica), Dio dei campi, è simboleggiato da una doppia spiga, v. Ligers Z., *Ethnographie lettone*, Båle, 1954, p. 50.

⁵ V. Parte Prima, Cap. I.

ai cereali, e adattato, come coltivazione sussidiaria, a favorire la crescita (per lo più con diserbature e disseminazioni) di essenze spontanee. È una fase di transizione tra la raccolta e l'orticoltura che sopravvive ancora oggi in certe regioni della Siberia, dell'Australia e dell'America settentrionale, e che converrebbe chiamare « agricoltura ». ⁶

Collegato col significato primario di « raj », il fatto che il solo cereale nominato nei citati canti belorussi sia lo « sporyš », può costituire un indizio della grande antichità del canto.

Il nome del « Polygonum aviculare » (sporyš) risale a uno « spor », « sporyj », col significato di « redditizio », « fruttuoso » (v. lat. « prosper » in Vasmer, ReW) che ci riconduce a quelli di « raj » e di « bog » come « abbondanza », « ricchezza » e « fortuna ».

Che il « bog » slavo provenga a sua volta dall'antico indiano « bhāga » è un'ipotesi contro la quale non si saprebbe muovere nessuna seria obiezione linguistica, sebbene non siano pochi i glottologi che preferiscono considerarlo come indigeno slavo, nonostante il passaggio semantico, parallelo all'iranico, da « bog » — « bhāga » come « parte », « porzione », « ricchezza » ecc. a Bog come distributore di questi beni e Dio. Ma è un fatto che in mordvino (erza) la voce « paz » (mokša « pavaz »), col valore sia di « felicità » e « fortuna » che di Dio, è sicuramente un prestito dell'iranico. ⁷ Si ripresenta così la possibilità che anche il « bog » slavo sia effettivamente un prestito dell'iranico. Infatti tra il « paz » mordvino e il « bog » slavo esiste una grande vicinanza rituale.

La scena del canto belorusso di un personaggio divino (raj, bog, dobro, sporyš) che passa per la via del villaggio accettando gli inviti ad entrare nelle case, era soltanto immaginata e descritta o veniva anche rappresentata? Non è difficile figurarsi che in certe ricorrenze religiose un abitante del villaggio potesse vestirsi in modo da rappresentare un essere soprannaturale e venisse invitato ad entrare nelle case per propiziarvi la fortuna.

Nel manoscritto dell'Učaeŭ, un maestro di scuola mordvino, pubblicato dallo Šachmatov, si racconta che in antico, « quando i nostri non erano ancora battezzati », sceglievano un vecchio che rappresentasse Niškipaz ⁸ il quale doveva salire inosservato nel solaio di una capanna di preghiera, sulle rive di un lago, per rispondere alle invocazioni dei fedeli: « Niškipaz, Pokšpaz, nutrittore, dacci grano! » pregavano i fedeli, e il vecchio che impersonava la divinità rispondeva invisibile dall'alto, sottovoce: « Ve lo darò ». Finita la cerimonia, il personaggio doveva saltare dal solaio nel lago, nuotare sott'acqua e nascondersi nel canneto. ⁹

Nel villaggio di Karmalka (distr. di Bugulma gov. di Samara) e presso i Mordvini Mokša del governatorato di Tambov, il vecchio che impersonava Nišk'e-paz si arrampicava su un albero e veniva invocato dai fedeli in ginocchio. Nel distretto di Bugulma la scena si svolgeva, secondo il Paasonen, in una forma molto vicina a quella descritta nel canto belorusso: un vecchio vestito di nuovo da capo a piedi passeggiava su e giù sotto le finestre finché un padrone lo invitava ad entrare e a sedersi alla tavola debitamente imbandita. L'invito suonava così: « Škaj-paz, Nišk'e-paz, entra, abbiamo costruito una nuova casa, dacci bestiame

⁶ Moszyński K., *Kultura ludowa*, I, pp. 210-211; Nehring A., *Studien zur idg. Urheimat*, in: Koppers W., *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburg-Leipzig, 1930, pp. 141-142; Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 170.

⁷ Paasonen H., *Mordwinische Lautlehre*, Helsingfors, 1903, stesso, « Journ. de la Soc. finno-ougrienne », X, in: Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 280; Collinder B., *Fenno-ugric Vocabulary*; Vasmer, REW.

⁸ Secondo Paasonen, il mordvino erza Ški-paz o Nišk'e-paz è formato, col prefisso « iné » e « ški », « grande », come nel mordvino mokša l'attributo di « ot'su », v. Harva U., *Die relig. Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952, p. 144.

⁹ Šachmatov A. A., *Mordovskij etnografičeskij Sbornik*, SPb, 1910, pp. 57-58; Harva U., *Mordwinen*, pp. 155-158.

che si moltiplichi, ecc. ». Il vecchio rispondeva: « Lo darò, lo darò... ». Abbiamo sottolineato i momenti dell'azione analoghi a quelli del canto belorusso.¹⁰

Qua e là nel governatorato di Saratov il costume di scegliere un vecchio che rappresentasse Škaj-paz era osservato a Pasqua, quando ricorreva la festa dei morti. Il prescelto, la notte della vigilia di Pasqua, passava sotto tutte le finestre e ad ognuna di esse domandava del padrone di casa. Egli bussava tre volte col bastone alla finestra e quelli di dentro domandavano: « Chi è là? ». E da sotto la finestra si rispondeva: « Škaj ». « E che cosa Škaj procura di fare? ». « Egli benedice, fa vivere, ordina alle messi di crescere, al bestiame di moltiplicarsi, fa rimanere sani, ecc. » (Harva, *op. loc. cit.*).

Questa visita del mordvino Škaj-paz nel governatorato di Saratov ha un carattere molto particolare: avviene alla vigilia di Pasqua, nella ricorrenza della festa primaverile dei morti. La circostanza non è fortuita perché secondo Učaev-Šachmatov, Nišk'e-paz passeggiava di notte per il villaggio (*čažival po nočam po selu*) e ascoltava sotto le finestre le preghiere dei contadini, promettendo di soddisfare ai loro bisogni. In premio della promessa, gli abitanti della casa gli davano dalle finestre, senza vederlo, una camicia, dei calzoni, mele o uova, con l'incarico di portare questi oggetti a uno dei morti recenti della famiglia nell'altro mondo.¹¹

Queste personificazioni e visite di Dio sono molto diffuse in Belorussia e, secondo il Caraman, in tutta la Slavia. In Belorussia è lo stesso padrone di casa che alla vigilia di Natale esce dall'abitazione con la « kutija » (piatto natalizio), ne fa tre volte il giro e poi bussa alla finestra:

— Chto tam stukae? (Chi bussa?).

— Sam Bog stukunjae (È Dio in persona che bussa).

Oppure:

— Chto tam chodyt? (Chi va là?).

— Sam Bug chodyt (È Dio stesso che passa).

— A ščo on robyt? (E che cosa fa?).

— Žyto robyt! (Fa crescere il grano)¹²

Il medesimo dialogo si svolge in Ucraina occidentale, sul Bug:

— Chto idé? (Chi va là?).

— Bih — odpoviada samego sobie (Dio, risponde [il padrone di casa], a se stesso).

— Szczo nesè? (Che cosa porta?).

— Pyrih (Un « pirog »).¹³

¹⁰ Harva U., *Mordwinen*, p. 156, da Paasonen H., *Mordwinische Volksdichtung, herausg. u. übers. von Paavo Ravila*, I-III, Helsinki, 1938, 1941.

¹¹ Šachmatov A. A., *op. cit.*, pp. 59-60.

¹² Šejn P. V., *Bytovaja i semejnaja žizn' Belorussa v obrjadach i pesnjach*, T. I, SPb, 1887-1890, p. 47 a T. III, p. 380; Moszyński K., *Polesie wschodnie*, Warszawa, 1928, p. 227, ambedue in: Caraman P., *Obrzęd kołędowania Słowian i Rumunów*, Kraków, PAU, Prace etnol., n. XIV, 1933, p. 415.

¹³ Dobrowolski St. J., *Lud hrubieszowski*, « Lud », I, 1895, p. 253.

La medesima scena viene rappresentata in Bulgaria: il « gospodar » prende la « pogača » di Natale, vi mette sopra un bicchiere di vino e si avvia alla porta invitando:

Dedo Božik, ela ni na večerja!
(Nonno Dio, entra da noi per la cena!).

E uno dei figli o la moglie, in nome dell'invitato risponde:

Večerjajte sinko, neka vi e nazdrave!
(Cenate figliolo, e torni a vostra salute!).¹⁴

« Božik » è un diminutivo di Bog che indicava in origine il figlio di Dio¹⁵ e che in seguito passò a significare il giorno di Natale e lo stesso Natale.

In un altro canto popolare bulgaro non è il « dedo Božik », ma lo stesso Bog che chiede di entrare ed è invitato a prendere posto a tavola;

I Koledari cantano:

Mož li Boga da posreščnesă,
(Puoi accogliere Dio,)
Da posreščnesă, da nagostisă?
(Accoglierlo e ospitarlo?)
Moga, moga, dobre došălă,
(Posso, posso, è il benvenuto,)
Dobre došălă, neka dojde,
(È il benvenuto, che entri,)
Da mi sedne na trapeze...
(Che noi sediamo a tavola)¹⁶

L'Arnaudoff dà la traduzione tedesca di un analogo canto:

Du mein Peter, guter Hausherr,
Gott hat sich zu dir geladen
Um als lieber Gast zu kommen.
Kannst du Gott als Gast empfangen?¹⁷

Ma la parte del padrone di casa o dei koledari in questa cerimonia, è recente. In passato il « božik » era rappresentato da un estraneo che veniva in visita alla casa, e si arrivava a una vera messa in scena di Dio.¹⁸

In Macedonia il « dedo Božić » (in macedone « dedo Božikj ») era invitato a entrare nelle

¹⁴ Marinov D., *Živa starina*, Russe, 1892, Kn. III, p. 308, in: Caraman P., *op. cit.*, p. 416.

¹⁵ Brückner A., *Słownik etym.*, Kraków, 1927, e bulgaro « mladi Bog » in: Strausz, p. 327.

¹⁶ Caraman P., *op. cit.*, p. 424.

¹⁷ Arnaudoff M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig, 1917, p. 8.

¹⁸ « Do inscenizaciji samego Boga », Caraman P., *op. cit.*, pp. 422-423, da Marinov D., *op. cit.*, p. 312.

case nella notte di Natale. Gli si lasciavano sul focolare noci e castagne. Era un vegliardo canuto che arrivava su un asino zoppo o rognoso (kriv, sakat) da sud a nord, partendo dalla chiesa e passando poi per le case. Si credeva che fosse pidocchioso, ciò che forse è in relazione con la condizione di mendicante di colui che lo impersonava.¹⁹

Presso i Serbi di Lusazia nel XVIII secolo un uomo mascherato da Cristo, accompagnato da un servitore Rupanc (Ruprecht) visitava a Natale le case del villaggio.

Era detto « Bože džěćo ». ²⁰ L'usanza è nota anche alla popolazione tedesca.

Il « paz » mordvino e il « bog » slavo sono talmente vicini tra loro da compiere i medesimi atti sotto un medesimo travestimento, e da pronunciare le medesime parole nelle medesime circostanze. Poiché il « paz » mordvino è sicuramente iranico, è probabile che lo sia anche il « bog » slavo, come lo sono il « riz » mordvino e il « raj » slavo. Non si può immaginare che un « paz » mordvino e un « bog » slavo, eterogenei, si comportino fino a questo punto nel medesimo modo. Sarebbe anche singolare che un « paz » mordvino avesse imitato le cerimonie di un « bog » slavo, pur essendo la vicinanza dei nomi casuale, e che questa ipotetica imitazione si fosse prodotta in un'età slavo-comune e di contatto tra Finni e Iranici, senza che l'iranismo abbia interessato il « bog » slavo. L'ipotesi più semplice potrebbe essere l'imitazione recente di un « bog » russo da parte del Nišk'e-paz mordvino, ma le forme arcaiche e puerili dell'intervento della divinità finnica (Nišk'e-paz nel solaio della capanna e arrampicato sull'albero) rendono questa supposizione improbabile. Tra il paganesimo mordvino e il cristianesimo ortodosso dei russi vi fu lunga e aspra lotta. Che un « bog » russo cristiano abbia tardivamente indotto un Nišk'e-paz mordvino, antico e pagano, a imitarne a tal punto la condotta, è un'ipotesi improponibile, né d'altra parte Majnov, Učae, Šachmatov, Paasonen, Smirnov, Caraman o Harva mostrano di aver mai sospettato una tale imitazione. Il confronto tra l'aspetto, gli atti e le parole delle due divinità costituiscono un argomento convincente della loro comune provenienza.

Lo Šejn rubrica i canti belorussi sopraccitati come canti di mietitura (zažičnyja, sporyšov'ja pesni, pp. 797, 808, 460), analoghi quindi alle « obžinki » ucraine ²¹ e ai canti di mietitura, fortemente alterati da influssi padronali, degli Slavi dell'ovest. Ma lo Šejn è caduto in errore. I canti di Bog-sporyš visitatore sono canti di questua e di koljada, e non di mietitura, anche se, per il loro contenuto, si prestavano ad essere ripetuti all'inizio o alla fine del raccolto.

Conosciamo cinque episodi di intervento di Nišk'e-paz presso i Mordvini. In uno di questi episodi Nišk'e-paz percorre le vie del villaggio durante la commemorazione primaverile dei defunti e promette alle famiglie prosperità in qualità (pare) di sovrano dei morti. In un altro episodio il Dio non entra nelle case, ma riceve invisibilmente dalle finestre doni destinati a pervenire per suo mezzo ai membri defunti della famiglia donatrice. Il Grande - Iddio, l'Essere Supremo, celeste e creatore, Nišk'e-paz, è dunque divenuto manistico. Questa evoluzione manistica della religione dei Finni è già stata rilevata dagli studiosi. Vi potrà essere discordia sulla cronologia di questo sviluppo, ma non sul fatto in se stesso, né sulla circostanza che lo

¹⁹ A meno che il particolare non abbia significati mitologici, come fanno sospettare i difetti dell'asino, v. Tano-
vić St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, pp. 84-85.

²⁰ Schneeweis E., *Feste u. Volksbräuche der Sorben, vergleichend dargestellt*, 2^a ed., Berlin, 1953, p. 88.

²¹ Abramov I., *Černigovskie Malorossy, byt i pesni naselenija Gluchovskago uezda Černigovskoj gub.*, « Živst. », XIV, 1905, pp. 520-522.

stesso Dio celeste è stato travolto da tale evoluzione,²² e noi abbiamo già assistito presso gli Slavi alla trasformazione del Dio della pesca della terra in eroe lunare e, infine, in capostipite dell'umanità. Che il « bog » belorusso sia entrato a far parte della schiera dei koledarivoločebniki è dunque una circostanza importante perché denota una evoluzione manistica della divinità slava, parallela alla finnica.

Non sappiamo se il secondo « avatar » del Dio celeste finno-slavo (da Dio dei morti a Dio del grano e al grano stesso) sia da porsi dopo la trasformazione manistica della divinità o se solo l'appellativo di « did », « diduch » ecc. dato al grano sia stato creato in questa fase, e la trasformazione, in sé, si sia prodotta anteriormente. Ciò che è sicuro è che il « bog » slavo può visitare le case anche sotto il travestimento del grano, e noi conosciamo già questa sua possibilità dal nome di « sporyš » dato al visitatore notturno in Belorussia insieme a quello di « raj », di « dobro » e di « bog ».

A Brzeżany, in Galizia, la sera della vigilia di Natale, il marito prende un covone di grano e dice alla moglie: « Slava Izusu Christu! A czy prymete wy mene w hostinu? » « Gloria a Gesù Cristo! Mi accogliete voi come ospite? ». E la moglie risponde: « Dolhy my czekaly nim my toho hostia doczekaly! » « Abbiamo aspettato a lungo prima che arrivasse un tale ospite! ». La lunga attesa pare riguardare non la ricorrenza natalizia, ma il grano stesso che impiega lungo tempo a crescere e a maturare. Si allude all'attesa del nuovo pane.

Dopo le parole della moglie, il marito si copre col covone e domanda alla moglie e ai figli se lo vedono, augurandosi di non essere da loro veduto per l'intero anno (celyj rik), cioè che vi sia sempre abbastanza frumento nel granaio.²³

L'atto di nascondersi dietro il covone, o del sacerdote di Arcona dietro un grande pane nel noto episodio di Saxo (MGH SS, XXIX, Hannover 1892, XIV, 123) è già stato indagato dal Ralston e recentemente dal Kulišić.²⁴ Ciò che è interessante è che in Ucraina si dia a questo covone (il primo o l'ultimo della mietitura) il nome di « did » o di « diduch ». Abbiamo visto che gli Huculi chiamano « didi » le pannocchie di granoturco che pendono a coppie accanto alle icone²⁵ e « diduch » lo stesso pane natalizio. Viene chiamata « did » o « diduch » anche la paglia di cui si sparge a Natale il suolo dell'abitazione.

Come nel caso delle maschere o dei morti, anche in quello del covone di grano il nome maschile (did, diduch) si alterna a quello femminile: in Moravia l'ultimo covone è chiamato « baba » o « stary ».²⁶ In Russia questo covone è antropomorfo: viene vestito con una camicia, per lo più femminile, in Ucraina è chiamato « baba ».²⁷ L'ultimo covone è rivestito di camicia femminile o con fazzoletto delle maritate nei governatorati di Penza, Simbirsk, Saratov e Smolensk. Nel governatorato di Vologda, anziché « baba » è chiamato « kumuška », comare.²⁸ Antropomorfo e manistico è il covone anche presso i Finni, sebbene i Careliani lo

²² Czaplicka M. A., *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, p. 277 ss., in: Schmidt W., *Manuale di Storia delle religioni*, 3ª ed., Brescia, 1943, p. 94; Sirelius V. T., *Die Herkunft der Finnen*, Helsinki, 1925, p. 66 e rilievi di Koppers W., in: « *Anthropos* », XX, 1925, pp. 796-797.

²³ Moszyński K., *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*, PAU, Mater., T. XIII, 1914, pp. 152-153.

²⁴ Ralston W. R. S., *The Songs of the Russian people as illustrative of Slavonic Mythology*, London, 1872, p. 205; Kulišić Š., *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u južnih Slovena*, GzMS, 1953, pp. 10-12.

²⁵ Kaindl R. F., *Bei den Huzulen im Pruththal*, MAGW, XXVII, 1897, p. 223; Barwinski A., *Das Volksleben der Ruthenen*, « Die Oesterr. Monarchie », Wien, 1898, p. 414.

²⁶ Treimer K., *Gli Slavi occidentali*, in: Bernatzik H. A., *Die grosse Völkerkunde*, Frankfurt a. M. 1954, trad. ital., 1958, p. 192.

²⁷ Zelenin D., *Russ.-osislavische Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 42.

²⁸ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, T. V, 1848, pp. 131-132.

rivestano solo di indumenti maschili.²⁹ I Ceremissi lo chiamano « kudovoš » custode della casa.³⁰

L'aspetto ispido di questo covone suggerisce l'idea di una barba,³¹ ma questa barba è la barba di un santo o di Dio stesso.³² In Ucraina il covone viene posto nell'angolo sacro (na pokuti), sotto le icone e venerato e pregato insieme a loro.³³ Il covone, germinato per l'intercessione dei santi antenati, è il rappresentante degli antenati, e viene identificato con Dio stesso.³⁴

Lo stesso sviluppo ha luogo presso i Finni dove l'ultimo covone viene chiamato direttamente anche Jumala, cioè Dio.³⁵ Questo Dio è sicuramente lo « sporyš », il « bog » slavo e il « paz » mordvino. Quando il poeta russo Alessio V. Kol'cov, interpretando la più genuina religiosità popolare, chiama la segala « ospite divino » egli non fa che indicare nel cereale l'antichissimo « sporyš » o il Nišk'e-paz che bussa di notte alle finestre delle case, o il « Gospod Bog » che si accompagna ai « voločebniki » belorussi, o il covone ucraino che chiede ospitalità a Brzežany:

Vyše pojasa
rož' zernistaja
dremit kolosom
počti do zemli.
slovno Božij gost'
na vse storony
dnju veselomu
ulybaetsia.

(Più alta della cintura / la granita segala / piega le spighe / quasi fino a terra. / Come un ospite divino / da tutte le parti / alla gaia luce / sorride).³⁶

L'omologazione Dio-grano è profondamente sentita dal popolo. Seminazione e mietitura divengono atti religiosi dei quali i contadini si dimostrano coscienti e intimoriti. Nella volost' di I'inogorsk (distr. di Demjansk) il seminatore viene sorteggiato e riceverne la sorte è considerato un favore di Dio. Un contadino, certo N. Evstignej, raccontò allo Zelenin che una domenica, durante la danza del « chorovod », i contadini presero a parlare tra loro della semina dell'indomani. « A chi piacerà al Signore di far cominciare (začynat')? — domanda un contadino anziano, Prokofij. — Egli lo sa a chi, non occorre insegnarlielo — gli risponde Fëdor seduto accanto a lui e da poco separatosi da suo padre, — ma so che non toccherà a

²⁹ Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, p. 62.

³⁰ Buch M., *Die Wotjaken*, p. 165.

³¹ Belorusso « baroda », in: Šejn P. V., *Belorussk. pesni*, p. 460.

³² « Božja bradnika », Tanović St., *op. cit.*, p. 336; « božja brada », presso Fruška Gora e Leskovac, « brada sv. Ilije », « dedina brada », « boga brada », ecc. v. Kulišić Š., *Porijeklo i značenje*, p. 13 ss. « Mikole na borodku » (Zobnin F., *Iz goda v god*, « Živst. », VI, 1, 1844, p. 56); « Spasovaja broda » (Łopaczyński A., « Wisła », X, 1896, p. 845).

³³ Zelenin D., *Russ. Volksk.*, loc. cit.; Abramov I., *Černigovskie Malorossy*, « Živst. », XIV, 1905, p. 152; ecc.

³⁴ Zoščenko Ks., *Istorička postat' staroukrainskib Rizdva i Ščedrogo večira*, L'viv, 1928, rec. di A. Gahs, in: « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 726-730.

³⁵ Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, p. 67.

³⁶ Kol'cov A. V., *Biblioteka poeta*, Leningrad, 1955, p. 143.

me perché... io sono peccatore (grešnyj ja čelovek) ». Tocca a un certo Danilo estrarre dal capello la sorte felice. Il favorito non crede alla propria fortuna. « Allora, a domani mattina — dicono i contadini a Danilo, — ed ecco a te una sporynka! » e gli mettono in mano una paglia con due spighe.³⁷

In qualche località la mietitura è aperta da una mietitrice « nota per la sua pietà » e nel governatorato di Vitebsk i mietitori indossano vesti pulite e sempre camicie candide.³⁸ La santità della fatica dei campi non è qui un'immagine dei poeti, ma una grande realtà. Più che l'India vedica, la riverenza e il fervore di questi atti ricordano da vicino Roma repubblicana e il vecchio Catone.

Tale era qua e là l'animo del contadino russo ancora al principio del nostro secolo.

Abbiamo così imparato a conoscere quattro divinità superiori degli Slavi: uno spirito della foresta, un Dio celeste ozioso, un Dio della pesca della terra e un Bog della ricchezza e del grano. Non è affatto chiaro se siano esistite delle relazioni tra queste divinità. I Votjaki, che le conoscono tutte e quattro, chiamano Inmar il Dio celeste, ma non danno nessun nome alla divinità della pesca della terra. Dicono che era « un certo essere » (in russo: « kakoe-to suščestvo »). Alle ripetute richieste del Bogaevskij per sapere se chi aveva comandato la pesca della terra fosse Inmar, risposero sempre di non saperlo. Quanto al « bog » del grano, si tratta di Kylč'in-Inmar o di Kyldysin. Secondo notizie attinte ai Votjaki da Pervuchin e da Ivanov, un tempo Kyldysin viveva nella terra e passeggiava per i larghi sentieri che separavano i confini dei campi « in una lunga veste, alto, tutto bianco e canuto », esaminando e avendo cura di ogni spiga di grano. Quando la terra cominciò a scarseggiare, anche i sentieri dei campi furono coltivati. Kyldysin se ne offese e scomparve, chi dice in cielo, chi nella terra. Questa divinità che passeggia per i campi e « fa crescere bene il grano a chi vuole e ad altri no », è Kylč'in-Inmar, non Inmar stesso. Inmar non va per i campi.³⁹

La vicenda di Bog che un tempo insegnava agli uomini ad arare e aveva cura dei campi, finché, offeso, si ritirò in cielo, è raccontata anche dai Bulgari e dai Serbi.⁴⁰

Secondo padre Koppers « bhāga » è un aspetto secondario dell'Essere supremo indoeuropeo (eine zweite Hochgottgestalt im Indogermanenkreis), erede del più antico « Dyaus pita ». Col nome di Bhagvan sopravvive ed è largamente diffuso in India.⁴¹

Nelle strofe vediche « bhāga » è la parte o porzione. Questa parte è regolare, prendibile, senza sorpresa, a scadenza, per gestazione (il bambino pronto a nascere raggiunge il suo « bhāga »), senza rivalità, per principio di distribuzione. A Roma vi corrisponde Terminus, come attributo di partitore regolare dei beni.⁴² Il Ramat lo mette in relazione con le società collettivistiche e paritarie.⁴³ La voce non appartiene alla serie sacrale. Si tratta piuttosto di un termine profano, sociale e economico, che in greco passa al significato verbale di « mangiare ».⁴⁴

³⁷ Zelenin D., *Derevenskaja socha v Il'ino-gorskaja volosti, Dem'janskago uezda*, « Živst. », XIV, 1903, pp. 3-4.

³⁸ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, T. V, SPb, 1848, pp. 120, 133.

³⁹ Bogaevskij P. M., *Očerki religioznych predstavlenij Votjakov*, EO, I, 1890, pp. 144, 147-148.

⁴⁰ Kowatschew I. O., *Bulgarischer Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde*, ZfE, LXIII, 1931, pp. 322, 343; Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 81; Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, ScZb, XIX, 1919, p. 293.

⁴¹ Koppers W., *Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes*, « Ethnologica », Köln, NF, 2, 1960, p. 6.

⁴² Dumézil G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, pp. 67-68, 69.

⁴³ Ramat P., *I problemi della radice indoeuropea bhāg-*, « Annali dell'Ist. univ. Orientale di Napoli », Linguistica, V, 1963, p. 48.

⁴⁴ Devoto G., *Origini indeuropee*, Firenze, 1962, p. 311.

Votjaki (Mordvini) e Slavi, che avevano nel patrimonio delle loro credenze religiose un Dio celeste remoto e dimentico delle sorti umane (divinità sconosciuta agli Indoari), non riuscivano a mettere questo Bog-Paz, sollecito dei campi e dei raccolti, in relazione con quell'alta e misteriosa Entità. Presso di loro questa divinità diviene un Dema, un Dio benigno, presente nelle piante alimentari, un covone di grano rivestito di indumenti umani e quasi un feticcio.

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 Dnestr 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.⁴⁵

Né i Mordvini, né 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 divinità iranica, con un « bhāga » visitatore delle case e apportatore di ricchezza. Una tale divinità era forse 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 slavomordvina, e semanticamente equivale a bog-paz.

⁴⁵ Jakobson R., *Arier und Ugrofinnen*, 1922, p. 203, in: Moszyński K., *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, Wrocław, 1957, p. 93; « verhältnismässig spät », sebbene anteriormente all'età degli influssi gotici, v. Thomsen V., *Berührungen zwischen den finnischen und den baltischen (litauisch-lettischen) Sprachen*, Samlede Afhandlinger, Fjerde Bind, København, 1931, pp. 48, 50-52.

Capitolo quinto

PERUN

È impossibile ravvisare il Dio ozioso di Helmold nell'ἀστραπήσ δημιουργός, autore della folgore e nell'ἀπάντων κύριος μόνος, unico signore di tutte le cose, di cui lasciò scritto nel VI secolo Procopio di Cesarea nel Terzo libro del *De bello gotico*. Il Dio di Procopio è meteorico, si trova con gli uomini nel rapporto potente della folgore e gli Slavi gli presentavano offerte dispendiose di buoi (καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα), mentre il Dio celeste slavo di Helmold è un'entità primitiva, irraggiungibile dagli uomini e, probabilmente, priva di culto.

Nella divinità del fulmine di Procopio gli slavisti ravvisano concordemente il Perun della Cronaca di Kiev sul quale i Russi-vareghi usavano giurare l'osservanza dei trattati. Convertitosi al cristianesimo, il principe Vladimiro ne fece abbattere l'idolo di legno, « con la testa d'argento e i baffi d'oro », che sorgeva, in una collina presso la città insieme, pare, a idoli di altre divinità pagane (a. 980).

Una divinità col nome di Perun non compare fuori della Russia per cui si pensò trattarsi più di una divinità russo-varega che russo-slava, cioè di un Dio venerato principalmente da una ristretta casta militare. Ma poiché in polacco « piorun » significa fulmine e il nome proviene da quello di Perun, e non viceversa,¹ si deve supporre che il suo nome risalga a età slava-comune. La voce polacca « piorun » per indicare comunemente la folgore è penetrata anche nell'Ucraina occidentale e qua e là in Belorussia. Anche quando nel cuore dell'Ucraina, nel distretto di Kanev (Cerkassy) di un edificio incendiato dal fulmine si dice « Perunom spalilo », ² vi è sempre il dubbio che questo Perun non sia l'antica divinità slava, ma il polacco « piorun ». Lo stesso dubbio sorge a proposito di certi proverbi dei dintorni di Chełm: « Na syrotu i Perun bje », « sull'orfano cade anche la folgore », ³ o dell'imprecazione carpatica: « Ubij tebja Perun! » « che Perun ti uccida ». ⁴ Vi sono tuttavia nella stessa Polonia locuzioni in cui « piorun » non sembra volere indicare la folgore, ma l'agente che la scaglia, come « do pioruna! », « do pierona! », che sottintende un'azione di moto verso un luogo o una persona, come « idź do pioruna » « va' al diavolo! ». È un'imprecazione così grave che in Wielkopolska i ragazzi a scuola si rifiutano di leggerla. ⁵ Nei Carpazi si dice: « I v pogodu

¹ Brückner A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923, p. 63, sebbene il B. inclini a considerare il nome come una voce comune per « fulmine » (p. 76). Più esplicito è il Pisani (Pisani V., *Il paganesimo balto-slavo*, in: *Storia delle religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi, Torino, 1939, II, p. 46) e Maver G., *Perun*, Encicl. italiana.

² Tokarev S. A., *Religiosnye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957, p. 113. Lo strumentale « Perunom » è, secondo lo Havers, un tabù linguistico.

³ Kolberg O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891, p. 76.

⁴ Il'kevič-Levicki, *Poslovicy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1896, p. 314.

⁵ S. S. J., *Przyczynki do etnografii Wielkopolski*, PAU, Mater., VIII, 1906, p. 41.

časom Perun b'e », « talvolta tuona anche a ciel sereno ». ⁶ In Slovenia, nell'Oltremura, in una regione dove la voce « perun » come nome comune della folgore è del tutto sconosciuta, fu udito un montanaro raccontare: « ... tisti popoldne, ko je Perün bija », « quel pomeriggio quando Perun batteva », quando tuonava, ⁷ dove Perun non può essere che nome di persona.

Nel 1901 era da poco morto a Bystrikova, nel distretto di Starodub, un vecchio contadino che aveva l'abitudine, prima di accendere il fuoco nell'essiccatoio per prosciugare il grano, 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 velikaja stuka! » « 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 succedessero disgrazie. ⁸ L'episodio è isolato, ma dimostra l'infondatezza delle asserzioni di Speranskij, Aničkov e Brückner sul carattere aristocratico del culto di Perun e sulla completa mancanza di ricordi di Perun nel popolo. Il contadino di Bystrikova diceva che « così avevano insegnato a fare i vecchi ».

Questo è tutto quanto sappiamo di Perun, poiché le altre fonti russe (la Parola di come i pagani adoravano gli Dei, la Cronaca del Malala e la Terza Cronaca di Novgorod) non fanno che nominarlo, al punto che, se non fosse per il polacco « piorun », non sapremmo quasi nemmeno che il fulmine è il suo attributo. Le conoscenze attorno a questa divinità cominciarono a precisarsi e ad arricchirsi quando i glottologi tentarono di mettere in relazione il Perun slavo col Perkūnas lituano che è, effettivamente, una divinità della folgore. Questa identificazione fu raggiunta col mezzo del nome indoeuropeo della quercia o di una fagacea di alto fusto, albero sacro a Perkūnas. Si collegò in tal modo il Perkūnas lituano con l'omerico ζεύς φηγωναίος della quercia di Dodona, con lo ζεύς βαγαίος dei Frigi, col « Jupiter quernus » dei Romani, tutti attributi derivati dal nome della quercia e linguisticamente identici a « Perkūnas ». Si ricorse anche al Fiörgynn germanico, all'« Ercynia silva » dei Celti (Percynia silva), al Perëndi albanese e al vedico Parjanya. Le difficoltà della caduta nello slavo Perun della « k » del Perkūnas e la diversità vocalica della « u » furono risolte con artifici ingegnosi da Brückner, Pisani, Nehring, Karsten e Jacobson. ⁹

Confortati da questa ricca equazione, i linguisti non esitarono ad asserire che Perun-Perkūnas era quel « Dio unico, dominatore della folgore » venerato dagli Slavi nel VI secolo di cui parla Procopio. In tal modo Perun-Perkūnas salì sulla vetta dell'Olimpo slavo e divenne la divinità suprema dei Balto-slavi come lo Zeus-Juppiter dei Greci e dei Romani.

⁶ Il'kevič-Levicki, *op. cit.*, p. 272.

⁷ Al dr. M. Matičetov, da noi pregato di voler indagare sulle circostanze del fatto, il Möderndorfer riferì con lettera del 1° ottobre 1954 che la locuzione era stata udita dall'avvocato Jan Juro di Celje dalla viva voce di un contadino suo cliente. Può sorgere a questo proposito un altro dubbio: che il contadino abbia appreso il nome di Perun dai libri di scuola (oralmente da G. Maver). Il Brückner solleva il medesimo dubbio a proposito di un « czarnobog » kaszubo (Brückner A., *op. cit.*, p. 207). È un'obiezione che rischia di togliere valore a tutte le testimonianze popolari, anche autentiche.

⁸ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 33.

⁹ Brückner A., *op. cit.*, pp. 66, 68; Pisani V., *Akmon e Deus*, « Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari », XI, 1, 1938, p. 41, nota 30 e p. 42, nota 34; Nehring A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 196. V. bibl. in Vasmer, *REW*, che ritiene la relazione tra Perun e Perkūnas non dimostrata. Secondo Jacobson, Perkūnas divenne Perun per tabù linguistico (Jacobson R., « Slavic Mythology », in: *The Standard Dictionary of Folklore*, New York, 1930, II, p. 1026). L'interpretazione tabuistica del Perun slavo, ripresa da Cornelius Fr. C. (*Indogermanische Religionsgeschichte*, München, 1942, p. 271), incontrò l'adesione di Havers W. in *Neue Literatur zum Sprachtabu*, « Ak. d. Wiss. in Wien », Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 223, Bd. 5, Abh. 1946, p. 108.

Ma l'equazione linguistica sulla quale si fondano i glottologi non permette di dedurre nulla circa la preminenza di Perun. Il primato di Dio supremo non si estende a tutti gli Dei nominati nell'equazione (ammesso che tutti risalgano a un medesimo radicale), ma concerne solo pochi di essi, per cui la divinità balto-slava potrebbe essere uno Zeus e un Juppiter, ma anche un Parjanya che è figlio del Dio del cielo, Dyaus, ma non identico a lui, come separato dal « deiwos » germanico (Ziu) è Fjörgynn, un'antica divinità femminile, sposa di Odino e madre di Thor, e come lo stesso Thor è separato da Odino. Per il Fjörgynn germanico, il Perkūnas lituano e il Perëndi albanese esistono forme femminili incompatibili con la natura di una suprema divinità uranica.¹⁰

In sostanza, la divinità folgoratrice è separata dall'Essere supremo celeste presso i Celti, i Germani, i Balti e gli Ugro-finni, sebbene nel citato ambito indoeuropeo tali divinità, supreme o meno, abbiano derivato il medesimo nome da quello della quercia. È probabile che fosse separata anche presso gli Slavi.¹¹

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.¹² Nell'Agenda Ecclesiastica di Giorgio di Pollenz e del vescovo Paolo Sperato del 1530, i nomi degli Dei prussiani si seguono in questo ordine: Occopirnis, Svaixtis, Auxchantis, Autrympus, Potrympus, Bardoatis, Polunytis, Parcuns, Pecollol atque (sive) Pacols (Hartknoch, II, 65). Questo elenco è in gran parte cervelletico (Brückner, *Mitol. slava*, 226-228), ma Perkūnas-Parcuns vi occupa appena l'ottavo posto.

Nella nota Epistola « De Religione et sacrificiis veterum Borussorum » (*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.

Né 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 Miechovia, Martinus Cromerus Episcopus Varmiensis in Prussia, Johannes Herburtus de Fulstin: ex scriptoribus Historiae Prussicae pertractant hanc materiam de Idolatria Veterum Borussorum, Petrus de Dusburg, Nicolaus Jeroschinus, Auctor Chronici, quod dicitur Chronicon Ordinis, vel Magistrorum; Erasmus Stella in Antiquatibus 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: « Mihi vero haec non raro dubia visa sunt omnia, adeo ut etiam, tres illos Deos

¹⁰ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 88; Hahn J. G., *Albanische Studien*, Wien, 1853, p. 237, nota 171 e p. 268.

¹¹ Per la separazione degli Dei folgoratori dagli Esseri supremi v. Schmidt W., Udg, III, 1931, pp. 344-360, 446, 474-475, ecc.; Eliade M., *Traité*, pp. 64-87; Kern F., *Die Welt worin die Griechen traten*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 167-219.

¹² Hartknoch Chr., *Selectae Dissertationes historicae de variis rebus prussicis*, in: Petri de Düsburg, *Chronicon Prussiae*, s.d., T. II, p. 126.

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 Picollus 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 ». ¹³ 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 « Aukštiejės Visgalšis », 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. Percunus Deus tonitrus illis est, quem coelo tonante agricola capite detecto, et succidiam humeris portans... ». Nemmeno più avanti, da p. 53, 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 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 contrapposizione parte da una separazione molto netta di Perkūnas dalle divinità uraniche e dal Dio supremo. ¹⁴ Questa separazione è fondamentale, e va mantenuta.

Tra i Finni orientali la situazione mitologica dei Mordvini erza, è tutta particolare: il loro Dio celeste, Nišk'e-paz, abita molto in alto, in una casa in cui non arriva la folgore. ¹⁵ Folgoratore è Purgine-paz. Il P'ufg'ine mordvino non è che il Perkūnas lituano ¹⁶ del quale si racconta che era figlio di un Dio e di una Dea del cielo (Čim-paz e Ange-Patjaj), ma che essendo nato zoppo e inadatto ad arare, fu scagliato dai genitori sulla terra con tale forza che l'acqua del Volga andò a ritroso. Dove passa Purgine-paz si trova sul terreno l'orma affondata del piede destro. Egli si innamorò di una ragazza, Syrža, robusta come una quercia,

¹³ Lasicii Johannis Poloni De Diis Samagitarum caeterorumque falsorum christianorum, Basileae, 1615, pp. 46-47.

¹⁴ Schmidt W., *Manuale di Storia delle Religioni*, Brescia, 3°, 1943, pp. 59-60; Schröder L. v., *Arische Religion*, Leipzig, 1916, I, p. 534.

¹⁵ Harva U., *Mordwinen*, p. 50.

¹⁶ Harva U., *Mordwinen*, p. 81.

con le gambe grosse come travi. In seguito a questo matrimonio, Purgine uccide coi fulmini solo i russi, ma non i mordvini i quali, quando tuona, gli ricordano: « Purgine, tu sei nostro! ». ¹⁷ Secondo un altro mito, raccolto dallo Harva, Purgine sposa invece V'ezargo, figlia di Nišk'e-paz. ¹⁸ Il mito mordvino di Purgine appartiene alla serie di miti di tipo Vulcano. I Mordvini celebrano nel giorno di S. Michele l'anniversario della sua morte. ¹⁹ I dati raccolti dallo Smirnov danno a Purgine i caratteri di un Dio del fuoco; è vestito di rosso, ha occhi di bragia e narici fumanti. ²⁰

Perkūnas potrebbe essere passato ai Mordvini non direttamente dai Lituani, ma dai Finni occidentali. ²¹ Come Dio del fuoco veniva considerato anche Perkūnas in Samogizia: si portava a spalla un grosso pezzo di lardo e si chiedeva al Dio protezione per i campi, promettendogli in cambio il dono del lardo: « Cohibete... Percune neue in meum agrum calamitatem immitas. Ego vero tibi hanc succidiam dabo ». ²² I Livoni gli presentavano un'offerta analoga: « invocant Percunum i.e. deum tonitru, omnium primum infundentes craterem cerevisiae, quem ter circumferentes circa ignem, ibidem excitatum, postremo effundunt ». ²³ Lardo e birra sono doni a un Dio del fuoco che le sostanze comburenti ravvivano e alimentano. ²⁴

Quanto alle vittime, quelle offerte a Perkūnas in Livonia sono di colore nero: « Observant quoque hanc consuetudinem in hodiernum usque diem, quando magna est siccitas terrae in defectu pluviae, solent in collibus et densissimas silvas tonitrum adorare, eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum, invocant Percunum, i.e. deum tonitru... » (Dionisii Fabricii, c. s.).

Questa notizia sul colore delle vittime nere offerte a Perkūnas sono confermate dai canti popolari lettoni: trebbiato l'orzo, si prepara la nuova birra e si canta: « Que donnerons nous au Dieu du tonnerre pour avoir un automne fécond? une couronne de seigle, un verrat noir, un pot de bière ». ²⁵ Si domandava allo spirito dell'essiccatoio: « Vuoi un maiale nero? ». ²⁶ Nero è anche il toro che i Ceremissi offrono allo Spirito della terra per propiziare un buon raccolto, ²⁷ come nera è la vittima offerta al medesimo spirito dai Votjaki, ²⁸ dai Mordvini, ²⁹ dai Beltiri e dai Burjati. ³⁰ Nero è, naturalmente l'animale consacrato dai Votjaki a Šajtan, ³¹

¹⁷ Majnov VI., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885, p. 134.

¹⁸ Harva U., *Mordwinen*, pp. 160-161.

¹⁹ Majnov VI., *op. loc. cit.*

²⁰ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 269.

²¹ Moszyński K., *Pierwotny zasiąg*, p. 56, nota 20.

²² *Lasicii Johan. Poloni*, *op. cit.*, p. 47.

²³ Dionisius Fabricius, *Livonicae historiae compendiosa series, Scriptores rerum livonicarum*, Riga, 1846, II, p. 441, in: Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 382.

²⁴ Lardo viene offerto al fuoco in Carinzia, sego in Grecia, strutto in India, crema di latte in Norvegia (Schröder L. v., *op. cit.*, II, pp. 549, 577-593), burro in Belorussia (Brückner A., *Mitol. slava*, p. 113; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, pp. 500-502), burro, grasso di cavallo e acquavite dai Tartari di Kazan', i Turguti e i Teleuti (Harva U., *Alt. Völker*, p. 232 ss.), « kumys », burro fresco e grasso dai Jakuti (Holmberg U., *Der Baum des Lebens*, « Ann. Ac. sc. Fennicae », B, XVI, 1922-1923, p. 120; Sieroszewski W., *Na kresach lasów*, trad. ital., Milano, 1946, p. 90), grasso di orso dai pellirosse Creek (Frazer J. G., *Golden Bough*, 3^a, London, 1925, VIII, p. 74), ecc.

²⁵ Ligers Z., *Ethnographie lettone*, Båle, 1954, p. 333, nota 20.

²⁶ Johanson A., *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964, p. 164.

²⁷ Smirnov I. N., *Čeremissy*, Kazan', 1899, p. 206.

²⁸ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gow. Wiatka und Kasan*, « Mém. de la Soc. Finno-ougr. », XVIII, 1902, pp. 14, 27.

²⁹ Harva U., *Mordwinen*, p. 188.

³⁰ Harva U., *Alt. Völker*, pp. 144, 158.

³¹ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 52.

come neri sono nell'India vedica tutte le vittime sacrificate a entità inferie, come Agni, Pūšan e Yama.³² Per tutti i popoli indoeuropei invece il bianco è il colore del Dio celeste e degli animali che gli vengono sacrificati o dedicati,³³ regola seguita in Eurasia anche dai Samoiedi, i Voguli, i Ceremissi, i Burjati e i Kumandini.³⁴ Così i Burjati e i Tartari di Minussinsk dedicano all'Uomo del tuono cavalli bianchi.³⁵

Il Pallas nota che il cavallo ucciso dai Ceremissi dopo il raccolto « è per lo più sauro, e se d'altro colore, non è però mai nero ».³⁶

A Purgine-paz i Mordvini offrono un pollo di piumaggio variegato, mentre nero è quello del pollo offerto a « mastor-ava ».³⁷ In Eurasia può avvenire che ci si debba accontentare di animali pezzati di bianco o che animali bianchi vengano offerti a divinità inferie, ma mai che si ricerchino animali neri per divinità uraniche « perché gli Dei non amano animali di colore nero ».³⁸ Quando i Voguli non trovano animali di mantello bianco, li coprono con una tela.³⁹

In Livonia invece a Perkūnas si offriva una giovenca nera, un capro nero e un gallo nero. Lasizio aveva dunque ragione di classificare Perkūnas tra gli Dei terrestri o « zemo-pacii ». Sarebbe che terrestri dovessero essere gli spiriti della foresta (lešij) e uranici quelli dell'uragano (Perun-Perkūnas). L'analisi dimostra il contrario.

Dati interessanti sulla natura del Perun slavo si possono desumere dall'agiografia cristiana dopo che in tutta l'area slava orientale e meridionale le funzioni di Perun passarono al profeta Elia. Quando nel 945 i Russi giurarono l'osservanza del trattato di pace coi Greci, Igor coi suoi uomini pagani prestò giuramento nel colle « dove stava Perun » mentre i Russi cristiani « furono condotti a giurare nella chiesa di S. Elia ». Per il Brückner questo passaggio da Perun al profeta Elia non è mai avvenuto e ciò che il popolo racconta di Elia « gromovnik », il folgoratore, non concerne il pagano Perun. Il folklore cristiano e greco avrebbe attribuito a S. Elia il dominio delle nubi a causa della somiglianza del suo nome con Helios.⁴⁰ Ma non si è mai trovato nel folklore che Elia sia il sole. Il fuoco e il fragore del suo carro sono il lampo e il tuono, e mai, né in Grecia né in nessun'altra mitologia d'Europa, la folgore è stata attribuita al sole. La Cronaca del Malala traduce Perun con Zeus⁴¹ e sulle cime della Grecia un tempo sacre a Zeus si trovano spesso cappelle consacrate a S. Elia.⁴² Elia è una divinità del tuono anche in tutta la Georgia,⁴³ sebbene il Karst, come fa il Brückner per gli Slavi, pretenda che nel Caucaso Elia non abbia nulla a vedere col profeta biblico e risalga ad un georgiano Elua, il lampo.⁴⁴ Nell'Ingermanland al finnico Ukko,

³² Dumont P. E., *L'açvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris, 1927, pp. 137-146, 442.

³³ Koppers W., *Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 1062, 1088.

³⁴ Schmidt W., *UdG*, III, pp. 19, 22, 368.

³⁵ Harva U., *Alt. Völker*, p. 218.

³⁶ Pallas V. S., *Viaggi in diverse parti dell'impero russo*, Milano, 1816, V, pp. 19, 23.

³⁷ Harva U., *Mordwinen*, p. 403.

³⁸ Pavlovskij V., *Voguly*, Kazan' 1906, pp. 210, 214.

³⁹ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, III, FFC, 63, 1927, pp. 110-111, 146-147.

⁴⁰ Brückner A., *Mitol. slava*, p. 62.

⁴¹ Malala, III, 13, v. Niederle L., *Manuel de l'antiquité slave*, II, Paris, 1926, p. 139.

⁴² Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, I, p. 66.

⁴³ Chachanov A., *Meschi*, EO, III, 3, 1891, p. 8.

⁴⁴ Karst J., *Mythologie arméno-caucasienne et hétéro-asianique*, Strassburg, 1948, p. 129.

Dio folgoratore, succede Elia.⁴⁵ Forse è un ricordo del carro di Elia la troika con la quale Purgine-paz giunge nel cielo per sposare V'ezargo, la figlia del Dio celeste. In quell'occasione si forma un corteo nuziale di tutti gli Dei e la troika di Purgine fa tremare la terra e sprizza scintille.⁴⁶ Anche in Lettonia Perkun è tra gli invitati al matrimonio di una figlia di Dio con la luna maschile.⁴⁷ Nozze divine, con la partecipazione di Elia, avvengono in Serbia quando Danica, Venere mattutina, sposa la luna (maschile). In quell'occasione Dio distribuisce i doni nuziali e assegna la folgore a Elia: « a Iliju munje i strijele », a Elia il fulmine e i dardi.⁴⁸ In un canto popolare croato alle nozze di Mandalina col sole, primo padrino (veliki kum) è Dio stesso, secondo padrino (prikumak) è S. Pietro, « djever » è S. Giovanni e « stari svat » è « Ilija Gromovnik » al quale toccherà in dono da parte di Dio il tuono e il fulmine, « starom svatu munje i gromove ».⁴⁹

Questa consegna della folgore da parte di Dio a Elia fa parte delle tradizioni popolari serbe: « Bog je dao sv. Iliji munju i grom ».⁵⁰ Ma secondo altre tradizioni popolari della Serbia Dio assegna ai suoi santi funzioni di governo sulla terra subito dopo la creazione: « Quando Dio creò la terra e tutti gli animali su di essa, pensò di delegare a degli uomini il governo su di essa (naumi da odredi ljude, koji će čime upravljati), per cui convocò l'assemblea di tutti i santi e distribuì le funzioni, « s toga sazove skup svih svetaca da izvrši podelu ».⁵¹ È in quell'occasione che Elia ebbe il tuono e la folgore.

Questa scena doveva essere narrata anche nella Slavia occidentale. Si tratta della « distributio officiorum » riferita da Helmold, nella quale il Dio celeste assegnò i compiti ai suoi successori per potersi ritirare dal governo del mondo. Come Elia nell'agiografia popolare, il Perun pagano era un ministro e servo del Dio celeste, un coadiutore o « Gehilfe », come dicono gli Ostjaki del Vasjugan'e del loro Dio folgoratore.⁵²

Quando i Mordvini erza si lagnarono perché il Dio celeste si era allontanato da loro, Dio mandò loro prima suo cognato (il genero Purgine), e poi la « jurta-ava », poi gli altri spiriti.⁵³ Presso i Burjati e i Tungusi l'Essere supremo è « Ar Toën » il sublime bianco Signore, mentre il fulmine distruttore è suo figlio « Ulljar eting », ma questo figlio non appartiene alla classe degli Dei (tangara), bensì a quella degli « ičči », padroni e ministri degli elementi,⁵⁴ come il santo della « slava » in Serbia: « Fürsprecher bei Gott » (Schneeweis E., *Grundriss*, p. 202). Elia è tra i santi più comuni della « slava ».

Si spiega così perché il Percunus di Lasizio sia un « zemopacius », un Dio terrestre al quale non si possono sacrificare animali di mantello bianco, e perché possa divenire un semplice Dio del fuoco. Perun-Perkūnas non è un vero Dio, un Dio supremo, ma un Elia, un santo, uno spirito che agisce in nome della divinità.

⁴⁵ Krohn K., *Zur finnischen Mythologie*, FFC, 104, p. 22.

⁴⁶ Harva U., *Mordwinen*, pp. 160-162.

⁴⁷ Mannhardt W., *Die lettischen Sonnenmythen*, ZfE, VII, 1875, 72, p. 82.

⁴⁸ Vuk, *Srpske narodne pjesme*, Beč, 1841, I, n. 230, pp. 155-157.

⁴⁹ Andrić N., *Ženske pjesme*, Zagreb, I, 1909, pp. 4-5.

⁵⁰ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XXXII, 1925, p. 332.

⁵¹ Cajkanović V., *Rasprave i gradja*, SeZb, L, 1934, p. 96.

⁵² Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, p. 299.

⁵³ Harva U., *Mordwinen*, p. 160.

⁵⁴ Busse Th., *Spisok slov bytovago značenija nekotorych kočevnyh narodov Vostočnoj Sibiri*, ZGO OE, VI, 2, 1888, pp. 213, 240. Per il significato di « ičči » presso i Jakuti v. Harva U., *Alt. Völker*, FFC, 125, 1933, p. 388.

Capitolo sesto

ZCERNEBOCH

Perun-Perkūnas non era forse un vero Dio del fuoco, ma nel timore che egli incuteva e nelle preghiere che gli si rivolgevano vi sono nessi palesi col fuoco. Il Guagnini, Melezio e Pietro da Düsburg raccontano di fuochi perpetui tenuti accesi in onore di Perun-Perkūnas in Samogizia, in Prussia e nell'antica Novgorod.¹ Queste notizie non vengono credute e forse non meritano fede, sebbene il fuoco fosse oggetto di venerazione presso tutti i popoli indoeuropei. Il Mannhardt e il Frazer hanno raccolto grande numero di testimonianze in proposito.² In Serbia e in Belorussia vi sono particolari cerimonie per l'accensione del fuoco, specialmente del primo fuoco in una casa nuova: si prescrive l'ora dell'accensione, il modo e la qualità della legna che deve ardere.³ Una volta acceso, questo fuoco non doveva estinguersi mai. In Serbia sarebbe una grande disgrazia se per inavvertenza della « domaćica » il fuoco avesse a spegnersi. Il Filipović parla di case in Bosnia il cui fuoco rimase acceso ininterrottamente per trent'anni, tempo che pare superato in altre regioni della Serbia. In Bulgaria il « fuoco di Dio » deve ardere perpetuamente per difendere la casa da vampiri, demoni e lupi mannari.⁴ Notizie di fuochi perpetui si hanno anche dall'Ucraina e dal Polesie. La sua cura era affidata soprattutto alle donne. « Tu, santo piccolo fuoco, chi ti custodirà così bene? », canta la sposa lituana lasciando la casa paterna.⁵

Nessun fuoco ardeva nei templi degli Slavi occidentali tra l'Elba e l'Oder, ma ad Arcona il sacerdote che custodiva il tempio doveva guardarsi dal respirare nella cella del Dio, e uscirne tutte le volte che aveva bisogno di tirare il fiato per non contaminarla: « ... ne intra aedem alitum effunderet. Quo quoties capessendo vel emittendo opus habebat, toties ad ianuam procurrebat, ne videlicet dei presentia mortalis spiritus contagio pollueretur ». ⁶

L'arcivescovo di Kildare in Irlanda venne a conoscenza della manutenzione in un santuario di un fuoco perpetuo detto di santa Brigida. Il prelado inorridito ordinò di spegnere immediatamente quelle diaboliche fiamme. S. Brigida aveva ereditato quel fuoco dell'antica

¹ Guagnini Alex., *Sarmatiae Europae descriptio*, Sp̄rae, 1581; *Ex Descriptione Moscoviae, excerpta*, in: *Respublica Moscoviae et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630, p. 24; *Lasicii Johannis Poloni de Diis Samagitarum caeterorumque falsorum christianorum*, Basileae, 1615, p. 56; Petri de Düsburg, *Chronicon Prussiae*, Francofurti, 1679, p. 79.

² Mannhardt W., *Die lettischen Sonnenmythen*, ZfE, VII, 1875, p. 290; Frazer J. G., *The Golden Bough*, 3^a, London, 1925, II, p. 240.

³ Čajkanović V., *Studije iz religije i folkloru*, SeZb, XXXI, 1924, p. 52; Filipović M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nabiji*, SeZb, XXVII, 1949, p. 192; Seržputovskij A., *Očerki Belorussii*, « Zivst. », XVIII, 1909, p. 45.

⁴ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 504.

⁵ Schröder L. v., *Arische Religion*, II, p. 580.

⁶ *Ex Saxonis gestis Danorum*, MGH SS, XXIX, XIV, Hannover, 1892.

Dana, Dea del fuoco perpetuo,⁷ come S. Agata in Lituania aveva ereditato il privilegio di vegliare sul « santo fuoco ». ⁸ Le diciannove vergini che custodivano il fuoco a Kildare dovevano valersi di un mantice per non contaminarlo col fiato. Lo stesso divieto doveva avere vigore presso gli antichi Irani perché ancora oggi in India i Parsi si mettono una benda davanti alla bocca per preservare il fuoco delle emissioni del respiro.⁹ Tra i tanti divieti che circondano il fuoco in Russia (di toccarlo con utensili di ferro, di orinarvi sopra, di scoparlo e di calpestarlo) vi è anche quello di soffiare su di esso.¹⁰ In Serbia la candela viene spenta con le dita, con un pane o con la voce (riknuti), non col semplice fiato e vi è la proibizione perfino di soffiare sulle vivande calde.¹¹

Prima di iniziare la cerimonia annuale nel tempio di Arcona, il sacerdote, che solo aveva il diritto di entrare nel sacello, doveva scoparlo con grande diligenza: « ... adhibito scoparum usu diligentissime purgare solebat » (Saxo, *op. loc. cit.*). La scopatura del tempio di Vesta avveniva a Roma ogni anno il 15 giugno e aveva particolare significato perché apriva l'attività giudiziaria: « quando stercus delatum, fas ». ¹²

I Romani usavano tostare il grano per facilitarne la molitura e prestavano un culto particolare alla divinità, Fornax, che presiedeva a questa operazione (Fornacalia), come fanno i Russi ancora ai nostri giorni per il fuoco dell'essiccatoio.

Il fuoco poteva vendicarsi di essere trascurato e propagare incendi. Si attribuivano a Perun-Elia anche le combustioni spontanee. Elia era un santo « severo », e anche permaloso e vendicativo. Era raro che il giorno della sua festa, il 21 luglio, trascorresse senza sciagure. Poteva mandare non solo grandine, ma gelo e malattie.¹³ Come Dio meteorico, Perun-Elia era più temuto che amato. Gli si chiedevano piogge in tempo di siccità, ma lo si pregava di non inviare « calamità », di « moderare le orribili tempeste e di inviare miti rugiade ». ¹⁴ Si capisce come in età cristiana Perkūnas sia divenuto il diavolo. In Lituania si imprecava: « Kad tavia Perkūnas užumuštu » « che Perkūnas ti uccida! », ¹⁵ ma si dice altrettanto bene sia « kad tave Perkūnas » come « kad tave velnias », « che Perkūnas o che il diavolo ti porti! », ¹⁶ Perkūnas è diventato il diavolo in estone (pärgel) e finnico (perkele). Perkūnas è così potente e diabolico che in Lituania si crede che il fulmine uccida insieme col corpo anche l'anima.¹⁷ Quando in Serbia si domanda di che cosa sia morto qualcuno, si può udirsi rispondere: « Od Boga, od starog krvnika! » « per mano di Dio, il vecchio assassino ». ¹⁸ Secondo il Grimm questo « star krvnik » è, come il germanico « gästbona », uccisore di anime, un appellativo del diavolo.¹⁹ Oltre che Dio, anche Elia poteva essere « star krvnik ». Si

⁷ Dumézil G., *Le festin de l'immortalité*, Paris, 1924, pp. 161-162; Carnoy A., *Les Indoeuropéens*, Bruxelles, 1921, p. 203.

⁸ « Ugnis šveita » f., Schröder L. v., *Arische Religion*, II, p. 58; Trautmann R., *Baltisch-slav. Wörterbuch*.

⁹ Masani R. P., *Le zoroastrisme*, Paris, 1939, p. 20 ss.

¹⁰ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, pp. 99-101.

¹¹ Trojanović S., *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*, SeZb, XLV, 1930, p. 29.

¹² Kreichgauer P. D., « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 718. V. « penus Vestae », Festus, 296, 12 e Ovid., *Fasti*, VI, 707 ss.; Stojković M., *Sobna prašina, smeće, metla i smetlišće*, ZbNž, XXX, I, 1935, pp. 18-26.

¹³ Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar' v etnografičeskom otnošenii*, ZGO OE, XXXVI, 1913, pp. 99, 106, III, 127.

¹⁴ Schrader O., *Die Indogermanen*, Leipzig, 1916, p. 109.

¹⁵ Ginken G. A., *Otčet o poezdke v Suvalskuju guberniju*, « Živst. », IV, 1894, p. 136.

¹⁶ Pedersen M., *Deux étymologies lituaniennes*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B, XXII, 24, 1932, p. 204.

¹⁷ Witort J., *Dodatki i drobiazgi ludoznawcze ludu litewskiego*, « Lud », II, 1896, p. 326.

¹⁸ Boué A., *La Turquie d'Europe*, II, p. 170; Cajkanović V., *Rasprave i gradja*, SeZb, L, 1934, p. 70.

¹⁹ Grimm J., *Deutsche Mythologie*, Göttingen, 1854, II, p. 964.

imprecava: « Ubil te sv. Ilija! ». ²⁰ In Russia si ammonisce: « Rodit' grech, Il'ja ub'et » « è peccato partorire, Elia fa morire », minaccia che pare concernere le ragazze. ²¹ In Serbia si può udire perfino: « Ubila te sv. Bogorodica! » « che ti uccida la Madre di Dio ». ²² Presso gli Huculi la Vergine, appunto perché vergine, poteva divenire una rusalka che faceva annegare i bagnanti. ²³ È abbastanza frequente che santi risanatori di malattie vengano accusati di inviarle quando non le guariscono. ²⁴

Fortemente caratteristico per gli Slavi è il significato duplice e contraddittorio che può avere nell'uso popolare la voce « bog ». Nell'imprecazione serba dello « star krvnik », l'ente invocato è il diavolo, eppure lo si indica col nome di Bog. In Russia il plurale « bogi » sono le icone. Si dice: « pered bogami » « davanti alle icone ». Nella Polonia di Lublin le si chiama « Bohomazi ». ²⁵ È stato riferito sopra l'episodio che attribuisce ai « boženjata », cuccioli di Dio, il cattivo tempo. Così quando in Belorussia l'orfana dice: « Majgo batjušku Bagi izjali », cioè « i "Bogi" hanno preso mio padre », si scagiona Dio da una sciagura incolpandone i santi, ²⁶ ma come in Serbia, questi santi malevoli sono indicati con la voce « bog ». I Polacchi sono più espliciti nella salvaguardia di Dio e nell'accusa ai santi: « Pan Bóg dałby, ale święci nie pozwalają », « il Signore Iddio lo concederebbe, ma i santi non lo permettono ». ²⁷

Dio può essere buono o malvagio, o meglio: esiste una divinità buona e una cattiva, e ognuna è Bog a eguale titolo. Ambedue in età pagana erano oggetto di culto. In Belorussia si dice: « Boga chvali, da i čerta ne gnevi » « loda Dio, ma non irritare il diavolo »; « i čertu treba svečku zapaliti » « anche al diavolo bisogna accendere una candela ». ²⁸ Nella raccolta di Il'kevič e Levicki di proverbi dei Carpazi, quattro dicono la medesima cosa: occorre accontentare sia Dio che il diavolo e guardarsi dall'irritare e l'uno e l'altro. ²⁹ Ammonimenti a pregare Dio, ma ad usare riguardi al diavolo si trovano in Grande-Russia e in Ucraina ³⁰ e anche nella cattolicissima Polonia: « I Panu Bogu swieczka, i djablu ofiara », « una candela a Dio e un'offerta al diavolo ». ³¹ Si dice: « Palić swieczku Panu Bogu i djabłu », « accendere una candela a Dio e al diavolo ». ³² « Bogu swieczka, czartowi ozog », « una candela a Dio, un tizzone al diavolo », in altre parole, nota la Orzeskowa, « due candele ». ³³ Se né l'uno né l'altro fanno la grazia, non si deve nulla a nessuno: « Ni Bogu swieczki, ni djabłu ozoga » « né una candela a Dio, né un tizzone al diavolo ». ³⁴

²⁰ Boué A., *La Turquie d'Europe*, III, p. 481.

²¹ Makarenko A., *Sibirskij nar. kalendar'*, ZGO OE, XXXVI, 1913, p. 97.

²² Pavlovič Jo., *Život i običaji nar. u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 125.

²³ Szuchiewicz W., « Archiv f. slav. Philologie », XXII, 1900, p. 267.

²⁴ In Russia è a S. Cassiano che si attribuiscono tutti i malanni, forse perché la sua festa cade il 29 febbraio, negli anni bisestili. Si dice « Kas'jan na narod, narodu tjaželo » (S. Cassiano sulla gente, la gente soffre); « Kas'jan na travu, trava sochnet » (S. Cassiano sull'erba, l'erba si dissecca) ecc. v. Kalinskij I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, ZGO OE, VII, 1877, p. 368. Su S. Cassiano esistono speciali ricerche etnografiche.

²⁵ Staniszevska Z., *Wieś Studzianki*, « Wisła », XVI, 1902, p. 173.

²⁶ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnogr. sbornik*, ZGO OE, XXXIII, č. II, 1894, p. 207.

²⁷ Przystowia, K. Z., « Wisła », XVI, 1902, p. 564.

²⁸ Nosovič I. I., *Sbornik beloruskich poslovic*, ZGO OE, I, 1867, pp. 262, 693.

²⁹ Il'kevič-Levicki, *Poslovicy i pogovorki*, ZGO OE, II, 1869, pp. 232, 271, 274, 325.

³⁰ Zvonkov A. P., *Očerki verovanij krest'jan Elatomskago uezda, Tambovskoj gub.*, EO, 2, 1889, p. 68; Ermolov A. S., *Poslovicy, pogovorki, krylatye slova, primety i pover'ja sobrannaja v slobode Sagunach, Ostrogožskogo uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 149; Jakovlev G., *Poslovicy, pogovorki i krylatye slova*, « Živst. », XV, 2, 1906, p. 99.

³¹ Krček F., *Nowe przyczynki do drugiego wydania « Księgi przysłów » S. Adalberga*, « Lud », XIII, 1907, p. 151.

³² Lew H., *Przystowia*, « Wisła », XII, 1898, p. 306.

³³ Orzeskowa E., *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, « Wisła », IV, 1890, p. 6.

³⁴ Gloger Z., *Przystowia z okolic Tykočina*, « Wisła », X, 1896, p. 351.

Queste locuzioni non sono oziose. Il Peretc racconta che un fabbro teneva nell'officina due icone, una di Dio e una del diavolo.³⁵ Il padrone di casa serbo della Šumadija accendeva alla festa della « slava » due candele, una in alto sulla parete per Dio « da dà to je dobro », « perché conceda ciò che è bene », e una seconda a terra per il diavolo « da beži od te kuće », « perché fugga da questa casa ».³⁶

Se si tiene conto che le icone, i « Bogi », possono non soltanto ricusare la grazia, ma anche rendersi responsabili di sciagure, si comprende come in Russia e in Estonia si ricorra contro di loro a minacce e punizioni. Prima di sostituirle con altre icone, ci si avvicina a quelle che si sono dimostrate nemiche, in punta di piedi, nascondendo un randello dietro il dorso, e le si spezza a colpi di bastone.³⁷

Non occorre spendere parole per dimostrare che queste locuzioni, imprecazioni, proverbi russi e usi culturali risalgono al paganesimo. Non si tratta di pratiche esclusivamente slave. I Jakuti, per esempio, credono nell'esistenza di Dei buoni e cattivi, i secondi meno influenti dei primi, ma più frequentemente raffigurati. Il Dio cattivo principale è Abys, capo di una legione di demoni.³⁸ A loro volta gli Ostjaki del Jenissej dividono gli Dei domestici conservati in un panierino in neri e bianchi: i neri tengono lontani gli spiriti cattivi, i bianchi procurano fortuna e benessere. La medesima categoria di Dei bianchi e neri è nota ai Samojedi.³⁹ Secondo il Pallas presso gli Ostjaki e i Voguli le due divinità, buona e cattiva si chiamano Torm e Kul; la seconda è un diavolo che vive nelle acque e dal quale provengono i mali di cui si soffre.⁴⁰ Padre Schmidt rileva che in tutto il ciclo dell'Artico esiste « un gran numero di spiriti cattivi » e un « oberster Vertreter des Bösens », un rappresentante superiore o capo supremo del male.⁴¹ Secondo la Czaplicka tracciando sulla carta della Siberia una linea diagonale da nord-est a sud-ovest, i paleoasiatici restano a nord, i neosiberiani a sud: il culto degli spiriti neri (cattivi) predomina presso i primi mentre a sud vi è una divisione dualistica tra spiriti buoni e spiriti cattivi, e prevale il culto dei buoni sia per importanza che per frequenza.⁴²

Questa situazione caratteristica della Siberia si propaga al di qua degli Urali: i Votjaki di Vjatka e di Kazan' venerano e temono spiriti cattivi degli animali domestici, delle messi e del tifo. Al Dio o spirito malvagio si dà il nome di Lud o di Keremet.⁴³ « Un culto degli spiriti cattivi, detti "keremet", era diffuso presso quasi tutte le nazioni del Volga ». ⁴⁴ I Mordvini non trascurano di venerare K'ezej-paz o Dio collerico che porta sventura.⁴⁵

Accanto a Dio, ai santi e ai buoni spiriti, gli Estoni conoscono una serie demoniaca di Dei o di spiriti che vengono esorcizzati con polvere da sparo e talora invocati più perché non rechino danno che perché portino vantaggio. Le offerte che vengono loro fatte sono secondarie e in via di dimenticanza. Il Peko è un idoletto ligneo rudimentale e annerito, alto circa un metro, vestito di camicia bianca e di cintura (v. fig. 139). È custodito nel granaio e

³⁵ Peretc V. N., *Derevnja Budugošča*, « Živst. », IV, 1894, pp. 12-13.

³⁶ Pavlović Jo., *op. cit.*, SeZb, XXII, 1921, p. 89 s.

³⁷ Loooris O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 2, Lund, 1951, p. 314, nota 16.

³⁸ Kostrov N. A., *Juridičeskie obyčai Jakutov*, ZGO OE, VIII, 1878, pp. 272-273.

³⁹ Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, p. 130.

⁴⁰ Pallas V. S., *Viaggi in diverse province dell'imperio russo*, Milano, 1816, IV, p. 39 e V, p. 24.

⁴¹ Schmidt W., UdG, III, pp. 368, 554.

⁴² Czaplicka M., *Miscellanea*, « Anthropos », IX, 1914, p. 668-669.

⁴³ Wasiliev J., *Uebersicht*, pp. 5, 24.

⁴⁴ Tokarev S. A., *Etnografija narodov SSSR*, Moskva, 1958, p. 160.

⁴⁵ Harva U., *Mordwinen*, p. 320.

appartiene a dei devoti associati in una specie di confraternita segreta per il suo culto. È chiamato « icona nera ».⁴⁶

Un contrasto tra un Dio buono e uno nero o cattivo è descritto in un noto passo della cronaca di Helmold: « Est autem Sclavorum mirabilis error; nam in conviviis et comotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono Deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum Deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant ».⁴⁷

La Knytlingasaga riferisce a sua volta che tra gli idoli di Arcona ve n'era uno che era chiamato Tiarnaglofi, testa nera, che accompagnava i guerrieri nelle spedizioni: « Alius deus etiam vocabatur Tiarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat ». L'ira del Dio collerico si riversava contro i nemici e assicurava la vittoria ai fedeli.

Un dualismo religioso e un contrasto tra Dei buoni e cattivi, bianchi e neri, sembrò agli studiosi molto problematico. Da nessun'altra fonte si poteva apprendere qualche cosa di più su questa opposizione. Il Tiarnaglofi della Knytlingasaga poteva essere una storpiatura di Triglav, tricipite, e quanto allo Zcerneboch, Helmold stesso lo considera come un « diabol », chiamato « dio nero » dagli Slavi nella loro lingua. Si tratta, secondo il Brückner, del diavolo cristiano che gli Slavi devono aver visto dipinto come nero nelle chiese,⁴⁸ a meno che non si voglia pensare, suggerisce il Niederle, a influssi iranici.⁴⁹

Sfortunatamente Helmold, dopo avere inconsapevolmente offerto a questi studiosi una « interpretatio christiana » dello Zcerneboch chiamandolo Diavolo, non fa parola di un « Belbog » o Dio bianco, per cui gli eruditi si affrettarono a eliminarlo come un'aggiunta e un'invenzione tedesca e tardiva.⁵⁰ Tanta diffidenza verso le fonti non è giustificata. La rivalità tra due spiriti soprannaturali e coevi risale per lo meno al mito della pesca della terra, uno dei più antichi dell'umanità. Nei templi del Baltico si custodivano cavalli prodigiosi e divinatori di cui uno era un « caballus nigri coloris » (Helmold) e l'altro un « albi coloris equus » (Saxo).⁵¹ Se Helmold parla di un Dio « Bonus scilicet atque malus » e il secondo por-



Fig. 139. Idoletto di Peko, detto « icona nera », degli Estoni (da Loorits).¹³⁹

⁴⁶ Loorits O., *Grundzüge*, II, 2, pp. 107, 315-316.

⁴⁷ *Helmoldi Chronica Sclavorum*, I, 52.

⁴⁸ Brückner A., *Mitologia slava*, p. 203.

⁴⁹ Niederle L., *Manuel*, II, p. 150; Brückner A., *op. cit.*, p. XIII.

⁵⁰ Nehring W., *Der Name « bélbog » in der slavischen Mythologie*, « Archiv f. slav. Philologie », XXV, 1903.

⁵¹ I cavalli dei Germani dovevano essere bianchi (« candidi et nullo mortali opere contacti », *Germ.*, X). Non si ha notizia di cavalli di altro colore. Solo bianchi dovevano essere i cavalli dei Persiani (Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, p. 81). Quelli dei Prussiani potevano invece essere neri (« Aliqui equos nigros, quidam alterius coloris propter Deos suos non audebant aliquantulum equitare », Petri de Düsburg, *Chronicon Prussiae*, Francofurti, 1679, p. 81). Nell'antico Iran Tystrìa è un cavallo bianco che deve vincere il demone Apaosha incarnato in un cavallo nero (Dumézil G., *Le festin de l'immortalité*, Paris, 1924, pp. 76, 78).

tava il nome di Zcerneboch o Dio nero, è probabile che il primo avesse un nome di colore a contrasto con quello del secondo. Non si vede l'utilità di rilevare che Helmold non ha tuttavia dato il nome del Dio buono e che tale nome non è attestato nemmeno in altra fonte antica, a meno che non si voglia con questo negare anche l'autenticità del Dio nero. È proprio a questo che vuole giungere il Brückner: « né l'uno né l'altro fanno parte della mitologia slava », « non sono cose indigene ». I nomi di Czarnobog e di Białobog si trovano oggi presso i Kaszuby, ma questo è dovuto « ai maestri dei villaggi i quali diffondono gli spropositi che incontrano nelle loro letture ». ⁵² Lo Zcerneboch di Helmold sarebbe dunque addirittura uno « sproposito ». Fortemente prevenuto contro il cronista tedesco, il Brückner sentenza: « Io non posso ammettere la presenza di un moro nell'Olimpo slavo », come se si trattasse di una questione di decoro.

Eppure l'India prearia distingueva le divinità in bianche e nere, cioè in miti e colleriche, e le nere erano ctoniche e vendicative. ⁵³ Ancora in età vedica Agni, Dio del fuoco, portava l'epiteto di « malanimukka », viso nero. ⁵⁴ Nell'autentico Olimpo dell'antica Grecia μέλαινα era un appellativo di Demetra e di altre divinità o entità ctoniche, come Persefone, Ecate, Moira, Ge, ecc. (Roscher, *Lex.* « Mondgöttin »), senza che nessuno se ne indignasse.

In Russia certi pellegrinaggi femminili, notoriamente destinati a finire in disordini sessuali, erano chiamati dagli uomini (che non riuscivano ad opporsi alla coalizione delle donne) « služenie Černoboga », culto del Dio nero. ⁵⁵ Tra gli Ucraini di Chełm imprecazioni come: « Szto tebe czorny Boh ubil! » « che il Dio nero ti uccida, ti faccia morire », o: « Żebi na tebe czorny Div przyszol! » « che ti venga lo Spirito nero », sono usuali. ⁵⁶ In Serbia invece di nero, si trovano locuzioni con « zao Bog », Dio cattivo: « Teško, do zla Boga! », « Skupo, do zla Boga! » « è difficile, è costoso, per il Dio cattivo! » (Vuk, *Lex.*). Nella Gruža si manda « do zla Boga », al diavolo, o si diceva: « Ljut, do zla Boga », « amaro, per il Dio cattivo! ». ⁵⁷ Nei Carpazi questo Dio cattivo è chiamato anche « prabog », Dio più potente o protodio (ted. Urgott): « Idi do sto prabogov! Prabog by tja uzjav! » « va' a cento diavoli! che il diavolo ti porti! ». ⁵⁸

Non è certo dai maestri di villaggio kaszuby che i contadini serbi e bulgari hanno imparato l'esistenza di un Dio bianco. Nella Gruža si dice: « Nema ga pod belim Bogom » « non c'è sotto il Dio bianco », sotto il cielo, in tutta la terra, ⁵⁹ e in Bulgaria: « Nemam si bela Boga » « non ho un Dio bianco » o un Dio misericordioso, oppure: « Da vida i az Bela Boga! » « possa avere anch'io un Dio bianco », un Dio misericordioso. ⁶⁰

L'espressione serba « pod belim bogom », « sotto il Dio bianco », per dire sotto il cielo, in tutta la terra, non è isolata. In Russia si dice indifferentemente: « Vse pod odnim Bogom chodim », « tutti viviamo sotto un medesimo Dio », oppure: « Vse my pod nebom chodim », « tutti viviamo sotto il cielo » (Dal, *Slovar'*), locuzioni conformi all'espressione oraziana:

⁵² Brückner A., *Mitol. slava*, pp. 17, 207.

⁵³ Oppert G., *Die Gottheiten der Inder*, ZfE, XXXVII, 1905, p. 510.

⁵⁴ Kunike H., *Indische Götter erläutert durch nichtindische Mythen*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 177.

⁵⁵ Semenova T'jan-Šanska O. P., *Žizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan' odnoj iz černozemnych gubernij*, ZGO OE, XXXIX, 1914.

⁵⁶ Kolberg O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890, p. 29.

⁵⁷ Petrović P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 336.

⁵⁸ Il'kevič-Levicki, *op. cit.*, p. 325.

⁵⁹ Petrović P. Ž., *op. loc. cit.*

⁶⁰ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, I, p. 715.

« ... nil interest an pauper et infirme - De gente sub divo moreris » (*Odi*, 3, 23-24), dove « sub divo » significa sotto il cielo, all'aperto, all'addiaccio, senza casa. La partoriente ucraina in difficoltà prega: « Prosti menja, belyi svet », « perdonami, bianca luce, bianco cielo o bianco mondo », ⁶¹ come se la sventurata potesse ottenere la remissione delle sue colpe da un « bianco cielo » che essa ha offeso, bianco, « belyj », cioè luminoso, come l'ai. « *bhālam* » splendore, lucentezza (Vasmer, ReW).

L'entità celeste invocata dagli Slavi con gli attributi di bianco, luminoso, sovrastante o sublime, pare identica al **deiwos* indoeuropeo, cielo luminoso (ai. *dēvās*, av. *daēva*, lit. *diēvas*, anor. *tīwar*, ahd. *ziu*, lat. *deus*, *divus*), ma le locuzioni slave si collegano al concetto indoeuropeo solo nell'immagine, non nel nome, e il concetto di Dio-cielo non è solo indoeuropeo, ma largamente eurasiaco. ⁶²

Come si vede, « belbog » non è solo popolare e slavo-comune, ma importante per le sue implicazioni storico-culturali. Quanto allo « zcerneboch », si può osservare che tutt'altro che ignorare il diavolo, come pretende il Brückner, gli Slavi avevano almeno due termini indigeni per indicarlo, « bes » e « čert », senza contare « lichoj », come si può vedere nei proverbi delle due candele, ma nelle imprecazioni e locuzioni che abbiamo citato l'Essere malevolo non è un « bes » o un « čert », ma un autentico « Bog » o un « Prabog », come l'« oberste Vertreter des Bösens » della Siberia. Questo nome di Bog dato a due esseri opposti ha creato un tale sconcerto tra i linguisti che nel suo Dizionario il Vasmer distingue un Bog I col significato di Dio e un Bog II con quello di diavolo. Non potrebbe esistere prova migliore della necessità di ammettere i due Dei di Helmold. La tradizione di questa doppia divinità è primaria, autoctona e pagana, all'infuori di ogni influsso iranico o cristiano. In Eurasia l'area delle categorie di spiriti bianchi e neri è la medesima di quella del mito della pesca della terra: Slavi, Balti, Finni, Ugri, Uralici e Altaici, ed è naturale perché è in questo mito che compaiono per la prima volta i due Esseri. Nessun altro popolo dell'occidente ha mai dato indifferentemente il nome di Dio a queste due Entità.

⁶¹ Ivanov P., *Etnografičeskie materialy sobrannye v Kupjanskom u., Char'kovskoj gubernii*, EO, XXXII, 1, 1897, p. 25.

⁶² V. Parte Terza, cap. 2.

Capitolo settimo

LE «CONTINAE» E LA «BRATČINA»

I cronisti tedeschi e i biografi di Ottone che nell'XI e XII secolo hanno tramandato notizia dell'idolatria di alcune tribù degli Slavi occidentali, chiamano latinamente i loro templi « fana », « aedes » o « aedificia demonum », « domus idolorum », « templa » o « delubra ». Solo Herbord e il Monachus Prieflingensis, forse copiando l'uno dall'altro, danno a quelli di Stettino il nome indigeno di « continae », nome che sembra antico: « continas dixere priores » (Monachus Prieflingensis, II, 11); « In hanc aedem ex prisca patrum consuetudine... » (Herbord, II, 32). Forse edifici del genere esistevano anche a Karentia (Garz) perché il villaggio andava famoso per tre templi principali (« Insignis hic vicus trium prepollentium fanorum aedificiis erat », Saxo, XIV, p. 128), ciò che fa supporre che ve ne fossero di secondari.

Delle quattro « continae » di Stettino, una, la principale, costruita con cura particolare, conteneva l'idolo tricipite di Triglaus, un'altra, forse, la sella del Dio (Monachus Priefl., II, 11) e il suo cavallo (Herbord, II, 33). « Tres aliae continae (riferisce Herbord) minus venerationis habebant minusque ornatae fuerant. Sedilia tantum intus in circuitu extracta erant et mensae, quia ibi conciliabula et conventus suos habere soliti erant. Nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in eadem aedes certis diebus conveniebant et horis » (Herbord, II, 32).

Secondo il Monachus Prieflingensis, le « continae » sorgevano tutte nello stesso luogo e non lontane l'una dall'altra: « Haud grandi ab invicem intervallo distabant » (Monachus Priefl., II, 11). Anche queste « continae » tuttavia erano considerate edifici sacri perché, quando Herbord descrive la loro distruzione, parla di « fana » e di « continae »: « simulacra et continas illas aggrediar », « continas aggrediuntur et fana... », « Et omnes illae continae numero 4 mira celeritate confractae sunt et direptae » (Herbord, II, 30).

Quanto agli idoli, ve n'erano di grandi e di piccoli (« idola maiora et minora », Herbord, II, 26), e anche di penati o domestici (« praeter penates et ydola », Helmold, I, 80; « domesticos colunt deos », Thietmar, VIII, 69). Nei templi le statue potevano avere proporzioni tali da non poter essere rimosse che da molte paia di buoi (« quae multa boum paria vix movere poterant », Ebbo, III, 10) e altre così piccole da poter essere trafugate dai devoti al momento della distruzione (« statunculae », Herbord, III, 26; « modicae idolorum... statuae clam furati », Ebbo, III, 10).

I tre idoli di Karentia erano di venerazione privata, ma godevano di una reputazione pari a quella dell'idolo pubblico di Svantevit ad Arcona: « Iis tantum pene venerationis privatorum deorum dignitas conciliaverant, quantum Arconenses publici nunimi auctoritas possidebat » (Saxo, XIV). Lo Svantevit di Rugia aveva ottenuto un tale primato (« Adeo... ut Zuantevith... intra omnia numina Slavorum primatum obtinuerit ») da essere venerato « ab omninatione Slavorum » (Helmold, II, 108), come Zuarisici o Radigast a Rethra: « quorum primus

Zuarisici dicitur, et pre caeteris e cunctis gentilibus honoratur et colitur » (Thietmar, VI, 22); « templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast » (Adamus Bremensis, II, 21). Questi Dei si erano resi famosi per le vittorie militari concesse ai loro devoti o per l'efficacia dei loro responsi (« clarior in victoriis, efficacior in responsis », Helmold, II, 108; « Propter responsa », Helmold, I, 21), ma solo la loro fama e potenza li distingueva dagli altri Dei privati e domestici. I cronisti non fanno fra loro differenza di natura.

La cerimonia dei responsi non aveva una celebrazione regolare. Previa un'offerta, i responsi venivano dati a chi li chiedeva, sia pubblicamente che privatamente. Le grandi festività invece erano periodiche e annuali: « annuae soluciones » (Helmold, I, 6); « et annuos sacrificiorum impensiones » (Helmold, I, 21); « annuatim litare consueverant » (Helmold, I, 52); « Semel quotannis post lectas fruges » (Saxo, XIV). Il popolo si radunava davanti al tempio (« ante aedem simulacri », « pre foris », Saxo, XIV), senza distinzione di sesso e di età (« conveniunt viri et mulieres cum parvulis », Helmold, I, 51), conducendo con sé come animali da sacrificio buoi e agnelli (« mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus », Helmold, *ibid.*). Il sacerdote ripuliva il sacello del tempio con la scopa. Il giorno seguente (« postero die », Saxo, XIV) traeva pubblicamente gli auspici sull'abbondanza o la scarsità del futuro raccolto. Seguiva l'uccisione degli animali consacrati agli Dei e il festino o banchetto religioso: « Litatis pecudum hostiis, solemne epulum religionis nomine celebrant » (Saxo, XIV). Talvolta il numero degli animali sacrificati era così grande che a stento si riusciva a consumarne tutte le carni. Ma bisognava farlo: « in quo epulo sobrietatem violare pium aestimatum est, servare nefas habitum » (Saxo, XIV); « consecratas numini victimas intemperancie sue seruire cogentes » (Saxo, XIV).

Herbord, che giunge a Pirissa (Pyritz) durante una tale festa, vede dall'alto circa 4000 persone dedite a celebrarla, e ne rimane sorpreso: « Erat enim nescio quis festus dies paganorum, quem lusu, luxu cantuque gens vesana celebrans, vociferatione alta nos reddidit attentos » (Herbord, II, 14). A Julin, in Pomerania, la festa si accompagnava a giochi e danze (« ludis et saltationibus pagano more omni populo occupato », Ebbo, III, 1), a Stettino anche a rappresentazioni drammatiche: « videres interea per totam civitatem ludos scenicos agere, clamore ac strepitu omnia commisceri » (Monachus Prießl., II, 17). La festa durava più di un giorno, generalmente tre.

Il sacrificio e il banchetto sono gli atti principali del culto degli Slavi occidentali. Partiremo dunque dal banchetto per risalire alle « continae » che si trovano al centro della festività e costituiscono la chiave per decifrare la natura di queste manifestazioni religiose.

L'uccisione rituale e periodica di uno o più animali e la consumazione comune delle loro carni è un'usanza che si è conservata fino ai nostri giorni in Grande-Russia, in Serbia e in Bulgaria. Resti di questi costumi sono stati osservati anche presso gli Slavi occidentali. Sebbene tale uccisione avvenga in occasione della festa del patrono del villaggio o della ricorrenza di qualche santo, il clero non vi partecipa, o molto raramente, anche quando essa torna in qualche modo a vantaggio materiale alla chiesa, anzi in Russia e in Montenegro ha cercato di combatterla e probabilmente in molti luoghi è riuscito a estirparla. In certe località della Bulgaria è detta « sbor », riunione, e la si celebra in onore di un santo patrono del quale allora si ignora il nome. Si festeggia lo « sbor » e non il santo. Senza « sbor » non c'è villaggio, scrive il Marinov, ciò che denota, secondo il Markov, l'origine pagana della festa.¹

¹ Markov L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « Slavjanskij etnogr. sbornik », « Trudy Instituta Etnogra-

Nello «sbor» o «zborove» la vittima può essere anche solo un montone che viene fatto bollire con le interiora.²

A Beleško, presso Debăr, l'uccisione di un bue nel giorno di S. Elia è detta con parola turca «kurban», vittima. Le carni venivano bollite in una caldaia comunitaria e divise tra le famiglie. Secondo il Volkov non vi è dubbio che si tratti di un'usanza precristiana perché il cristianesimo non ammette l'uccisione di animali di sacrificio e la benedizione delle carni non viene impartita dal pope, ma dall'uomo più anziano del villaggio.³ Anche in Serbia chi presiede nella cerimonia di Pentecoste all'uccisione di agnelli e lattonzoli, mangiati poi in un banchetto comune su un grande prato, è il «Sippenälteste», il più anziano della parentela.⁴ In Grande-Russia questo banchetto collettivo con le carni di un animale o con vivande raccolte a colletta da tutta la comunità e preparate in comune, si chiamava «bratčina» ed è certo un ricordo dei sacrifici pagani «eine Erinnerung an alte heidnische Opfer, Ueberbleibsel der alten Opfer, die einst die ganze Gemeinde darbrachte».⁵ A Tetovo, in Serbia, il festino collettivo si chiama «chram»,⁶ in Ucraina presso Černigov, «chramovščina».⁷ Un altro nome comune nel serbo e al russo per designarlo è quello di «molitva» e di «mol'ba», da «molit'», che in bulgaro e in russo ha il significato sia di preghiera che di uccisione di un animale di sacrificio e di preparazione di vivande rituali.⁸

Lo Zelenin distingue la «bratčina» dalla «mol'ba» perché nella prima si uccide effettivamente uno o più animali, mentre nella seconda ci si limita a preparare il malto e il luppolo raccolto a colletta per una birra che viene bevuta in comune da tutto il villaggio.⁹ Da certi divieti del XVIII secolo pare che in Siberia si distinguano le «bratčiny» dai «kanuny» per proibirli ambedue; «čtoby kanonov i bratčin otnjud ne bylo».¹⁰ L'usanza di questi banchetti era diffusa nel secolo scorso nei governatorati di Olonec, di Vologda, di Kostroma e di Vjatka,¹¹ anticamente e in età pagana anche in quello di Novgorod.¹² In questi festini «prestoľny» o «obeščanye» se erano votivi, si dava fondo a tutte le riserve «e per alcuni mesi si era costretti a lasciare i denti in riposo».¹³ Nella regione dell'Onega ci si preparava con un digiuno volontario.¹⁴ Anticamente la partecipazione di tutti gli abitanti era obbligatoria, ed erano così dispendiosi che le «gramoty» li vietavano.¹⁵

In Russia settentrionale si chiamavano «kanuny» i banchetti sociali (comuni o del «mir», «mirskie obedy») che per la festa del profeta Elia e della Natività della Vergine comporta-

fii», NS, LXII, 1960, pp. 78, 79. Le citazioni dei testi medievali, quando non portano indicazione diversa, sono desunte da: Brückner A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923; Meyer C. H., *Fonte historiae religionis slavicae*, Berolini, 1931.

² Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 378-379.

³ Volkov F., *Svadebnye obrjady v Bolgarii*, EO, XX VII, 1895, pp. 54-55.

⁴ Küppers G. A., *Rosalienfest und Trancetänze in Duboka, Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland*, ZfE, LXXIX, 1954, pp. 213-215.

⁵ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, pp. 357, 359.

⁶ Schneewis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 210.

⁷ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii*, «Živst.», XI, 1-2, 1901, p. 34.

⁸ Schneewis E., *op. loc. cit.*; Dal' Slovar'; Ščerbin F., *Soľvyčegodskaja zemel'naja obščina*, «Oteč. Zapiski», 1879, 7-8, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, III, Moskva, 1908, p. 168.

⁹ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 358.

¹⁰ Makarenko A., *Kanun po simbirskim selenijam*, «Živst.», XVI, 1907, p. 181 s.

¹¹ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, pp. 357-358.

¹² Sedov V. V., *Jazyčeskaja bratčina v drevnem Novgorode*, KSIMK, LXV, 1956.

¹³ Balov A. V., *Očerki Poščon'ja*, EO, 40-41, 1899, pp. 216-217.

¹⁴ Kulikovskij G. I., *Pochoronnye obrjady Obonežskago kraja*, EO, 1, 1890, p. 60.

¹⁵ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, Moskva, 1848, T. V, p. 151.

vano l'uccisione di buoi e montoni.¹⁶ Nella regione di Kadnikovo i banchetti in cui si beveva la birra comunitaria erano detti « guljanija », divertimenti,¹⁷ a Tjumen, al di là degli Urali, « gostinye prazdniki », feste conviviali.¹⁸

Talora il trattamento comune di bevande viene fatto da un privato per scioglimento di un voto, come si canta in Belorussia:

Nad mnoju mama plakat' stala
moljas', Mikole obeščala
sveču spravljac i varic pivo

(La mamma cominciò a piangere su di me, / pregando, promise a Nicola, / di preparare una candela e di far bollire la birra).¹⁹

Se il voto era pubblico, la festa della birra prendeva a Smolensk il nome di « obrok », adempimento, taglia.²⁰ In Serbia la festa per voto privato o pubblico si chiamava « zavetina » (voto, giuramento), termine passato a significare sagra in generale.²¹

Fin qui le « bratčiny ». Ma anche le « continae » possono essere documentate etnograficamente. In tre villaggi del distretto di Maklakov (Siberia occidentale) esisteva una cucina pubblica (povarnja) per la preparazione della birra comunitaria. Era un'izba senza camino, con una stufa di sassi, che sorgeva isolata dalle abitazioni. La birra era forte, « pivo bylo p'janoe ». ²² Ci si radunava spesso presso una chiesa o davanti a una cappella ²³ o dentro la cappella stessa. ²⁴ Nel governatorato di Vologda gli animali, prima di essere macellati, venivano introdotti in chiesa. ²⁵ Le carni bollite, portate davanti le icone della cappella, venivano incensate con le bragi che erano servite a cuocerle. ²⁶ In Russia, in Bulgaria e in Serbia il banchetto era seguito da canti e danze della gioventù. In Belorussia, nei distretti di Vil'na, Minsk, Orša, Mstislav, Kričev e altrove la preparazione della birra (si diceva « varit' med » perché la birra era dolcificata con miele) era opera di un'associazione o confraternita il cui simbolo di unione era una candela fatta con cera raccolta dalle case di tutti gli associati. La confraternita, detta della candela (svečane obščestvo), si radunava nella « casa sociale » (obščestvenny dom) se si trattava di festeggiare lo scioglimento di un voto pubblico, o nella casa di uno degli associati se il voto era privato. ²⁷ Gli associati o « bratčniki » avevano il compito, oltre che di provvedere ai bisogni della chiesa, di soccorrere i poveri, di seppellire gli indigenti e di sorvegliare la moralità del villaggio punendo i peccati carnali (ljubodejanija). Ancora nel 1873 ci si radunava in una « particolare casa di legno presso la chiesa » (bratskij

¹⁶ Priklonskij S. A., *Narodnaja žizn' na severe*, Moskva, 1884, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, III, p. 382.

¹⁷ Pustikov A., *Troičina Kadnikovskago uezda*, « Živst. », I, 3, 1892, p. 111.

¹⁸ Zobnin F., *Iz goda v god, opisanie krugovorota krest'janskoj žizni v g. Ust'-Nicynskom, Tjumenskago uezda*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 41.

¹⁹ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 124.

²⁰ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 692.

²¹ Pavlovič Jo., *op. cit.*, SeZb, XXII, 1921, p. 94; Vuk, *Lex*.

²² Makarenko A., *Kanun po simbirskim selenijam*, « Živst. », XVI, 1907, p. 192.

²³ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, p. 357.

²⁴ Makarenko A., *op. cit.*, p. 185.

²⁵ EO, III, 3, 1891, p. 216; Volkov F., *Svadebnye obrjady*, p. 55.

²⁶ Schrader O., *Die Indogermanen*, 3^a, Leipzig, 1916, p. 108.

²⁷ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 65-66.

derevjannyj dom, bogadeľna pri cerkvi) dove una stanza senza focolare (čistaja komnata) era abbastanza spaziosa per accogliere gli invitati di tre famiglie e il clero. Vi si conservavano anche gli standardi del «bratstvo» che si chiamavano essi stessi «bratstva». ²⁸

In una «braterskaja chata» si radunavano anche gli associati del villaggio di Čagova (distr. di Lipovec, gov. di Kiev). Un tempo edifici del genere esistevano in tutta la regione. Ci si riuniva per deliberare sugli aiuti alla chiesa, sul soccorso ai poveri, sulla disobbedienza dei figli, la composizione delle liti e la punizione di atti immorali che non cadevano sotto le sanzioni padronali o penali. La «braterskaja chata» era anche luogo di raccolta per i banchetti pubblici nelle grandi feste. ²⁹

La «chata» sociale del villaggio di Jurev'iči in Belorussia (distr. di Rečica, gov. di Minsk) apparteneva invece a una società di pellegrini questuanti (stary) che vi si riunivano tre volte all'anno per banchettare e bere idromele e acquavite col ricavato di offerte fatte loro dai devoti per la commemorazione dei morti. ³⁰

Strette analogie con gli edifici belorussi e ucraini ha la «bratska kuća» delle Bocche di Cattaro, nella quale si radunavano i capi-famiglia di una «kneživa» o «nahija» (circondario amministrativo) per provvedere alla manutenzione della chiesa, di strade e di ponti, alla protezione degli orfani, al divieto di vendita di beni a stranieri e al giudizio e punizione di «delitti e peccati», (pristupe i pogreške). L'edificio sorgeva presso la chiesa e serviva anche di scuola. ³¹

Nelle località della Dalmazia dove la chiesa godeva del reddito di un vigneto che era lavorato da un uomo per ogni casata, esisteva una «bratska kuća» dove ci si radunava a bere vino e acquavite. Non esisteva altro luogo di riunione e il nome di «bratska kuća» è antico. ³² Un'analogia istituzione pare essere esistita in Slovenia. ³³

Se si mettono in relazione questi edifici con le «bratčiny» e con la preparazione delle bevande comunitarie (v. le «povarnija» e le «pivovarny» in Russia) e si tiene conto degli scopi in parte religiosi e in parte sociali delle loro riunioni, vengono spontaneamente alla memoria le «continae» di Stettino, coi loro banchi-fissi e tavoli (sedilia tantum intus in circuitu et mensae), dove «sive ludere sive potare sive seria sua tractare vellent certis diebus conveniunt et horis», (Helmold, II, 32).

Edifici di «continae» sono sopravvissuti solo in Belorussia, Ucraina, Montenegro, Dalmazia e forse Slovenia. In Belorussia e in Ucraina sembrano essere opera e proprietà di confraternite laiche che sorgono senza iniziativa da parte del clero e fuori del suo controllo per coadiuvare la chiesa nelle spese del culto e nella sorveglianza della moralità.

Il nome di «braterskaja chata» pare in relazione sia con quello della «bratčina» (banchetto pubblico) che di «bratstvo» come fratria religiosa. Ma nelle Bocche di Cattaro e in Dalmazia non si ha notizia di associazioni religiose di laici, e tuttavia esistono «bratske kuće» nelle quali non degli associati, ma tutti i capi-famiglia o un uomo per ogni casata bevono

²⁸ Berman I., *Kalendar' po narodnym predanijam v Voložinskom prichode, Vilenskoj gub.*, ZGO OE, V, 1873, p. 22.

²⁹ Kisilevič L. protoierej, *Vymirajuščie tipy ukrainskoj derevni*, «Kievskaja starina», 1884, 8, in: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, Jaroslavl', 1896, p. 324.

³⁰ EO, III, 1891, pp. 150-152.

³¹ Nakićenović S., *Boka*, SeZb, XX, 1913, p. 335 s.

³² Arđalić Vl., *Privatno pravo u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XV, 1910, p. 256.

³³ Dular Jo., *Soseske zidanice v vzhodni Beli Krajini*, «Slovenski Etnograf», XVI-XVII, 1963-1964, pp. 35-55.

insieme, discutono degli aiuti della chiesa, di questioni amministrative e di pubblica moralità. Qui il nome di « bratske » dato a queste case comunitarie è certamente in relazione con « bratstvo » come « rod » o « sebra », non come confraternita. Due villaggi delle Bocche di Cattaro, Gorni Stoliv e Doni Stoliv, (Stoliv Alto e Stoliv Basso) si riunivano alla vigilia di S. Anna per comperare a spese comuni una o due pecore che poi mangiavano in un banchetto che durava tutta la notte. Gli abitanti di Doni Stoliv provengono da Gorni Stoliv dove alcuni hanno dei parenti. Questi banchetti erano, secondo il Drobnjaković, l'occasione « kada se vršila kao neka smotra nekadašnjih bratstava », in cui si incontravano in qualche modo gli antichi, « bratstva ». ³⁴ Non si capisce, del resto, come in Belorussia e in Ucraina delle semplici associazioni private, sia pure di ispirazione religiosa, avrebbero potuto sentirsi autorizzate a prendere misure giudiziarie e punitive nei confronti degli abitanti del villaggio se non fossero state costituite in modo rappresentativo e riconosciute dal villaggio stesso. Si tratta certamente di resti di antiche associazioni di vicinato (sebra) o di tribù (pleme).

In Russia avviene che due villaggi, invece di unirsi per il banchetto comune come i due Stoliv delle Bocche di Cattaro, festeggino il giorno di S. Elia un anno in un villaggio e un anno nell'altro, alternandosi in modo che l'icona del santo si trovi nel villaggio che celebra la festa. ³⁵ Nel governatorato di Orel tre villaggi danno a turno la festa di S. Elia e del Salvatore. ³⁶ In Belorussia più famiglie potevano associarsi in una festa intorno a una candela detta « mirskaja » o « obščinaja sveča ». I padroni di casa, chiamati padroni-affratellati (chozjaevy-bratčiki) si accordavano sull'ordine in cui la candela doveva passare di casa in casa. La consegna della candela si accompagnava a una particolare cerimonia. ³⁷ Questi villaggi e queste famiglie erano evidentemente unite da legami di reciprocità più sociale che religiosa o da vincoli che risalgono ad un'epoca in cui il sociale era indistinguibile dal religioso.

L'influsso religioso ha separato le « continae » degli Slavi dal gruppo sociale, anche dove il gruppo sociale ha continuato a sussistere. L'antico nesso appare vagamente solo in Montenegro. Sono i Finni del Volga che, ancora una volta, presentano l'istituto della « continua » nella primitiva concretezza, e anche da loro non dappertutto.

I Mordvini chiamano « kudo » l'edificio del culto, i Votjaki « kuala », i Permiani « kola », i Finni « kota », voce di provenienza iranica come la « chata » ucraina e polacca. Il « kudo » mordvino sorgeva in un luogo appartato del villaggio e lo si usava per uccidervi animali minuti che venivano mangiati in comune. Per celebrare questo banchetto i Mordvini « si dividevano in gruppi parentali ». ³⁸ Oppure a Pasqua ogni clan mordvino si raccoglieva in casa di un membro del clan, a turno, intorno alla candela « atjan štatol », candela degli antenati. Ogni clan aveva una sola candela, e non più di una, che veniva accesa in occasione della festa. ³⁹ Le 162 abitazioni di Valgapino (distr. di Krasnoslobodsk, gov. di Penza) erano raggruppate in undici fratrie o clan i cui membri si consideravano legati tra loro da una candela del clan, « Wachskerze des Geschlechtes », custodita a turno nella casa di un membro del clan. A Kutmis (distr. di Gorodišče) la candela doveva ardere una sola volta all'anno nella

³⁴ Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, p. 223.

³⁵ Pustikov A., *Troičina*, « Živst. », I, 2, 1892, p. 111.

³⁶ Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, 1896, p. 328.

³⁷ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 45-67.

³⁸ Smirnov I. N., *Mordva*, Pribavlenija, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 335.

³⁹ Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 6, 1894, pp. 558-559.

« Dorfstube » o stanza del villaggio.⁴⁰ I Mordvini mokša dispongono per la festa del « keremet » (la parola è čuvassa) di una propria capanna, circondata a una certa distanza da una siepe. Ogni anno una puledra veniva uccisa dentro il recinto. È la casa-madre del clan, lo « Stammhaus der Sippe ». Il villaggio mordvino di Večkanovo era diviso in sei quartieri (Dorfteil) ognuno dei quali aveva la sua « pivarna » o « Bierküche », cioè un particolare edificio per la preparazione della birra rituale.⁴¹

Secondo una descrizione del Pallas, per la celebrazione annuale del « keremet » i Ceremissi « per lo più scelgono la foresta remota dove fanno una specie di piazza, alzando in mezzo ad essa una baracca in cui mettono un tavolo e delle sedie... Alcune famiglie hanno due o tre di questi keremetti; ma ogni villaggio ne ha uno grande e pubblico, in cui si celebra ogni anno la grande solennità ». ⁴² Nella regione di Ufa esistevano quattro « kudo » per la festa del « keremet ». ⁴³

Presso i Mordvini e i Ceremissi i culti di clan sono poco sviluppati e dove manca il « kudo », ci si riunisce in un'abitazione di un membro del clan. Ma per i Votjaki il « kua » o « kuala » è una vera istituzione. Si tratta di una piccola capanna a Blockbau, senza finestre e senza camino, con un focolare di sassi al centro e banchi fissi lungo le pareti, che sorge nell'aia di ogni contadino. In un angolo un panierino di corteccia contiene le stoviglie del banchetto. Ma oltre a questo « kua » familiare, esiste un « budzim kua » che appartiene alla stirpe, sebbene non si distingua in nulla a quello familiare. Il rito del « kua » consiste nella cottura all'aperto di animali offerti e sacrificati ogni anno dalla famiglia o dalla stirpe, o anche da singole persone (v. fig. 140). Il bosco sacro in cui sorge il « kua » e la festa stessa è detta « keremet » o con parola indigena « lud ». Vi sono villaggi che hanno un solo



140

Fig. 140. Un « kuala » dei Votjaki (da Holmberg).

⁴⁰ Harva U., *Mordwinen*, p. 384.

⁴¹ Harva U., *Mordwinen*, pp. 107, 314-315, 411.

⁴² Pallas V. S., *Viaggi*, Milano, 1816, T. V, pp. 27-28.

⁴³ Eruslanov P., *Kratkij očerok o poezdke k Čeremisam Ufjmskoj gubernii, letom 1896*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896, pp. 327-328.

« keremet » comune a tutti, e altri che hanno « keremet » che sono proprietà solo di certe tribù. Nel villaggio di Juške in un « keremet » si radunano le tribù (clan) Im'ez, Juš e Koksja, in un altro la tribù Pos'ka. Nel villaggio di Purgu vi erano due « lud », uno della tribù Mun'g, l'altro della tribù Bod'ja; in quello di Aksaka le tribù Egra, Bigra e Omga hanno ciascuna un proprio « lud ». ⁴⁴

Secondo Vereščagin ogni tribù votjaka della regione di Sosnovo venera un proprio Dio. La fine dei raccolti richiede un sacrificio che consiste in un banchetto. Ogni banchetto pubblico è un'offerta religiosa e ogni offerta religiosa un banchetto. ⁴⁵

La tribù votjaka di cui parlano il Bogaevskij e il Vereščagin è il « vyži », cioè il clan-sib. Il « kuala » (« la » è suffisso) può essere di una famiglia o del « vyži », e allora si chiama « budzim-kuala ». In ogni villaggio vi sono tanti « budzim-kuala » quanti sono i « vyži » presenti nel villaggio. ⁴⁶ Il Ränk rileva che, secondo tutte le apparenze, i Votjaki si dividevano in stirpi esogamiche che, almeno in età storica, erano patrilinee. ⁴⁷ La vita religiosa era regolata in modo che ognuna di esse aveva una propria capanna delle offerte. Tale capanna era, in questo modo, anche il simbolo della loro vita sociale. Le stirpi erano denominate da questa capanna poiché il nome della capanna, « voršud », equivale a stirpe. Le parole « voršud » o « mudor » non vanno intese come una divinità comune a tutti i Votjaki. Ogni stirpe venerava nella capanna un proprio spirito. Vi sono presso gli Ugri e gli Uralici divinità venerate nello stesso tempo sia da una famiglia che da una stirpe o da un'intera comunità territoriale, come il Toŋ che è la divinità principale degli Ostjaki e una divinità familiare dei Jurak. ⁴⁸

Gli idoli ostjaki sono conservati in una jurta sacra e rappresentano il Dio protettore (Schutzgott) di una tribù, di una stirpe o di una singola famiglia. Gli idoli ereditati dal passato sono reputati tanto più potenti quanto più antichi. ⁴⁹ Quelli di stirpe sono ornati con vesti, perle e placche metalliche. ⁵⁰

Le offerte che gli Ugri presentano agli spiriti possono essere individuali, di una famiglia o di più famiglie, cioè private, o comuni e pubbliche.

Quelle pubbliche sono presentate a spiriti che godono di più grande considerazione, ma « in linea di principio » non esiste nessuna differenza tra offerte private e pubbliche se non per la qualità e il valore dei doni. Ogni santuario è reputato proprietà di uno spirito particolare. ⁵¹

Saxo parlava degli Dei di Karentia come di Dei privati, in contrapposto al Dio pubblico di Arcona. Thede Palm trova oscura questa distinzione: « Es ist aber nicht ganz klar, was

⁴⁴ Bogaevskij P. M., *Očerki religioznych predstavlenij Votjakov*, EO, I, 1890, pp. 138, 159-160.

⁴⁵ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, pp. 33-34, 47.

⁴⁶ Tokarev S. A., *Etnografija narodov SSSR*, Moskva, 1958, pp. 159-160. Il prof. N. Minissi, dell'Istituto Orientale di Napoli, ci faceva rilevare che il nome « kudo » dell'edificio sacro dei Mordvini significa figura quadrata (v. slavo « continua » da « kät ») e che il suffisso « la » del votjako « kuala » è indicativo dell'appartenenza ai morti, per cui « kuala » sarebbe la casa dedicata al loro culto. V. anche Loorits: « Opferhütte... primär wohl als Wohnort der Ahnen » (*Grundzüge*, II, 2, 329).

⁴⁷ Tuttavia secondo il Wasiliev nei gov. di Vjatka e di Kazan' l'appartenenza alla tribù (clan) era mutevole e calcolata sulla linea della nonna paterna.

⁴⁸ Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, pp. 95-96, 132-133.

⁴⁹ Castrén M. A., *Vorlesungen über finnische Mythologie*, SPb, 1853, pp. 218-219.

⁵⁰ Voronov A. G., *Juridiceskie obyčaji Ostjakov Zapadnoj Sibiri i Samoedov Tomskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 4.

⁵¹ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, III, FFC, 63, 1927, pp. 70, 72.

Saxo mit dem Gegensatz privatus-publicus gemeint hat». ⁵² Secondo Brückner, si tratta di una pura invenzione di Saxo: « Se Saxo chiama queste tre divinità "private" in contrapposizione a Swiatovit "pubblico", io considero tale distinzione come un'invenzione sua » (*Mitol. slava*, p. 200 nota 1). Saxo invece non ha inventato nulla e non si vede perché lo avrebbe fatto su questo punto.

Le «continae» di Stettino, come i «kudo» e i «kuala» dei Finni, erano edifici sacri proprietà di una «sebra». Per questo potevano essere quattro e sorgere anche vicine tra loro. La costruzione di quattro edifici di culto, non grandi e nel medesimo luogo, non si spiega che con la necessità di provvedere ai bisogni del culto di quattro distinti gruppi di parentele, ciascuno dei quali venerava nella propria «contina» una divinità o uno spirito diverso da quelli venerati nelle altre «continae». Che poi una di queste «continae» fosse più spaziosa e più ornata e contenesse un grande idolo, come il Triglav, non significa che anche essa non appartenesse a una particolare «sebra», ma solo che il Dio o spirito particolare di questa «contina» godeva di un particolare prestigio e si era imposto alla venerazione di un più grande numero di devoti. In Lituania divinità gentilizie particolari esistevano ancora nel XVI secolo: «Sunt etiam quaedam veteres nobilium familiae quae peculiare colunt deos... Sunt certis agris quemadmodum nobiliorum familiis singulares Dei». ⁵³ Nella festa degli Ilgai, in Lituania, si preparava un banchetto per i morti in una capanna appositamente costruita. ⁵⁴ Presso gli Altaici il culto particolare praticato da una stirpe non è una costruzione artificiale, ma il fondamento di tutta la vita sociale. Gli Dei di clan (Sippengötter) degli Altaici, come dei Teleuti, sono la manifestazione più importante della vita sociale: come ogni stirpe («sök», osso) ha un antenato comune, così deve avere Dei comuni. Si definisce la differenza del «sök» soprattutto dal Dio che l'una o l'altra parentela ha in comune. ⁵⁵ Allo stesso modo i Votjaki distinguevano i loro «vyži» secondo il «voršud» o edificio di culto. Avviene, la medesima cosa in Montenegro: ogni bratstvo-sebra festeggia nella cosiddetta «slava» il proprio santo patrono. Vi sono «bratstva» popolosi e dispersi in villaggi diversi i cui membri si riconoscono come componenti nel medesimo «bratstvo» dal santo della «slava». Non ci si sposa tra persone che celebrano il medesimo santo. La separazione esogamica comporta una separazione di culti e la diversità del culto diviene indice della separazione. Lo «jerech» dei Čuvassi è un antenato che porta il nome di colui che per primo era giunto nella regione, talora di un santo cristiano o musulmano. Il suo culto, come quello della «slava» serba, è di clan e ereditario. ⁵⁶

Nell'*Encyklopedia staropolska* del 1938 il Brückner si era molto avvicinato alla reale situazione del paganesimo degli Slavi occidentali, quando sotto la voce «rod» scriveva: «Członkowie rodu czcili te same bóstwa domowe, tych samych przodków», «i membri del "rod" veneravano le medesime divinità domestiche, i medesimi antenati». Naturalmente, gli Dei comuni del «rod» non potevano essere domestici (domowe) perché gli spiriti domestici erano strettamente familiari e legati agli edifici, ma Dei di «rod» (rodowe), e inoltre indi-

⁵² Thede Palm, *Wendische Kultstätten*, Lund, 1937, p. 125.

⁵³ *Lascii Johannis Poloni De Diis Samagitarum*, v. Grienberg Chr., «Archiv f. Slav. Philol.», XVIII, 1896, pp. 28, 41.

⁵⁴ Pisani V., *Il paganesimo balto-slavo*, in: *Storia delle religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi, Torino, 1939, II, p. 79.

⁵⁵ Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, p. 150; Zelenin D., *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, p. 29 s.

⁵⁶ Zelenin D., *Le culte des idoles*, pp. 266-267.

scernibili dagli antenati o « przodki ». Resta il fatto che, secondo lo stesso Brückner, il « rod » aveva proprie divinità e propri antenati, diversi dalle divinità e dagli antenati di un altro « rod ». Questa diversità è il fondamento della religione degli Slavi e ne rispecchia la struttura sociale.

La « slava » serba non è che la forma cristiana di un culto pagano degli antenati, « svojih predaka ». ⁵⁷ Si tratta della celebrazione annuale del capostipite del bratstvo-sebra, sotto il titolo del nome del santo che è stato imposto al capostipite al battesimo. È un « Sippenfest » che ricorda i Lares dell'antica Roma ⁵⁸ e che ha sostituito la celebrazione pagana degli antenati: « ... welches Fest an Stelle der heidnischen Ahnenfeier getreten ist ». ⁵⁹ Che si tratti di una festa non limitatamente familiare, ma di bratstvo-sebra, è dimostrato dalla presenza delle spose della famiglia, passate con nozze in sede virilocale in un'altra famiglia, ma senza i mariti, e dei membri coniugati e separati dalla famiglia, ma senza le mogli, poiché i mariti delle prime e le mogli dei secondi appartengono a un altro bratstvo-sebra. ⁶⁰ La candela che si accende in quell'occasione, il pane, il piatto di frumento bollito (koljivo), la preghiera per i morti e qua e là la visita alle tombe sono indizi così palesi che nessun ricercatore ha mai dubitato della natura di questa celebrazione. Il banchetto sociale sotto l'albero dello « zapis » non è che la « slava » di villaggio, come il « kurban » bulgaro con l'uccisione di un animale « in onore dei morti e per chiedere aiuto a Dio ». ⁶¹ Poco importa che il banchetto, l'idromele e la birra fossero preparati per la sagra del villaggio, cioè per la ricorrenza dalla festa del santo al quale era dedicata la chiesa o al quale si era votato il villaggio. Nei pressi di Černigov il « miele fraterno » (brašnyj med) era preparato alla vigilia della « chramoščina ». ⁶² Il « kanún », cioè il miele e la birra sociale, poteva essere preparato, secondo la definizione del Dal' « k prazdniku ili na pamjat' usopšago », per una festa o in memoria di un morto (Dal', *Slovar'*). Si dice « varit' kanún svjatomu », far bollire il « kanún » (la birra) in onore di un santo, ma la birra è detta « pominal'noe privo », « birra funebre ». ⁶³ Anche il santo protettore del villaggio, come il patrono della « slava », è un morto e i Serbi lo sanno così bene che, quando si tratta di festeggiare la « slava » di S. Elia o di S. Arcangelo, non preparano il piatto dei morti, il « koljivo », perché S. Elia e S. Arcangelo non sono morti. ⁶⁴ In Belorussia si augura ai morti « che essi siano coi santi e ci mandino pane e sale ». ⁶⁵ I morti sono coi santi, e i santi coi morti, ma è dai propri morti che si attende aiuto. I banchetti annui o « pominiki » della regione dell'Onega, che potevano raccogliere intorno a una cappella nel bosco fino a trenta villaggi, avvenivano alla vigilia della Troica, cioè di una commemorazione stagionale dei defunti. ⁶⁶ Altrettanto si dica dei « Bože obiadki » o colazioni di Dio, all'aperto, della piccola nobiltà polacca, che duravano anche tre giorni, con la partecipazione di tutti i parenti,

⁵⁷ Trojanović S., *Glavni srpski žrtveni običaji*, SeZb, XVII, 1911, pp. 92-93.

⁵⁸ Murko M., *Tragom srpsko-brvatske narodne epike*, Zagreb, 1951, p. 350.

⁵⁹ Lilek E., *Vermählungsbräuche in Bosn. u. d. Herzeg.*, WMaBH, VII, 1900, p. 332.

⁶⁰ V. Parte Seconda, cap. V.

⁶¹ Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 379.

⁶² Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Cernigovskoj gub.*, « Živst. », XI, 2, 1901, II, p. 37.

⁶³ Makarenko A., *Sibirskij narodnyj kalendar', Vostočnaja Sibir'*, ZGO OE, XXXVI, 1913, p. 32.

⁶⁴ Schneewis E., *Grundriss*, p. 211.

⁶⁵ Sejn P. N., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 659.

⁶⁶ Kulikovskij G. I., *Pochoronnye obrjady Obonežskago kraja*, EO, IV, 1, 1890, p. 60.

di invitati e di poveri.⁶⁷ Le agapi dei Ceremissi avevano luogo in onore « predok i bogov », degli antenati e degli Dei,⁶⁸ quelle dei Votjaki « in onore degli Dei pagani e anche degli antenati ».⁶⁹

Gli Dei e gli spiriti sono talora associati ai morti e pregati insieme a loro, e vi sono agapi celebrate solo per gli Dei. Ma è molto più frequente che la festa autunnale alla fine dei raccolti sia riservata ai morti, come la « milamala » dei Trobriandesi,⁷⁰ il « keruk » dei Digueño⁷¹ o la celebrazione annuale degli Xosa nel Sud-Africa, con uccisione di bovini e distribuzione di birra.⁷² Alla fine della mietitura i Kaceni di Birmania banchettano per tre giorni in onore dei morti e solo al terzo giorno rivolgono preghiere agli Dei.⁷³ È solo ai morti che dedicano il loro banchetto annuale i presinidi Miao. Radunandosi in piazza o incontrandosi si dicono l'un l'altro: « La gente viene nella piazza, anche gli spiriti vengono nella piazza »,⁷⁴ come i Mordvini che, credendo che i morti in quel giorno ritornino al villaggio, dopo le preghiere vanno a passeggiare per le vie « come se loro stessi fossero gli antenati ». ⁷⁵ Nel Vietnam la casa del culto, detta « din », è il luogo in cui si riuniscono gli anziani per onorare con cerimonie religiose lo spirito protettore del villaggio. Tali cerimonie comportano per i coltivatori grandi perdite di denaro e di bestiame che doveva venire sacrificato per la circostanza.⁷⁶ I banchetti per quartiere, ai quali la partecipazione era obbligatoria a Buchara, erano celebrati « per lo più in commemorazione dei morti ».⁷⁷

In certe ricorrenze i Bulgari fanno una buca nella cenere del focolare e vi versano il sangue di un pollo sgozzato in onore dello « stopan », padrone, termine che ancora oggi designa il capo elettivo di una grande-famiglia. Chi viene in tal modo venerato è uno dei capi defunti, distintosi in vita per il suo valore o per motivi apparentemente futili, come la bravura nel canto o nel suono del flauto⁷⁸ o perché ha sposato una « vila », cioè una fata o una rusalka, come raccontano i Miljevići di un loro antenato.⁷⁹ Vi è anche uno « stopan » del villaggio e ogni villaggio ha il proprio che protegge dalle malattie. Si dice che dimori in un albero cavo.⁸⁰ Finché dura la festa dello « stopan », nessun forestiero deve mettere piede nel villaggio.⁸¹ Questa figura di « padre del villaggio » è conosciuta anche ai Mordvini che, come i Bulgari, la mettono in relazione coi culti domestici. Il « padre del villaggio » viene pregato di proteggere l'abitato dal fuoco e dai malvagi, di far crescere le messi e di dare salute.⁸²

⁶⁷ Pleszczyński A., *Wochy i Kozjary*, « Wisła », VII, 1893, pp. 731-732.

⁶⁸ Smirnov I. N., *Ceremissy*, Kazan', 1889, pp. 33, 103.

⁶⁹ Syrnev I., *Christianstvo u Votjakov so vremeni pervykh istoričeskikh izvestii o nich v XIX veka*, SPb, 1899, v. « Živst. », X, 1-2, 1900, p. 281.

⁷⁰ Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, pp. 241-243, 329.

⁷¹ Pettazzoni F., *Miti e Leggende*, III, Torino, 1953, p. 206, nota 3.

⁷² Blohm W., *Das Opfer und dessen Sinn bei den Xosa in Südafrika*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935, pp. 150-153.

⁷³ Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954, pp. 172-175.

⁷⁴ Its R. F., *Miao*, « Vostočno-aziatskij Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LX, 1960, p. 101.

⁷⁵ Harva U., *Mordwinen*, p. 94.

⁷⁶ Muchlinov A. I., *V demokratičeskoj respublike V'etnam*, « Sovetn. », I, 1960, p. 131.

⁷⁷ Sucharev O. A., *Byt žilogo kvartala Buchary v konce XIX-načale XX vekov*, KSIE, XXVIII, 1957, p. 37.

⁷⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, pp. 671-672.

⁷⁹ Drobňaković B., *Smederevsko Podunavlje i Jasenica*, SeZb, XXXIV, 1925, p. 340.

⁸⁰ Kieslinger G. M., *Die irdische Aufenthalt und die Erscheinungsformen der Toten im europäischen Volksglauben*, « Archiv f. Anthropol. », NF, XXIII, 1935, p. 124.

⁸¹ Strausz A., *Die Bulgaren*, p. 200.

⁸² Harva U., *Mordwinen*, pp. 295-296.

Il culto degli Dei può essere oscurato e travolto da uno sviluppo eccessivo di quello dei Mani, ma le « bratčiny » continueranno ad essere celebrate e acquisteranno anzi maggiore solennità poiché il manismo spinge le stirpi a raccogliersi in banchetti comuni.

Rilevanti sono anche le tracce raccolte dallo Harva di partizioni binarie per clan e quartieri presso i Mordvini per la celebrazione di queste feste, più caratteristiche nelle località in cui i quartieri sono due e la festività è celebrata per metà-villaggio.⁸³ Divisioni tradizionali per « moieties » sono state osservate presso i Voguli e gli Ostjaki dal Karjalainen e dal Patkanov.⁸⁴ Nelle commemorazioni funebri dei Votjaki di Vjatka e Kazan' i figli sono considerati appartenenti al clan della madre.⁸⁵

I risultati omogenei della comparazione, sia degli Slavi odierni tra loro che dei Finni orientali, danno un serio fondamento all'ipotesi che le festività annuali celebrate nel X-XII secolo dagli Slavi del Baltico altro non fossero che dei riti di bratstvo-sebra e che, di conseguenza, gli idoli venerati nelle « continae » non fossero di natura diversa da quella dei santi della « slava » serba. Deve trattarsi, cioè, non di Dei, ma di capostipiti, antenati e protettori del clan quali è ancora oggi possibile ravvisare in Serbia sotto la veste di santi cristiani. In sostanza, le divinità slave del Baltico dovrebbero essere nient'altro che dei santi pagani.

Non ci nascondiamo quanto le incrostazioni erudite e il dissenso degli studiosi in argomento abbiano reso il problema infido e spinoso. Ma la via che tentiamo di aprire è abbastanza larga e potrà in avvenire conciliare dissensi e riserve.

Nelle « continae » si conservavano come reliquie selle di cavalieri, stendardi di guerra e armi di ogni genere, come la spada « conspicuae granditatis » di Svantevit ad Arcona (Saxo, XIV), lo scudo di Gerovitus ad Hologasta (Helmold, III, 6), la lancia di Giulio Cesare a Julin (Ebbo, III, 1; Herbord, III, 26), gli elmi, le corazze, le spade « et omnia armorum genera » di Karentia (Knytlingasaga).

Queste armi non erano finte e di parata, ma autentiche e vetuste. Si credeva che fossero state impugate da guerrieri valorosi e che potessero venire usate ancora magicamente dagli spiriti dei loro antichi proprietari che montavano invisibili in sella a destrieri allevati nei recinti dei templi per condurre le schiere dei fedeli alla vittoria. A Julin la lancia cosiddetta di Giulio Cesare « ob memoriam eius infixata servabatur », e Giulio Cesare (non importa chi abbia creato tale leggenda) era considerato il fondatore e l'eponimo della città (« a Julio Cesare condita et nominata », Ebbo, III, 1). La lancia era così arrugginita che non valeva più nemmeno il metallo della fusione (« quam ita rubigo consumpserat ut ipsa ferri materies nullis jam usibus erat profutura », Monachus Priefl., II, 6). E tuttavia quando il vescovo offre cinquanta talenti per comperarla, « pagani vero... vehementer abnuere, lanceam diviniore esse naturae ... in qua praesidium sui, patriae munimentum et insigne victoriae esse constabat » (Monachus Priefl., *ibid.*).

Le armi dunque erano appartenute a degli antenati vittoriosi ed erano pegno di vittoria e forse anche mezzo per mettersi in comunicazione coi loro spiriti, come le armi conservate a

⁸³ Harva U., *Mordwinen*, pp. 90, 204, 296, 353, 385, 386; Postnikov A., *Verovanija i kul't Moravy (Erzi) Sela Sabančeeva, Alatyrskago u., Simbirskoj gub.*, IoAIE KU, XI, 4, 1893, p. 382; Smirnov I., *Mordva*, IoAIE KU, XII, 4, 1895, p. 314.

⁸⁴ Patkanov S., *Starodavnaja žizn' Ostjakov i ich bogatyri po bylinam i skazaniyam*, « Živst. », III, 1891, p. 86 e p. 102.

⁸⁵ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, « Mémoires de la Soc. Finno-ougrienne », XVIII, 1902, p. 40.

tale scopo nelle Indie olandesi.⁸⁶ Dopo il battesimo, il vescovo Ottone si rivolge ai neofiti di Julin dicendo: « Moneo ut nec Julium ipsum nec Julii hastam... ullo modo colatis denuo » (Herbord, III, 26).

In tal modo a Julin si venerava non un Dio, ma lo spirito locale di un guerriero vittorioso, fondatore della città. La circostanza è sicura.

Le cose non stavano in modo sostanzialmente diverso per lo Svantevit di Arcona. È noto che, secondo Helmold e Saxo, Svantevit non era che il S. Vito che era stato assegnato come patrono ai Rugiani da Ludovico il Pio. Ribelli al cristianesimo, i Rugiani conservarono il santo, paganizzandolo in Svantevit.

Le parole con le quali Helmold riferisce questa tradizione sono misurate. Egli non la dà per sicura: « Tenuis autem fama commemorat » (Helmold, II, 12). Secondo l'anonimo degli *Annales corveiensis*, Lotario aveva affidato nell'844 « in perpetuum » l'isola di Rügen ai benedettini di Corvey « ob victoriam per intercessionem sancti Viti, Martyris nostri, impetratam ». ⁸⁷ Non appare sicuro se fin da quella data o quanto più tardi i benedettini abbiano intrapreso l'evangelizzazione dell'isola, e se l'abbiano mai del tutto compiuta.

Secondo la tradizione raccolta da Helmold, i benedettini costruirono nell'isola un oratorio dedicato a S. Vito: « Inde egressi predicatorum gentem Rugianorum sive Ranorum ad fidem convertisse feruntur illicque oratorium fundasse in honore Viti martyris, cuius venerationi provincia consignata est » (Helmold, II, 12); « ... ubi etiam oratorium fundaverunt in honorem domini et salvatoris nostri Jesu Christi et in commemoratione sancti Viti, qui est patronus Corbeiae » (Helmold, I, 6).

Se mai in quegli anni i benedettini posero piede nell'isola, è molto probabile che vi abbiano costruito una cappella poiché l'erezione di una chiesa è uno dei primi atti che si compiono in terra di missione. Probabile è anche che la chiesa fosse dedicata al santo della loro abbazia.

Ritirati o espulsi da una rivolta pagana, i benedettini non vi ritornarono che nell'estate del 1168, dopo l'espugnazione di Arcona per opera del re danese Valdemaro e non la lasciarono che nel 1648 quando da molto tempo Rügen era stata incorporata ecclesiasticamente alla Pomerania.

Nonostante l'incertezza delle date, è sicuro che i benedettini di Corvey furono presenti a Rügen in età slavo-pagana ed è possibile che vi fossero penetrati anteriormente alla conquista danese. Non vi è nulla di inverosimile, dunque, nella tradizione che un Sanctus Vitus abbia preceduto nell'isola lo Svantevit pagano del XII secolo, anche ammettendo che il nome slavo dell'idolo non abbia nulla in comune con quello del santo. Per accogliere l'ipotesi che il pagano Svantevit sia vicino al cristiano S. Vito è sufficiente accogliere la tradizione dell'esistenza di una cappella dedicata al santo in terra rugiana. In sostanza, un S. Vito cristiano era presente a Rügen prima dello Svantevit pagano. È con intenzione che si attese la vigilia della festa di S. Vito per ordinare l'espugnazione di Rügen e che proprio in quel giorno si procedette alla distruzione dell'idolo: « ... maximo ydolo eorum Szventevit destructa in die beati Viti martiris invitos ad baptismum coegit ». ⁸⁸ Helmold e Saxo concordano nell'affermare che

⁸⁶ Meijer B. H., *Das Alarmsystem der javanischen Dorfpolizei*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XIII, 1925, p. 290.

⁸⁷ *Anonymi Monachi Annales Corveiensis*, in: Paullini Chr. Fr., *Theatrum illustrium virorum Corveiae*, Jena, 1686, p. 161; nell'813 invece secondo Wetzer und Welte's, *Kirchenlex.*, Freiburg i. Br. 1901, T. X, p. 1351.

⁸⁸ *Ex Codice Pomeraniae*, Meyer C. H., *Fontes*, p. 46.

Svantevit era un'imitazione di san Vito e Saxo testimonia che i Rugiani stessi ammettevano questa dipendenza. Su che cosa si fonda il Brückner per negarla? Su nulla.

Anche il movente, per nulla religioso, della rivolta slava contro i missionari cristiani, come lo riferisce Saxo, si presenta come attendibile. Secondo Saxo, i Rugiani avrebbero conservato al tempio pagano di Svantevit il tributo di capitazione istituito a suo tempo dai monaci a profitto della chiesa di S. Vito: « Nummus ab unoquoque vel mare vel femina annuatim... ». Ribelli alla decima ecclesiastica, « Rugiani, quondam a Karolo Cesare expugnati, sanctum Vitum corvegiensem, religiosa nece insignem, tributis colere iussi, defuncto victore, libertatem reposcere cupientes, servitutem superstitione mutarunt, insistenti domi simulacro, quod sancti Viti uocabulo censuerunt; ad cuius cultum, contemptis Coruegiensibus, pensionis summam transferre ceperunt, affirmantes, domestico Vito contentos externo obsequi non oportere » (Saxo, XIV). Il primo atto della rivolta slava contro il clero tedesco sarebbe dunque consistito nell'opposizione al trasferimento della decima di S. Vito al cenobio di Corvey, e non era che una mezza rivolta perché essi si giustificavano dicendo di continuare a pagarla, ma al S. Vito « domestico » anziché a un S. Vito « esterno ».

Che i tributi abbiano rappresentato una parte importante (forse la più importante) nel risentimento degli Slavi, è dimostrato da un colloquio tra il vescovo Geroldo e il principe Pribislaò. Il principe si lagnava col vescovo che agli Slavi venissero imposti tributi ingiusti e schiaccianti per cui essi erano costretti a fuggire e ad abbandonare le case o a darsi al banditismo per pagarli. Geroldo gli spiegò allora che, essendo gli Slavi pagani, i Sassoni non si facevano scrupolo di sfrutarli. Pribislaò replicò: « Si domno duci et tibi placet ut nobis cum comite eadem sit cultura ratio, dentur nobis iura Saxonum in prediis et redditibus, et libenter erimus cristiani, edificabimus ecclesias et dabimus decimas nostras » (Helmold, MGHSS, I, 83, p. 76). C'era dunque tra i tedeschi chi traeva vantaggio dal paganesimo degli Slavi e non aveva interesse a convertirli e chi tra gli Slavi anelava al battesimo per ottenere un alleggerimento dei tributi. Fino all'episcopato di Erico, gli Slavi « manserunt in fide et pace etiam sub tributo », ma quando i monaci affidarono a secolari l'appalto dell'imposta, « ob tributa nimis severe exacta sanctum Christianissimi nomen fere extinctum, certe exosum et maledictum erat ». ⁸⁹ « Fere extinctum », non del tutto.

Dall'epoca del loro primo contatto col cristianesimo fino a quell'estate del 1168 quando, alla vigilia della festa di S. Vito, il re Valdemaro espresse la sua fiducia di riuscire nell'espugnazione di Arcona perché il Vito cristiano non avrebbe mancato di vincere il Vito pagano, erano passati molti anni durante i quali generazioni di Slavi, cristiani prima e tornati pagani poi, avevano annualmente celebrato la loro antica « bratčina » pagana davanti a quell'oratorio di S. Vito. Possiamo ritenere per certo che l'abbiano fatto perché lo facevano in quegli stessi anni davanti alle « continae » pagane di Stettino e continuano a farlo ai nostri giorni, dopo ottocento anni, i contadini serbi, bulgari e russi in onore dei loro santi patroni. Compiuta la rivolta, i Rugiani avrebbero dovuto ricusare il santo cristiano e sostituirlo con una qualche divinità o spirito pagano. Ma perché avrebbero dovuto farlo? La loro religione non era una religione statale in concorrenza con un'altra religione, ma un insieme di credenze labili e adattabili a teologie diverse. Non era contro il santo che essi si erano ribellati. S. Vito non era per loro più cristiano di quanto lo siano ai nostri giorni il S. Elia o il S. Arcangelo della

⁸⁹ Paullini Chr. Fr., *op. cit.*, p. 371.

«*slava*» dei Serbi, anzi, lo era certo molto meno. Il santo della «*slava*» non appartiene a nessuna confessione religiosa. In Serbia lo venerano anche gli Slavi musulmani e abbiamo veduto i Čuvassi continuare a venerare il loro «*jerech*» pagano sotto il nome di un santo cristiano o musulmano. Non è il nome che conta. Si può anche ignorarlo del tutto, come nel caso dello «*sbor*» bulgaro. La conservazione del S. Vito cristiano da parte dei Rugiani non è per nulla in disaccordo con la loro condizione di cristiani «*relapsi*» e si dimostra in armonia coi culti della «*bratčina*» e della «*slava*» come è celebrata ai nostri giorni. Ma quando si constatò che il nome di Svantevit poteva essere interamente inteso e spiegato come slavo, senza ricorrere a un Sanctus Vitus, si commise l'errore di gettare il discredito su tutta la tradizione che meritava invece di essere illuminata e non respinta.

Abbia o meno S. Vito preceduto Svantevit, è sicuro che il prefisso del nome dell'idolo slavo (pol. «*święty*») significa santo poiché la voce ha il preciso significato di santo in lituano («*šveñtas*») e in avestico («*spenta*», «*spanah*», v. Brückner A., *Stow. etym.* e Vasmer, ReW). Il suffisso compare in altri nomi di persona (si noti, di persona), ma nessuna divinità o spirito del paganesimo slavo, al di fuori di Svantevit, porta il titolo di santo. Resta dunque possibile che, tornando al paganesimo, gli Slavi abbiano creato un loro Svantevit orecchiando il nome di Sanctus Vitus o che perfino chiamassero con questo nome il santo cristiano. Ciò che conta è quello che essi vedevano in lui e che non mutò per mutare di tempi e di confessioni.

Salvo il nome, S. Antonio abate ha attraversato in Lettonia una vicenda analoga a quella di S. Vito ad Arcona. Come protettore degli animali domestici, e soprattutto dei maiali, S. Antonio eremita aveva goduto di grande popolarità in Lettonia. La Riforma non riuscì ad estirparne il culto, ma il santo finì per perdere ogni impronta cristiana e divenne un irriconoscibile Tenis o Taniss nel quale i gesuiti di Dünaburg nel 1725 non vedevano che uno dei «*caetera monstra deorum*» dell'antico paganesimo.⁹⁰ Se del Tenis i Lettoni avessero fatto delle statue o degli idoli, come i Setukesi del Peko, i gesuiti non avrebbero esitato a ordinarne la distruzione, come fecero i Danesi dello Svantevit di Arcona. Eppure Svantevit era forse S. Vito, come Tenis era S. Antonio.

I prelati tedeschi si rivolgevano agli Slavi per mezzo di interpreti. La conoscenza di una delle due lingue da parte di questi interpreti era, a quanto pare, mediocre. Tra gli interlocutori indiretti nascevano frequenti «*qui pro quo*» che si possono correggere solo per via di congetture. Eccone un esempio: secondo Saxo e la Knytlingasaga gli Dei di Karentia punivano uomini e donne che osassero congiungersi nel recinto dei templi impedendo loro di separarsi e costringendoli a mostrarsi pubblicamente in un nesso ridicolo «*more canum*»: «*Siquidem mares in ea urbe cum feminis in concubitu aditis canum exemplo coherere solebant, nec ab ipsis morando divellere poterant*» (Saxo); «*Sed haec idola tanta miracula fecerant, ut illico, si quis concubitu ageret intra oppidum, cohaerent ut canes, nec prius disgiungerentur, quam extra oppidum delati erant*» (Knytlingasaga).

Il Brückner prende i due cronisti alla lettera per deriderne la «*straordinaria credulità*» e il gusto di «*pettegolezzi da commessi viaggiatori*» col quale viene riferito questo «*osceno episodio*». ⁹¹ Ma la «*bruttura del miracolo*» che accresceva il prestigio degli Dei di Karentia

⁹⁰ Johanson A., *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964, pp. 187-190.

⁹¹ Brückner A., *Mitol. slava*, p. 200, nota 1.

(« ea miraculi feditate solemnibus ignobilibus cultus accessit », Saxo) non era che una delle tante pantomime o « ludi scenici » come venivano rappresentati anche a Stettino. Come gli Slavi, anche i Mordvini e i Voguli eseguivano nella prima luna dopo il raccolto danze e giochi osceni che Harva e Karjalainen ricusano di descrivere.⁹² Nella Kamčatka le donne si rifiutarono di rappresentare davanti a Ditmar la scena delle cosiddette « nozze dell'orso ». Di solito le parti femminili erano sostenute da uomini travestiti da donna.⁹³ Ancora ai nostri giorni in Estonia le donne setukesi, dopo la mietitura, rappresentano la scena delle nozze del cane o di « come i cani sono tra loro »: due donne si legano insieme con una cintura dorso a dorso e fingono di non potersi separare (fig. 141).⁹⁴

La « bratčina » annuale e la distribuzione delle carni era un'occasione per il censimento



141

Fig. 141. Le « nozze del cane » delle donne setukesi (da Loorits).

dei membri del clan. I Votjaki si preoccupavano se vedevano che una tribù non aveva accresciuto il numero dei suoi componenti.⁹⁵ Gli atti simulati davanti alla « continae » invitavano gli astanti a promuovere l'incremento demografico del gruppo. La rappresentazione aveva luogo al cospetto compiaciuto degli antenati.⁹⁶

L'equivoco degli interpreti può prodursi in argomento più grave come quando, per esempio, sarà lo stesso Enrico XII di Sassonia, detto il Leone, a rivolgere un discorso agli Obotriti.

⁹² Harva U., *Mordwinen*, pp. 212, 305, 327-328; Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, 63, 1927, pp. 138, 161 e p. 214.

⁹³ Ditmar Kv., *Reise und Aufenthalt in Kamtschatka in dem Jahre, 1851-1855*, I, Bd. VII, S. Petersburg, 1890, v. Smirnov I. N., *IoAIE KU*, XI, 2, 1893, p. 211.

⁹⁴ Harva U., *Mordwinen*, p. 303; Loorits O., *Grundzüge*, II, 1, pp. 96-98.

⁹⁵ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 47.

⁹⁶ Danze e giochi di genere sessuale vengono eseguiti anche dai Korjaki, in Indonesia e presso i pellirosse Nutka, per lo più con effetto umoristico, come nel Baltico (Märchen-Helfen O., *Analecta et additamenta*, « Anthropos », XXX, 1935, pp. 554-557). Ancora ai nostri giorni nel Montenegro, al centro di una catena di danzatori, due solisti simulano gli amori di un gallo con le galline.

L'incredibile episodio è riferito da Helmold: «Tunc adhortante episcopo (Geroldo), dux habuit verbum ad Sclavos de christianitate. Ad quem Niclotus regulus Obotritorum ait: — Sit deus, qui in celis est, deus tuus, esto tu deus noster, et sufficis nobis » (Helmold, II, 83).

La risposta di Niclotus è riportata da Helmold, cioè dall'unico cronista dell'epoca che era al corrente della scarsa fiducia che gli Slavi nutrivano nella protezione di un Dio celeste, troppo lontano per interessarsi della sorte degli uomini. La prima parte della risposta del principe polacco (Sit deus, qui in celis est, deus tuus) è dunque abbastanza chiara. La seconda parte invece, « esto tu deus noster », è molto oscura. Un invito rivolto al capo militare di una nazione nemica, con la quale gli Obotriti erano in guerra, a lasciarsi adorare come loro Dio, ha l'aria di una derisione. Ma forse quel modo imperativo era un indicativo presente e Niclotus può aver detto a Enrico il Leone: poiché tu ti chiami Leone, « tu es deus noster », perché noi adoriamo già nel nostro Svantevit il leone, « et sufficit nobis », risposta che sarebbe conforme a quella dei Rugiani riferita da Saxo: « affirmantes domestico Vito contentos, externo obsequi non oportere ». In altre parole, Niclotus avrebbe replicato ad Enrico che gli Obotriti non avevano bisogno di essere convertiti poiché erano già cristiani a loro modo e veneravano i medesimi santi.

Il soprannome di Leone, dato a Enrico di Sassonia, era così noto che il monumento eretto in sua memoria a Braunschweig rappresenta un semplice leone (fig. 142). L'attributo del leone di S. Vito è invece recente nell'iconografia (seconda metà del XV secolo). In Ger-



Fig. 142. Monumento a Enrico il Leone, a Braunschweig, 1166 (da Baum).

mania e in Boemia si conoscono sei di queste rappresentazioni leonine (fig. 143), di cui una nella stessa abbazia di Corvey del 1740.⁹⁷ È probabile che la leggenda del leone del Circo, che miracolosamente si astenne dal divorare S. Vito, risalga ad un'epoca più antica delle figurazioni che ci sono pervenute.

Abbiamo fatto su Svantevit delle congetture, ma le « continae » e le « bratčiny » sono dei fatti. Se si vorrà rileggere l'Omiliario di Opatoviz (del X o XI secolo, attribuito a Ermano, vescovo di Praga) al lume di queste considerazioni, il suo testo apparirà ben altrimenti



Fig. 143. San Vito di Ulmisch, circa 1515 (da Baum).

143

concreto e preciso di quello che sia apparso finora: « Alia vero quaecumque pro deo homines colunt, fallente et seducente diabolo ad suam quique perniciem faciunt, quia non perpendunt nec recogitant, quod ipsi dii, quos colunt, nihil eis boni nihilque utilitatis adhibere valent... ». Gli Dei adorati dagli Slavi erano dunque degli uomini. Il vescovo ritorna sull'argomento alla pagina successiva e ammonisce: « Non sit fides nostra in eo, ut aliquam creaturam pro deo colamus aut credamus ». E soggiunge: « Et ideo non angelos, non homines, nullam utique creaturam colere vel pro deo credere debemus ». Che cosa aveva da obiettare il vescovo di Praga contro un culto degli angeli, ammesso dalla stessa chiesa, se questi angeli

⁹⁷ Braun J., *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stuttgart, 1943, pp. 732-733; Baum J., *Die Malerei und die Plastik des Mittelalters, Handbuch der Kunstwissenschaft*, II, Wildpark-Potsdam, 1930; stesso, *Kataloge der kgl. Altertümersammlung in Stuttgart*, III, Stuttgart-Berlin, 1917.

(come S. Arcangelo in Serbia) non fossero stati assunti come capostipiti del clan e adorati come tali? Egli mette in guardia i fedeli anche contro il culto delle statue: « Et ideo non sit nobis humanorum operum cultus; meliores etenim sunt artifices, qui talia faciunt, quamvis nec eos pro deo colere debemus ». E conclude tornando per la terza volta sul culto degli antenati: « Quam ob rem caveamus, ut non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum; quia si pie vixerunt, non tamen tales quaerunt honores, sed illum a nobis coli volunt, quem ipsi colebant, et cujus gratia operati sunt... ». Nemmeno, quindi, quando questi morti erano degli angeli e dei santi andavano adorati come Dei, ma solo venerati come esempi di virtù. Helmold muoveva lo stesso appunto ai Rugiani: « Nam sanctum Vitum, quem nos martirem ac servum Christi confitemur, ipsi pro Deo venerantur, creaturam anteponeutes creatori » (1, 2). Il vescovo Ermanno non mancava di colpire di penitenza e di minacciare le pene eterne a chi partecipava ai banchetti della bratčina: « Nullus idola adoret, vel quae idolis immolantur, gula suadente bibat aut manducet. Qui hoc malum fecerit, nisi digna poenitentia subvenerit, peribit in aeternum ». ⁹⁸

A parte due allusioni ai demoni degli alberi e delle fonti e a molte superstizioni note dovunque (fatturazioni e amuleti) tutto l'Omiliario di Opatoviz è diretto contro il culto dei morti. Questa era la manifestazione solenne del paganesimo degli Slavi. Nell'Omiliario non si incontra un solo nome di divinità pagana. A che scopo? Questi nomi erano innumerevoli, anche cristiani. Ma pagani o cristiani, il culto prestato a questi «idoli» dei Mani era da condannarsi.

Gli Slavi non sono particolarmente dotati per le arti figurative, ma la tendenza a foggiate figurazioni rudimentali degli antenati è insopprimibile: Slavi e Finni collocano l'ultimo covone della mietitura nell'angolo sacro, sotto le icone, lo rivestono di indumenti maschili o femminili e lo chiamano « ded », « diduch », cioè zio, nonno, antenato. Mordvini, Grandi-russi, Ucraini e Belorussi si raccolgono per la « bratčina » al lume di una candela, talora molto grande, che ogni anno cambia sede, passando di casa in casa. Nel governatorato di Kaluga questa candela prende aspetti antropomorfi e viene rivestita di camicia. I Mordvini le rivolgono preghiere chiamandola « donatore di alimenti » e chiedendole salute e benessere. ⁹⁹ Covone e candela vengono personificati e trasformati in statue dei Mani. In età pagana questa tendenza doveva essere vivacissima. Nei governatorati di Penza e di Simbirsk, qua e là anche in Ucraina, l'ultimo covone, rivestito di « sarafan » o di « kokošnik », era detto « imjaninnik ». ¹⁰⁰ Nello *Slovar'* del Dal' « imjaninnik » è il « den' angela », « il giorno dell'angelo », cioè del santo onomastico (il santo diviene un angelo, come nell'Omiliario di Opatoviz) e nello stesso tempo il « piršestvo v den' etot », « il banchetto di quel giorno ». È il « krsno ime » della slava serba.

Per significare la potenza di questi spiriti, li si rappresenta mostruosamente forniti di teste o membra in soprannumero. A Karentia (Korzenica) un idolo detto Rugiano (Rugievithus, Rujevit) aveva una testa con sette visi, sette spade alla cintura e un'ottava in pugno: « in eius capite septem humane similitudinis facies consedere, que omnes unius uerticis superficie claudebantur. Totidem quoque ueros gladios cum uaginis uni cingulo appensos eius lateri

⁹⁸ *Homiliarium de Opatoviz*, Meyer C. H., *Fontes*, pp. 22-23.

⁹⁹ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, pp. 360-361.

¹⁰⁰ Sumcov N. F., *Chleb v obrjadach i pesnjach*, Char'kov, 1885, p. 86; Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, V, 1848, p. 131.

artifex conciliauerat. Octauum in dextra dstrictum tenebat » (Saxo, XIV). Sette sono i visi e sette le spade, « vere spade », rileva il cronista. Ma l'ottava spada stretta in pugno toglie a questa simmetria ogni significato simbolico. Rujevit non era che un guerriero valoroso come sette guerrieri, armato di una spada potente come sette spade e che feriva in sette direzioni.¹⁰¹ « Hoc numen, perinde ac Martis viribus preditum, bellis preesse crediderant » (Saxo, *ibid.*).

Altrettanto abnorme, ma del tutto diverso era l'aspetto di Porenutius, un altro idolo di Karentia: « Hec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat... »



Fig. 144. Idolo di Rjazan' (da Mongajt).

144

(Saxo, *ibid.*). La quinta testa, scolpita nel petto, non può essere una ripetizione aritmetica per significare la forza, ma rappresentare, probabilmente, una divinità diversa da quella figurata nei quattro visi soprastanti. Non c'è più motivo di dubitare della fedeltà della descrizione di Saxo da quando A. V. Selivanov rinvenne nello strato più profondo della chiesa del Salvatore (Spaskij chram) a Rjazan' un busto femminile in bronzo cavo, con quattro visi, di cui tre conservati, e un quinto figurato nel petto (fig. 144).

Poiché tra i resti delle offerte (ossa di animali, denti di maiale e scaglie di pesce) è stata trovata una piccola croce, si inclina a pensare trattarsi di un idolo antico-russo.¹⁰²

A quanto pare, gli idoli slavi del Baltico erano infissi nel terreno come pali. Sono gli « xóana » dei Greci ai quali allude il Pisani. La stele o l'erma segna il passaggio dal palo alla statua.¹⁰³ In un medesimo palo potevano essere scolpite più divinità. Nell'atto di com-

¹⁰¹ Allo stesso modo la ragazza grande-russa che interroga lo spirito del bagno per conoscere il nome del suo futuro marito, lo interpella col nome lusinghiero di « devjatiugol'niček », quello dei nove angoli, cioè potente come nove spiriti angolari (Zelenin D., *Russ. Volksk.*, p. 378).

¹⁰² Mongajt A. L., *Staraja Rjazan'*, « Mater. i issledov. po archeologii SSSR », 49, Moskva, 1955, pp. 191-193.

¹⁰³ Meringer R., *Zum verebrten Pflock*, « Wörter und Sachen », 1, 1909, p. 200.

piere un sacrificio uno sciamano jakuto traccia in un tronco d'albero, col coltello insanguinato, tre visi sovrapposti.¹⁰⁴ Alle sorgenti del Salym gli Ostjaki erigono un palo in onore di uno sipirito locale e legano alla sommità un fazzoletto e un po' più sotto due cuffie per la di lei moglie. Un piuolo dei medesimi Ostjaki era intagliato con tre teste, la prima del Dio celeste, la seconda di suo figlio, la terza di sua moglie.¹⁰⁵ Esempi del genere ricorrono anche presso gli Altaici.¹⁰⁶ Nell'Indo-melanesia, in Oceania e fino nell'America settentrionale si conoscono vere e proprie « Ahnenreihen », file di antenati scolpiti sovrapposti gli uni sugli altri.¹⁰⁷ Delle quattro figure della notissima stele di Husjatin, reputata slava, una è fornita di attributi femminili. Altrettanto si dica dell'idolo presunto slavo di Ivankovca, presso Kamenec Podol'skii: dei tre visi conservati, uno è femminile e un altro è barbuto.¹⁰⁸

Il nome di Porenutius dell'idolo di Carentia potrebbe essere un « piorunec », piccolo fulmine¹⁰⁹ e quindi rappresentare un nome slavo-comune del Perun antico-russo, se il prefisso « por » non comparisse anche nel nome di Porevithus, con significati che potrebbero essere di opposizione e di contesa (russo « spor », pol. « odporny »). Il nome dell'idolo di Redgost, Zuarasici (Thietmar, VI, 16 e Epistola di S. Brunone) è identico allo Svarožyč delle antiche fonti russe (Slovo Cristoljubca, Slovo Sv. Grigor'ja), titolo che si dava al fuoco dell'essiccatoio. Ma se il nome derivasse da un radicale « svar- », lite, si tratterebbe di un epiteto di litigioso analogo a quello di « por » in Porevithus e Porenutius o di « jar », il vigoroso, in Jarovit (Gerovitus), che poteva essere rivolto a spiriti e esseri diversi, e anche al fuoco per il linguaggiare e ruggire della fiamma. L'esperienza ha dimostrato che il mezzo delle etimologie è molto malsicuro quando si tratta di definire non nomi di grandi Dei o di spiriti della natura, ma appellativi locali (Rugievithus) o onorifici (Gerovitus, Porevithus, ecc.) di spiriti dei Mani.

Sono gli Ugri e i Finni che presentano sempre le più strette analogie con gli Slavi. Secondo il Pallas, gli Ostjaki « fanno di legno le immagini di quelli tra loro che si sono resi celebri, e si mettono durante i pasti commemorativi davanti a queste figure offrendo ad esse una parte delle vivande ». ¹¹⁰

I Votjaki di Sosnovo (Sarapul) « divinizzano gli antenati e sacrificano loro cavalli e mucche ». ¹¹¹ Il nome di « siai » e di « sjaadai » dato agli idoli dagli Ostjaki e dai Samoiedi significa « antenati ». ¹¹²

Lo stesso significato ha il nome collettivo di « körmös » dato agli idoli dagli Altaici. ¹¹³

Talora qualcuno di questi spiriti è invocato verbalmente come policefalo. Così lo spirito ostjako del palo di Tsingala era pregato come « uomo che difende da tre lati », sebbene il

¹⁰⁴ Gmelin M., *Voyage en Sibérie*, I, Paris, 1767, p. 405.

¹⁰⁵ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, II, 44, 1921, pp. 48, 62-63, 183, 278-279.

¹⁰⁶ Ränk D., *Hinterecke*, p. 154.

¹⁰⁷ Schurtz H., *Das Augenornament u. verwandte Probleme*, « Abh. d. phil.-hist. Classe d. k. sächs. Gesell. f. Wiss. », XV, 2, 1895, pp. 51, 67; Battaglia R., *La civiltà dell'Oceania*, in: *Razze e popoli della terra*, a cura di R. Biasutti, II, Torino, 1940, pp. 175, 179, 189.

¹⁰⁸ Lovženok V. I., *Drevneslavjanskije jazyčeskie idoly iz s. Ivankovcy v Podnestrov'e*, KSMK, XLVIII, 1952, pp. 138-140.

¹⁰⁹ Brückner A., *Mitol. slava*, p. 200, nota; Pisani V., *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁰ Pallas V. S., *Viaggi*, T. IV, p. 56.

¹¹¹ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 61.

¹¹² Donner K., *La Sibérie*, 4^a, Paris, 1946, pp. 92-93; Loozits O., *Grundzüge*, II, 2, pp. 36, 314. « Sjaadai », da « sja », viso (gen. « sjad »), idoli forniti di viso (Castrén M. N., *Kleine Schriften*, SPb, 1862, p. 145).

¹¹³ Ränk D., *Hinterecke*, pp. 134, 151-152.

palo che lo simboleggiava fosse quadrangolare e privo di aspetti antropomorfi.¹¹⁴ Si credeva che la regione del Tym fosse custodita da un Dio « dai sette visi », con sette visi intagliati nel legno.¹¹⁵ Gli idoli degli Ostjaki sono comunemente policefali, per lo più bicefali, sia con più teste su un medesimo tronco che con più visi sovrapposti (fig. 145-146).



145

Fig. 145. Idoli policefali ostjaki della Demjanka (da Karjalainen).

Fig. 146. Idolo pluricefalo di Obdorsk (da Karjalainen).



146

Come per gli idoli del Baltico, non si tratta di statue di eroi. Le persone raffigurate non sono individualità storiche di cui si conosca, si immagini o si inventi la biografia e la discendenza, come per gli eroi dell'antica Grecia, ma spiriti senza nome e disincarnati. Nella Grecia micenea gli eroi erano uomini che avevano avuto un'esistenza reale ed erano venerati per le loro gesta. Non erano degli antenati-capostipiti. Un culto (locale e civico, non tribale) era rivolto alle loro tombe. Gli Slavi mancano di qualsiasi indizio di culto tombale. Sarebbe

¹¹⁴ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, III, 63, 1927, p. 45.

¹¹⁵ Donner K., *La Sibérie*, p. 222.

impossibile perfino immaginare in Grecia figurazioni policefale di Adrasto o di Eteocle. È il bratstvo-sebra, invece, che presso gli Slavi (come presso gli Ugro-finni) sente il bisogno di attribuirsi un capostipite, reale o immaginario, e di esaltarlo in forme sopraumane, senza curarsi di attribuirgli una realtà storica, nemmeno a titolo di finzione (epica), anzi mutandolo senza difficoltà, come da noi certe parrocchie mutano di patrono. Di reale in queste figure non vi è che il simbolo manistico che può assumere perciò aspetti anche mostruosi. In Finlandia vi sono defunti che compaiono con più teste; ¹¹⁶ in Birmania i « phi », spiriti dei morti, hanno la testa grossa e cinque o sei occhi, ¹¹⁷ nel sud-est asiatico e in Africa possono comparire in aspetto di animali, di serpi, di topi, di elefanti, di tigri, ecc. Separato dalla sua veste umana, lo spirito del defunto può manifestarsi anche negli elementi della natura, come il vento o il fuoco.

Nonostante le loro figurazioni policefale, gli spiriti « locali » degli Ugri (« Gaugeister, örtliche Geister », come il Karjalainen chiama gli spiriti di clan) « sono nel loro insieme da considerarsi sicuramente come dei defunti, come avi riconosciuti per tali da coloro che ne hanno approntato le immagini ». Si tratta, in fondo, di « Sippengeister », di spiriti parentali. ¹¹⁸ Naturalmente, aggiunge il Karjalainen, non in senso assoluto, poiché la fantasia popolare può avere introdotto in questa serie manistica anche altri spiriti, ausiliari o coadiutori, soprattutto a causa di influenze straniere. ¹¹⁹ Non è escluso che spiriti del genere fossero rappresentati anche presso gli Slavi (l'assunzione di angeli e profeti come protettori del « bratstvo » nella « slava » serba ne è un esempio), ma il supporto che regge questi culti resterà sempre manistico.

Il Karjalainen chiama spiritica la religione degli Ugri. È difficile dare qualifica diversa a un insieme di credenze e di culti in cui non compaiono vere divinità o in cui gli Dei hanno solo una parte secondaria. Il manismo degli Ugro-finni e degli Slavi è costitutivo di agricoltori soprattutto in Africa, in Indonesia, in Oceania e nell'Amazzonia. ¹²⁰ Talora esiste anche una vera divinità, ma inattiva e senza culto, come presso i Vagiagga del Kilimangiaro e i Kikuyu dell'Uganda, ¹²¹ tal'altra invece non esistono che gli spiriti dei defunti, senza traccia alcuna di divinità, come presso i Malgasci e certi Papua della Nuova Guinea. ¹²²

Non sempre questi spiriti si lasciano riconoscere come spiriti manistici o distinguere nettamente dagli spiriti della natura. « Feticismo? manismo? semplice animismo? », si domanda imbarazzato padre Tragella, e l'africanista Mons. Le Roy rileva che « entre ces mânes sortis du corps de nos pères... et les esprits du temps passé, ou ceux dont l'origine reste inexplicquée... la transition est insensible ». ¹²³ Allo stesso modo sono suscettibili di assumere natura manistica presso gli Slavi gli spiriti dendrici, il covone della mietitura o le ninfe dei boschi e dei ruscelli.

¹¹⁶ Vilkuina A., *Das Verhalten der Finnen in « heiligen » (pyhä) Situationen*, FFC, 164, 1956, p. 86.

¹¹⁷ Tragella P. G. B., *Frontiere dell'Asia illuminate, La missione di Kengtung, 1912-1937*, Milano, s.d., p. 139.

¹¹⁸ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, II, 41, 1921, pp. 214, 280.

¹¹⁹ Stesso, *op. cit.*, pp. 216-217.

¹²⁰ Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, p. 386.

¹²¹ Gutmann D., *L'idea di Dio presso i Giagga del Kilimangiaro*, « Anthropos », V, 1910, p. 264; Cayzac P. P., *L'idée de Dieu des Kikuyu*, « Anthropos », *ibid.*, p. 310.

¹²² Dubois H. M., *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 762; Vormann P. P., *Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschlechte der Monumbo-Papua, Deutsche-Neuguinea*, « Anthropos », V, 1910, p. 409.

¹²³ Tragella P. G. B., *Frontiere dell'Asia illuminate, La missione di Kengtung*, Milano, s.d., pp. 68-99; Le Roy A., *La religion des primitifs*, Paris, 1909; v. Schmidt W., « Anthropos », IV, 1909, p. 827.

Negli edifici di culto degli Slavi vi sono strutture che, poco importanti in se stesse, denotano e ribadiscono una affinità religiosa degli Slavi con gli Ugro-finni e confermano così la particolare natura delle loro credenze.

Thietmar descrive la città di Riedegost, presso Rethra, con le seguenti parole: « Est urbs quaedam in pago Riedererun Riedegost nomine, tricornis ac tres in se continens portas, quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introentibus patent, tertia, quae orientem respicit et minima est, transitum ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat » (Thietmar, VI, 22). Strutture del genere o simili esistevano, forse, anche a Rethra alla quale si accedeva per una lunga passerella: « pons ligneum transitum prebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur » (Adamo da Brema, II, 21), o nei boschi sacri degli Obotriti: « Ingressus atrii inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus » (Helmold, I, 84).

Georgi, il Pallas e Fuchs ci danno dei « keremet » ceremissi e čuvassi descrizioni molto simili a quelle tramandateci dai memorialisti tedeschi: « Il keremet è uno spazio quadrato, cinto da una palizzata alta cinque piedi, lasciandovi tre ingressi o piccole porte, una nel mezzo della facciata che è all'oriente, una a tramontana e l'altra all'occidente. Bisogna che la porta a tramontana sia sulla fontana o sul ruscello, perché l'acqua è necessaria al sacrificio: da qualunque parte essa venga, non può entrare che per questa porta. Le vittime e le offerte non debbono avere ingresso che dalla porta d'oriente; e la porta d'occidente serve all'entrare e uscire del popolo ». ¹²⁴ Nelle descrizioni del Georgi e del Fuchs la porta ad occidente serve all'ingresso e all'uscita, quella a sud ai portatori d'acqua e quella ad oriente al bestiame di sacrificio. ¹²⁵

Nelle quattro descrizioni due sono i particolari identici e significativi: le porte sono tre e quella ad oriente è riservata in modo esclusivo alle vittime del sacrificio. Poiché le vittime potevano essere sia presso gli Slavi che presso gli Ugro-finni anche umane, qualche cosa nel suo aspetto la rendeva « horribile visu ». ¹²⁶ Queste tre porte ricorrono spesso nei canti popolari degli Slavi e dei Balti, e sono per lo più astrali, della luna, del sole, ecc. ¹²⁷ La « porta minima » di Thietmar ha una lunga storia e il Ränk le ha dedicato un intero capitolo della sua ricerca sull'angolo sacro. ¹²⁸ È nota a un grande numero di popoli dell'Eurasia: agli Estoni, ai Finni del Volga, agli Ugri, ai Samoiedi, ai Lapponi, ai Tungusi, ai Mongoli, ai Giljaki e agli Ainu. Si tratta dell'istituto di una antica cultura di cacciatori che intende separare la caccia

¹²⁴ Pallas V. S., *Viaggi*, p. 67.

¹²⁵ Georgi, *Opisanie vseh obyčajščich v Rossijskom gosudarstve narodov*, 1799, p. 32, in: Krjukova T. A., *Voždenie rusalki v sele Verejka, Voronežskoj oblasti*, « Sovetn. », 1947, I, p. 181, nota 16; Castrén M. A., *Vorlesungen über die finnische Mythologie*, SPb, 1853, p. 215; Holmberg U., *Die Relig. der Tscheremissen*, p. 102. Sulle strutture del keremet ceremisso, oltre al Mansikka, v. Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 250.

¹²⁶ Pare che Helmold descriva un keremet dei Finni, sebbene con solo due porte quando racconta « ... vidimus sacras quercus quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas » (Helmold, I, 84). V. figg. 124 e 125.

¹²⁷ Majkov L. N., *Velikorusskija zaklinanija*, ZGO OE, II, 1869, pp. 429, 432; Mansikka V. J., *Ueber russische Zauberformeln*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B 1, 1909, p. 63; Federowski M., *Lud białoruski*, T. V, *Pieśni*, Warszawa, 1958, pp. 382, 406, 481, 689; Ščukin N. S., *Narodnyja uveselenija v Irkutskoj gub.*, ZGO OE, II, 1869, p. 385; Manhardt W., *Die lettischen Sonnenmythen*, ZfE, VII, 1875, p. 19; Andrić N., *Ženske pjesme*, II, Zagreb, 1914, p. 125; Pavićević M. M., *Narodne igre u Crnoj Gori*, ZbNž, XXIX, 2, 1933, p. 193; Čosić Jo., *Narodne pjesme*, ZbNž, XXIX, 1933, p. 181. Per le tre porte dell'antico Cremlino di Mosca v. Skvorcov N. A., *Archeologija i topografija Moskvy*, Moskva, 1913, p. 34.

¹²⁸ Ränk D., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, cap. 13.

da intromissioni femminili: « la porta del sangue » è vietata alle donne alle quali è riservata invece la cosiddetta « porta del latte ». ¹²⁹ Le vittime del sacrificio o del banchetto sacro devono essere preservate da contaminazioni che le renderebbero sgradite agli Dei. ¹³⁰

Al centro dei recinti sacri degli Slavi e degli Ugro-finni si trova un edificio di culto o capanna di sacrificio (Opferhütte) al quale gli Slavi del Baltico davano il nome di « continua », da « kōt », « kut », angolo, d'onde l'antico bulgaro « košta » e il serbo-croato « kuća », casa, come il polacco e l'ucraino « kuća », « kučka », « kutina », stabulo. In ucraino « pokut' » è un « Hausgott », « Penat » (Berneker E., *Slav. etym. Wtb.*).

L'appellativo di « angolare » dato agli edifici ricorre anche presso gli Ugrì: gli Ostjaki preparano il banchetto dell'orso « nella casa fornita di fuoco, nella casa angolare, con quattro angoli ». ¹³¹ Alla nascita di un figlio, il padre cerca ispirazione per trovargli un nome guardando attorno « verso l'angolo sacro della santa camera angolosa, verso l'angolo della camera angolare ». ¹³²

Casa o stanza angolare può significare solo spaziosa, ma è difficile separare questo appellativo dal nome stesso di « continua-košta » e dal culto dell'angolo sacro praticato da tutti i popoli dell'Eurasia che conoscono egualmente sia la « porta minima » di Thietmar che l'angolo delle donne, separato da quello degli uomini.

Non solo nella lontananza del Dio celeste e nei miti della pesca della terra, ma anche nella venerazione dei Mani, nella figurazione policefala degli spiriti, negli edifici di culto e nello svolgimento dei riti, Slavi e Ugro-finni sembrano appartenere a un medesimo regime culturale. Gli Slavi presentano anzi un quadro di religione spiritica più puro di quello dei Finni, mentre paradossalmente i Finni nella vaga fede di un Dio celeste, nei nomi coi quali lo invocano (di tipo Inmar, cielo) e nelle vittime bianche che gli presentano, si dimostrano più vicini degli Slavi a un centro religioso affine a quello indoeuropeo.

È interessante vedere lo sconcerto degli osservatori alla presenza di riti di « bratčina » celebrati negli stessi luoghi e negli stessi modi da indigeni siberiani e da russi. Al principio del secolo i Voguli del distretto di Verchotur'e (Sverdlovsk), apparivano russificati al punto da avere dimenticato la loro lingua e da non distinguersi in nulla dai contadini russi. Ma quelli di loro che vagavano più a nord erano ancora semipagani e continuavano a offrire sacrifici cruenti, sebbene non più agli Dei, ma a Gesù Cristo, alla Madre di Dio e a S. Nicola Taumaturgo. I mercanti che fecero questa osservazione non potevano tuttavia non rilevare che anche i russi ortodossi sacrificavano nelle chiese vitelli, pecore e altri animali che sgozzavano e di cui vendevano le carni nel luogo. Dopo aver accusato i Voguli di paganesimo a causa di questi sacrifici, l'anonimo corrispondente che ne informa la « Živaja starina » non trova di meglio che immaginare un'imitazione da parte dei Voguli di usanze religiose russe. ¹³³

¹²⁹ Vilkuņa A., *op. cit.*, p. 103.

¹³⁰ Schmidt W., UdG, III, p. 308; Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, III, 63, 1927, pp. 225, 235 ss.; Harva U., *Altische Völker*, p. 334; Ränk D., *op. cit.*, pp. 229, 239.

¹³¹ « ... das winklige Haus, mit den vier Ecken », Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, III, p. 203.

¹³² « ... blickt in den heiligen Winkel des heiligen winkligen Zimmers, in die Ecke des eckigen Zimmers », Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, I, 41, 1921, p. 62.

¹³³ E. P., *O religioznom sostojanii inorodcev Permskoj i Orenburgskoj eparchii po otčetam missionerov*, « Živst. », XVII, 5, 1908, pp. 391-393.

Gli antropologi che vedono in una razza esteuropide di brachicefali biondi i portatori della nazionalità slava (Günther, von Eickstedt, Montandon, Schwidetzky, ecc.) non attribuiranno certo a una russificazione recente la somiglianza fisica tra i Voguli e i contadini russi, ma vedranno nei Voguli una retroguardia sibiride dalla quale sono usciti gli stessi esteuropidi, e saranno gli ultimi a stupirsi di una vicinanza culturale tra i due gruppi.¹³⁴

¹³⁴ V. Eickstedt E., *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934, pp. 213, 215-217, 372-373, 470-475; Schwidetzky I., *Rassenkunde der Altslaven*, Stuttgart, 1938, pp. 33, 44, 49-58; Czekanowski J., *Polska-Słowiańszczyzna*, Warszawa, 1948, pp. 15, 42, 151.

Capitolo ottavo

GLI ASTRY

Almeno quattro linguisti e uno storico delle religioni asseriscono che la religione pagana degli Slavi consisteva nel culto del sole.¹ Ma le prove che questi studiosi forniscono del solarismo degli Slavi non sono affatto concordi. Di Chors, il Dio della Cronaca di Kiev e del Detto della schiera di Igor, il Vasmer accoglie, non senza riserve, la vecchia etimologia di Vsevolod Miller che ne fa provenire il nome dall'avestico « hvare šaētem », neopers. « xuršēt », sole, ma secondo Brückner non esistono nello slavo voci di provenienza iranica e Chors è voce slava col significato di « misero », « macilento ». ² Per Dažbog il Pisani propone, come il Pogodin, un radicale « dagi », fiamma, ³ ma il Brückner e il Vasmer gli preferiscono un « daž », imperativo di dare. Solo le fonti russe (il Malala e la Cronaca Ipaziana) parlano di uno Svarog, figlio del sole. Per lo « Slovo christoljubca » e la Predica di Giovanni Crisostomo, Svarožič' è il fuoco dell'essicatoio. Anche se il significato di Svarog fosse quello del sole, si tratterebbe di divinità solo russa e di provenienza forestiera.

È sorprendente che su elementi così sconnessi ed incerti studiosi di fama arrivino a concludere che il sole si trovava « al centro stesso o sulla cima del paganesimo slavo » ⁴ e che la religione degli Slavi era « spiccatamente solare ». ⁵ Le presunte divinità solari degli Slavi (Chors, Svarog e Dažbog) sono tutte maschili, mentre il sole è di genere neutro in slavo e femminile in baltico. Maschile è invece costantemente in slavo e in baltico il genere grammaticale della luna. L'area dei culti solari è quella in cui un sole maschile è sposo di una luna femminile: Mediterraneo, vicino Oriente, Indonesia, Oceania e America centrale. Nelle masse continentali del nord-Eurasia e dell'America settentrionale il sole femminile è sorella della luna maschile (fig. 147).

Nell'area solare prevalgono i calendari solari, con quattro stagioni e la partizione tetrasica dello spazio, secondo un « cardus » e un « decumanus », asse del mondo, o « mandala » tibetano. ⁶ Lo spazio così diviso è il « templum », della grande cultura urbana dei naviga-

¹ Brückner A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923, pp. 63-64, 82, 93, 100-101, 112; Vasmer M., *REW*, sub Chors, Svarog e Dažbog; Pisani V., *Il paganesimo balto-slavo*, in: *Storia delle Religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi, II, Torino, 1939, pp. 48-49, 52; Lehr-Splawiński T., *Prastowiańska wspólnota językowa*, in: Lehr-Splawiński, Kuraszkiwicz Wł. i Sławski Fr., *Przegląd i charakterystyka języków słowiańskich*, Warszawa, 1954, p. 22; Pettazzoni R., *L'onniveggenza di Dio*, Torino, 1955, pp. 353, 354, 369.

² Brückner A., *op. cit.*, p. 147, nota 2.

³ Pisani V., *op. cit.*, p. 49.

⁴ Brückner A., *op. cit.*, p. 93.

⁵ Pettazzoni R., *op. cit.*, p. 353.

⁶ Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 319-320.



Fig. 147. Il sesso degli astri (da Frobenius): 1. luna maschile, sole femminile, fratelli (dominio del tre); 2. luna femminile, sole maschile, sposi (dominio del quattro); 3. luna e sole fratelli maschili (dominio del due); 4. sole maschile amante di Venere.

tori.⁷ Si tracciano solchi e sentieri che si percorrono con processioni per fissare il corso dell'astro, e si celebrano feste solstiziali.⁸ Nell'area nord-continentale invece, con sole femminile e luna maschile, il tempo è misurato sulle lunazioni, a ritmo ternario.⁹ Gli Slavi conoscono solo tre direzioni cardinali. La quarta, quella del nord, è il nome di un vento.¹⁰

Le costellazioni note agli Slavi sono le Pleiadi e (non dovunque) Orione. Della stella polare e di un asse del mondo non si sa nulla.¹¹

Nelle lingue indoeuropee il genere grammaticale del sole è oscillante. Può essere maschile, come in greco e in latino, e anche neutro come in antico indiano (*sūryas*, *sūryā*, *svar-*) e in gotico (*sauil*, *sunnō*), o femminile come in baltico e alto-tedesco (*sáulē*, *sunna*). Il Nehring ne

⁷ Grenier A., *La Religion étrusque*, Paris, 1948, p. 20; Frobenius L., *Vom Kulturreich des Festlandes*, München, 1923, p. 80 e carte 14, 17, 18; stesso, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, p. 179.

⁸ Meier F., *Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, Bismarckarchipel*, «Anthropos», VII, 1912, pp. 711 e 721. Secondo padre Schmidt il centro dell'area delle religioni solari potrebbe trovarsi nella fascia tropicale dei monsoni dove il sole raggiunge lo zenith due volte all'anno, durante gli equinozi (Schmidt W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, «Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien», Phil.-hist. Klasse, LIII, 1910, p. 47). Un tale astro non è affatto una divinità benevola, bisognosa di soccorso o che richiede di essere liberata dalla prigionia, ma al contrario, una divinità terrificante, divoratrice e distruttiva, come l'Egiu degli Yoruba del Sudan o il Nergal dei babilonesi. Nel Sudan non si invoca affatto il suo ritorno e non si teme che non venga più giorno, ma anzi, che non venga più notte (Frobenius L., *La mythologie de l'Atlantide*, Paris, 1949, p. 26 s.). La forza dell'astro è così grande che se esso rallentasse per un momento la sua corsa, il mondo intero perirebbe nelle fiamme. Ma esso non deve nemmeno accelerarla perché si riconoscono gli immensi benefici di cui è apportatore. Le feste che gli vengono dedicate intendono regolare il suo cammino e impedirgli di uscire dalla sua orbita, con deambulazioni e marce, per lo più circolari, sia tra i Papua che tra i paleoasiatici Korjaki e nell'antico Egitto (Meier F., *op. cit.*, p. 716; Schmidt W., *UdG*, III, pp. 400-401; Frazer J. G., *The Golden Bough*, 3ª, London, 1925, I, p. 312). I Romani conservano, nei riti di difesa contro le fiamme del sole e i Greci nel mito di Fetonte, il concetto originario di un sole distruttore.

⁹ Röck F., *Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreiben und Ortungsbildern*, «Anthropos», XXV, 1930, pp. 299-301.

¹⁰ «Sever», v. Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 22; lat. «cauris», Meillet A., *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, 1933, p. 42.

¹¹ Moszyński K., *op. cit.*, II, 1, p. 39; Dučić St., *Život i običaji plemena Kuća*, *SeZb*, XLVII, 1931, p. 332.

deduce che in età indoeuropea l'astro non era personificato.¹² Il finnico non ha generi grammaticali, ma il sole è miticamente femminile (v. mordv. erza « tši », « mokša » « ši », finnico « kehä »), mentre maschile è la luna (mordv. « kov », finn. « kuu »).¹³

Nell'area indoeuropea i culti solari sono tutti preari: Vishnu è una divinità dravidica dell'India occidentale; in Grecia Apollo non è antico perché non compare nel lineare B, mentre vi è nominato Dioniso erroneamente reputato dai mitologi recente.¹⁴ In Omero Apollo saetta pestilenze nelle schiere degli Achei e il primo tempio che gli fu dedicato a Roma nel V secolo era intitolato a un Dio della medicina. Agni-Apollo sono antiche divinità lunari.¹⁵ Apollo diviene solare solo con Euripide.¹⁶ Quanto a Helios, si tratta di una divinità cretese il cui nome, non mitico, indica l'oggetto.¹⁷ Il suo culto è quasi inesistente.¹⁸ Aveva un tempio a Rodi dove è sospettato di origine forestiera.¹⁹ A Roma non si tributano culti al sole fino alla tarda repubblica e la mitologia germanica è priva di divinità solari.

Il Pettazzoni è il solo a sostenere un solarismo dei Finni e dei Samoiedi.²⁰ Il sole può essere sede della divinità celeste, ma non divinità in se stesso.²¹ Inmar, il Dio celeste dei Votjaki, abita nel sole, ma non è il sole.²² « Di un culto solare presso i Finni manca qualsiasi testimonianza credibile », nota il Krohn.²³ Anche quando è personificato, il sole non ha presso gli Ugri vero significato religioso. I Samoiedi d'Europa parlano di una madre-sole e di un nonno-luna.²⁴ In generale, non esiste nessuna particolare venerazione del sole e della luna in Eurasia.²⁵ Il Pettazzoni sfoggia letteratura vedica, avestica e greca per dimostrare che i cavalli dei templi slavi del Baltico sono solari,²⁶ ma se avesse consultato una bibliografia più vicina al suo soggetto avrebbe trovato che mai il cavallo è simbolo solare nelle fiabe e negli indovinelli dei Balti e degli Slavi orientali e meridionali, mentre lo è invece molto spesso della luna. Il cavallo lunare è grigio o calvo negli indovinelli russi, grigio-scuro o bianco in quelli ugro-finnici, grigio-scuro, bianco o bruno in quelli serbi.²⁷

In età storica né Greci né Romani, in età medievale e moderna né Germani né Ugro-

¹² Nehring A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 199.

¹³ Smirnov I., *Mordva*, IALÉ KU, XII, 4, 1895; Harva U., *Mordwinen*, p. 137; Collinder B., *Fenno-ugric Vocabulary*. In conformità alla cartina del Frobenius, il sole è maschile in arabo (sams) e femminile in giapponese (Furlani G., *La religione babilonese-assira*, I, Bologna, 1928, p. 163; Krämer A., *Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkt*, ZfE, LV, 1923, p. 43; Chamberlain B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931, p. 148).

¹⁴ Pagliaro A. e Belardi W., *Linee di storia linguistica d'Europa*, Roma, 1963, p. 78.

¹⁵ Schröder L. v., *Arische Religion*, II, Leipzig, 1916, p. 523, nota.

¹⁶ Wilamowitz-Moellendorf U., *Phaeton*, « Hermes », XVIII, 1889, p. 406, nota.

¹⁷ Eliade M., *Traité*, pp. 131-132.

¹⁸ Roscher W., *Lex.*, « Helios », p. 1993 s.

¹⁹ Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1941, p. 33.

²⁰ Pettazzoni R., *Onniveggenza*, pp. 377, 380.

²¹ Pallas V. S., *Viaggi*, V, p. 18.

²² Bogaevskij P. M., *Očerki religioznych predstavlenij Votjakov*, EO, IV, 1, 1890, p. 141.

²³ Krohn K., *Zur finnischen Mythologie*, FFC, 104, p. 13.

²⁴ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, III, p. 51.

²⁵ Schmidt W., UdG, III, p. 554.

²⁶ Pettazzoni R., *Onniveggenza*, p. 334.

²⁷ Sadnik J., *Südosteuropäische Rätselstudie*, Wien, 1953, p. 86. Ecco due esempi grandi-russi: « Lysyj kon' čerez vorota gljadit », « un cavallo calvo guarda dal portone » (Pejzen G., *Etnografičeskie očerki Minusinskago i Kamskago ožeruga*, « Zivst. », XIII, 1903, p. 355); « Sivij kon' čerez vorota smotrit: luna! », « un cavallo grigio guarda dal portone: la luna! » (Tereščenko A., *Byt' russkago naroda*, Moskva, 1848, p. 164).

finni conoscono divinità solari. Che proprio gli Slavi, del tutto privi di civiltà urbana, senza nozione del nord, né calendari solari e partizioni tetrassiche dello spazio, abbiano venerato nel sole la più alta divinità del loro Olimpo, è un'eccezione così straordinaria da richiedere ben altre prove che l'ombra di un paio di incerte etimologie.

La situazione si presenta chiara nelle lingue baltiche dove il sole femminile (lit. « saule », lett. « saūle ») è una tenera giovinetta sorella della luna maschile (lit. « mīnesis » lett. « mēnesis »). È la situazione contemplata dal Frobenius. Come può allora questa bella adolescente, le cui nozze suscitano nel firmamento gravi conflitti, divenire in Brückner e in Pisani un atleta barbuto, un Perkūnas armato di pesante mazza, un Dio solare che domina la folgore,²⁸ senza che il genere grammaticale del suo nome venga alterato?

Trovando il sole nominato a chiare lettere nei « dainos » lettoni, il Mannhardt è ben autorizzato a parlare di miti solari lettoni. Ma la Saule dei canti popolari lettoni calza scarpe d'argento, scende di notte in barca e di giorno si leva lasciando la barca in mare, piange perché la barca le è stata affondata, ma le si promette di fargliene un'altra, metà d'oro e metà d'argento, è figlia di Dio, ma litiga col padre e per tre giorni e tre notti resta scura e corrucciata.²⁹ Non c'è immagine più comune e diffusa della barca lunare: la barca che naviga di notte e che Saule abbandona all'alba e lascia affondare, è il tramonto della falce lunare. Altrettanto chiaro è il mitologema della barca bicolore e della lite di Saule che per tre giorni la tiene in collera e corrugata: sono i tre giorni di invisibilità del novilunio. Lo stesso von Schröder, che si era lasciato sedurre dal solarismo baltico, è costretto a riconoscere che queste immagini e miti sono lunari e non solari.³⁰ Il sole ha usurpato nominalmente l'antica falce crescente, senza divenire maschile e senza alterare il contenuto dei miti.

Un altro mito astrale dei Balti coinvolge nel lunarismo anche Perkūnas: Perkūnas è padre di Saule e dà la figlia in isposa a Menuo, la luna. Ma Menuo si alza al mattino prima della sposa e si innamora di Ausrine, Venere mattutina. Perkūnas, adirato, fa a pezzi con la spada il genero Menuo.³¹ In questa vicenda non è più Saule che per tre giorni resta oscurata, ma correttamente Menuo che da luna piena viene dimezzato a luna calante per opera della luna scura. Ma nel mito lituano l'atto della luna scura è compiuto da Perkūnas. Che si tratti della luna scura che offusca la chiara appare evidente da una versione melanesiana del medesimo mito: Gamalamum, luna maschile, sposa la ragazza Aias, sole femminile, ma dopo un breve periodo di accordo, comincia a maltrattarla percuotendola tutti i giorni per cui Aias ritorna dai suoi genitori.³² Che la luna scura maschile, Gamalamum, sia autore dei maltrattamenti, corrisponde ai requisiti della mitologia selenica. Ma nel mito lituano è Menuo-luna che viene maltrattato dal suocero, mentre in quello melanesiano è Aias-sole che riceve percosse dalla luna.

Queste complicazioni e l'intervento di Perkūnas in Lituania sono prodotte dalla scomparsa di una delle due lune e dalla necessità di sostituirla: quando una influenza solare interviene in una « pura » mitologia lunare, il sole prende il posto della luna chiara e la luna scura diviene la luna in generale. Una distinzione tra le due lune non c'è più.³³ Ma quando l'in-

²⁸ Brückner A., *op. cit.*, pp. 63-64; Pisani V., *op. cit.*, p. 68.

²⁹ Mannhardt W., *Die lettischen Sonnenmythen*, ZfE, VII, 1875, pp. 22, 32, 79, 81; Rasupe M., *Leggende baltiche*, Roma, 1949, pp. 111-113.

³⁰ Schröder L. v., *Arische Religion*, II, Leipzig, 1916, pp. 660, 662; Schmidt W., *Manuale di Storia delle religioni*, Brescia, 1943, pp. 64, 66.

³¹ Nesselmann G. H. F., *Litauische Volkslieder*, Berlin, 1852, Mannhardt W., *op. cit.*, p. 67.

³² Peekel G., *Das Zweigeschlechterwesen*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 1041.

³³ Schmidt W. u Koppers W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, p. 301.

flusso solare si rafforza, ogni menomazione del sole diviene impossibile (prestigio del solarismo) e allora, poiché l'astro dimezzato deve essere la luna, sarà il sole stesso a spaccarla con la spada. Così il mito è raccontato nel Bengala: Čando Baba, il sole, « prende a inseguire Gninda Čando, la luna, e la divide con la spada », ma « quando la collera del sole è passata, la luna riappare in forma intera ». ³⁴ L'intervento del solarismo e la scomparsa di una delle due lune possono produrre, come si vede, tali incongruenze da trasformare il sole in un sostituto della luna scura. Sono vicende note ai comparatisti. Vi sono versioni lituane del mito vicine a quella bengalese: il sole femminile ha per marito la luna e per servitore Venere vespertina. Il marito-luna corteggia Venere e la moglie-sole spacca in due con la spada il viso del marito-luna. ³⁵

Basta che tra i Voguli il sole accenni a divenire maschile (si parla di un vecchio del sole, « chatel ekwä ») perché tra gli Ostjaki del Vasiugan'e si cominci a raccontare un'analoga avventura: il vecchio del sole dà in moglie la figlia ad un eroe, ma l'eroe si innamora di una schiava più bella della moglie. ³⁶

L'intervento del solarismo nella mitologia letto-lituana arrivò a cancellare l'antico legame fraterno tra la luna e il sole e a farli sposi, ma mentre nell'autentico solarismo le nozze avvengono tra il sole maschile e la luna femminile, nella mitologia dei Balti i generi grammaticali restano quelli dell'antica fratellanza luna-sole e lo sposalizio si verifica a sessi invertiti, come in Melanesia e nell'India Posteriore.

Nemmeno la vicenda del mitico fabbro che in una tradizione lituana, raccolta per la prima volta da Enea Silvio Piccolomini, spezza col martello il cielo di pietra per liberare il sole dalla prigionia, è un mito eliacico. La pietra è simbolo universale di luna scura (prigionia). Il mito proviene dal vicino oriente: prigioniera è Astarte e liberatore, probabilmente, il pianeta Venere. ³⁷

Di Chors, o Dio del sole antico-russo, il Detto della schiera di Igor ci tramanda un analogo mito lunare: Vseslav, correndo in veste di lupo da Kiev verso Tmutorokan' (da ovest ad est), prima del canto del gallo, tagliava la strada al grande Chors. ³⁸ La marcia notturna antisolare ovest-est è tipica dei miti lunari: ³⁹ Chors luna chiara viene azzannato dai lupi manari durante un'eclissi o un mutamento da plenilunio a luna calante. Anche dove il sole è nominato in chiare lettere « l'incongruenza del contenuto del mito » può condurre a riconoscere in esso il satellite notturno. ⁴⁰ In questi casi « l'astro diurno non entra in linea di conto ». ⁴¹ « Perfino miti in cui si parla di un sole-uomo possono riferire fatti e motivi che, pure con la più grande riserva sul loro significato, devono essere intesi come tipicamente lunari ». ⁴² Questa esperienza è stata fatta non solo nella Nuova Guinea e nei Mari del

³⁴ Manfrini S. P., *La tribù dei Santal*, Milano, 1929, pp. 17-19.

³⁵ Witort J., *Dodatki i drobiazgi ludoznawcze ludu litewskiego*, « Lud », II, 1896, p. 277.

³⁶ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, III, 63, p. 51.

³⁷ *Pii II Asiae Europaeque elegantissima descriptio*, s.l., 1531, p. 368; Brückner A., *Mitol. slava*, pp. 101-102; Pisani V., *Il paganesimo balto-slavo*, p. 68; Hentze C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 201, nota 547.

³⁸ *Il cantare della schiera di Igor*, a cura di R. Poggioli, Torino, 1954, p. 172.

³⁹ Hentze C., *op. cit.*, pp. 16-17; Schmidt W., UdG, III, p. 84.

⁴⁰ « Inkongruenz von Mytheninhalt », Ehrenreich P., « Anthropos », VIII, 1913, p. 377.

⁴¹ « Das Tagesgestirn "Sonne" kommt aber in solchen Fällen nicht in Betracht », Peekel P. G., *Das Zweigeschlechterwesen*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 1041, 1070 nota.

⁴² « Sogar Mythen, in denen ausdrücklich von einem Sonnen-Mann die Rede ist, Taten berichten und Motive

Sud,⁴³ ma anche nei centri del più puro lunarismo, come a Nias.⁴⁴ Il Dio-sole può addirittura prendere nome da un più antico Dio-luna, come a Samoa, dove un'antica Dea Lunare, Tangaloa, diviene nome comune di Dio, per cui il sole è chiamato Tangaloa-la.⁴⁵

La sostituzione di una delle due lune col sole si è verificata in grandi proporzioni nell'antica Cina nel contrasto Yin-yang, luna-sole, che risale a un « yin » luna scura, e « yang » luna chiara.⁴⁶ « In seguito all'intervento della mitologia solare iahn (yahn), divenne il sole, elemento maschile, vitale e cattivo, mentre in (yin), la luna, è elemento femminile e ricettivo, ciò che ha comportato un mutamento nel sesso degli elementi ».⁴⁷

Allo stesso modo una corrente di solarismo è penetrata tardivamente nella mitologia dei Balti senza apportarvi nuovi miti, ma sostituendo con nomi diversi gli attori delle vicende astrali più antiche. La nuova corrente non fu abbastanza forte o non ebbe sufficiente durata per sovvertire il quadro della mitologia indigena.

Presso gli Slavi la situazione è meno chiara perché, se la luna è rimasta generalmente maschile, come nel Baltico, il sole si presenta al genere neutro, non perché si tratti di un oggetto inanimato, ma perché il suo nome, nella forma attuale, risale, probabilmente, a un diminutivo. Vi sono molti indizi che la sua forma più antica e non alterata era femminile. Nei canti popolari russi e serbo-croati sole e luna continuano a essere fratelli, come presso i Balti,⁴⁸ e poiché la luna si presenta sempre al maschile, è intuitivo che il sole dovesse essere femminile. È un'ipotesi abbastanza legittima che viene formulata per l'opportunità di pareggiare la situazione astrale degli Slavi a quella dei vicini Balti, dei Germani e degli Ugro-finni.

Anche se è chiamato con un nome a desinenza neutra, il sole viene immaginato come un essere femminile. In Russia e in Croazia si comincia con l'attribuirgli una madre: « matuška krasnago solnca », « madre del bel sole »⁴⁹ o « majka žarenogo sunca », « madre dell'ardente sole ».⁵⁰ Negli indovinelli russi se ne parla come della « mucca di Dio »⁵¹ e negli scongiuri il sole è la Vergine Maria.⁵² In certi indovinelli russi, il sole è una « bella ragazza »: « Krasnaja devuška po nebu chodit: solnce » (Dal'). L'immagine ricorre in numerose fiabe degli Slavi orientali.⁵³ La sposa invoca nel sole la propria madre: « Ty krasnoe moe solnyško, - Ty, rodnaja matuška » « tu mio bel piccolo sole, - tu, mia vera madre ».⁵⁴ Talora si conserva

enthalten die man, auch bei grösster Zurückhaltung gegenüber Mythen-Deutung, als typisch lunar-mithologisch aussprechen muss », Jensen A. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 29, 125.

⁴³ Weinberg-Goebel K., *Melanesische Jenseitsgedanke*, « Wiener Beiträge zur Kulturgesch. u. Linguistik », V, Wien, 1943, p. 111.

⁴⁴ Schmidt W., *Grundlinien*, pp. 77, nota 10, 127; v. inoltre: Bleichsteiner R., *Rossweibe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen-Völker*, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Leipzig, 1936, p. 451.

⁴⁵ Schmidt W., *Grundlinien*, p. 11, nota 4.

⁴⁶ Vannicelli L., *La famiglia cinese*, Milano, 1943, p. 178.

⁴⁷ Fedele P. B., *Lo Stato e la Società nell'antica Cina*, « Annali Lateranensi », XV, 1951, p. 186.

⁴⁸ Mannhardt W., *Die lettischen Sonnenmythen*, ZfE, VII, 1875, pp. 13, 14, 98, ecc.

⁴⁹ Famyncin A., *Drevne arijskie i drevne semitskije elementy v obyčajach, obrjadach i kul'tach Slavjan*, EO, XXVI, 31, 1895, p. 6.

⁵⁰ Andrić N., *Zenske pjesme*, Zagreb, V, 1909, p. 4.

⁵¹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1503.

⁵² Mansikka V. J., *Ueber russische Zauberformeln, mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*, « Ann. Ac. sc. Fennicae », B, 1, 1909, p. 134.

⁵³ Sadnik I., *op. cit.*, p. 54.

⁵⁴ Šejn P. V., *Velikoros v svoich pesnjach, obrjadach*, SPb, I, 1, 1900, p. 398.

il sole al genere neutro, ma gli si concorda il verbo al femminile: « A ty sounce, sounijko!-nja byvala ty u najmu... » « Ma tu sole, piccolo sole, non sei mai stato (stata) a servizio... » perché se lo fosse stato (aggiunge il canto), sarebbe tramontato prima e levato più tardi.⁵⁵ Che la desinenza in « a » di « byvala » non sia una trascrizione fonetica per « byvalo » è dimostrato da un esempio che ha per soggetto, invece del sole, un « gore » cioè un'Afflizione personificata:

Iz pod berežka, iz pod krutova
vychodila Gore,
ona lyčkom podpojasyna,
remnem podobyta...

(Da sotto la ripida riva / è salita l'Afflizione / cinta di cilicio, / calzata di cinghie...)

Questo neutro « gore » diviene un femminile « góra » in una variante del medesimo canto, ma col verbo concordato al neutro:

Jak ja mala v kolyšitce ljažala
Góra za mnoj v golovach stojalo...

(Fin da quando bambina ero nella culla / l'Afflizione stava al mio capezzale).⁵⁶

In questo esempio grande-russo, la voce « gore » si dimostra di genere instabile, suscettibile di passare al femminile per potersi personificare. Accanto al neutro russo « gore », esiste un femminile serbo-croato « gora », l'epilessia.

Come « gore » in grande-russo, il sole (sonce) può presentarsi al femminile in belorusso: « Jasen mesjac - krasna sonca » « chiara luna - bel sole ». ⁵⁷ Talora per rendere più tollerabile questo mutamento, il sole prende la desinenza di un diminutivo femminile: « Žarkaja solnyška, - Ty rodnaja matuška » « ardente sole (f.), tu sei la mia vera madre ». ⁵⁸ Oppure: « Žarkaja son'njajka - Kaljasom nad ljasom », « l'ardente sole (f.) - è una ruota sul bosco ». ⁵⁹

La luna è il padre e il sole la madre: « Mesjac batjuška... - Solnce matuška ». ⁶⁰

A iost' u mjane batjuška
jasën mesec na nebi...
A iost' i u mjane matuška
žarka sonca na nebi

(Ho un padre / la chiara luna in cielo... / Ho una madre / l'ardente sole in cielo).⁶¹

⁵⁵ Šein P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 463.

⁵⁶ Šejn P. V., *Velikorus*, I, 1, n. 798, p. 209 e n. 799, p. 210. Il canto continua dicendo che « se il giovane va nel verde bosco, il Gore lo segue » e che « quando morirà, il Gore siederà sulla sua tomba ». Come un'ombra, l'Afflizione non abbandonerà mai l'orfano. È una di quelle personificazioni semimitologiche che erompono impetuose, secondo il Frobenius, dalla poesia popolare russa.

⁵⁷ Nikol'skij N. M., *Proischoždenie i istorija belorusskoj svadebnoj obriadnosti*, Minsk, 1956, p. 15.

⁵⁸ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnografičeskij Sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 361.

⁵⁹ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 240.

⁶⁰ Sumcov N. F., *O svadebnyh obrjadach, preimuščestvenno russkich*, Char'kov, 1881, p. 59.

⁶¹ Dobrovol'skij V. N., *op. cit.*, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894, p. 380.

Mesjac batjuška
dolju vydeljal,
solncematuška
pridanoe gotovila

(La luna padre / mi ha assegnato la parte [la sorte], / il sole madre / mi ha preparato il corredo).⁶²

Sposo e sposa sono paragonati alla luna e al sole: « Jas'nen mesic - Stichfanuška; - Krasnyja sonca - Dar'juška » « la chiara luna - è Stefano; - il bel sole è Daria ». ⁶³ La luna (m.) è il « gospodarik », il sole (n.) è la « gospodynka ». ⁶⁴ Per gli invitati di nozze e per i koledari in visita alle case, la luna è il padrone di casa e il sole la padrona:

Jasny miesiac - pan arandàr,
jasnaju sonco - žonka jaho

(La chiara luna è il signor massaro, / il chiaro sole la di lui moglie). ⁶⁵

Jasnyj miesiac - sam gospodar...
jasne sonce: gospodynka

(La chiara luna è il padrone in persona, / il chiaro sole, la padrona). ⁶⁶

Questi appellativi di luna-sole per padrone e padrona sono correnti sia in Belorussia che in Grande-Russia. ⁶⁷ Trovando in Belorussia un'immagine poetica in cui luna e sole sono padre e madre, e le stelle i loro figli, il Nikol'skij vi scorge una rappresentazione patriarcale, ⁶⁸ ma a capo di una tale famiglia si trova una luna maschile. Di solito si attribuisce alla luna maschile la capacità di generare e al sole più semplicemente la bellezza.

Nei governatorati delle Terre Nere della Russia centrale (Rjazan', Tula, Tambov, Penza, Voronež e Kursk) dove nella parlata popolare il genere neutro tende a sparire o manca del tutto (otsustvuet sovsem), il nome del sole è trattato al femminile. Si considerano femminili: « ditja » (bambino), « maslo » (burro), « sukno » (panno) e « solnce » (sole). Si dice, ad esempio, « plochaja sukno », « un cattivo panno », concordando « plochoj » al femminile. ⁶⁹

Non è solo grammaticalmente che in queste regioni il sole è considerato femminile, ma anche miticamente. Nel governatorato di Tula la luna è fratello carnale del sole. Alcuni sostengono che non sono fratelli, ma nei villaggi di Protasovo, di Chmelniki e di Pozikovo il sole è una ragazza che ha paura di viaggiare di notte per cui si fa sostituire dalla luna. Dopo il tramonto il sole (f.) dice alla luna (m): « Sù, fratello luna, prendi il tuo turno, gira in cielo

⁶² Sumcov N. F., *O svadebnych obrjadach, preimušče stvenno russkich*, Char'kov, 1881, p. 59.

⁶³ Dobrovol'skij V. N., *op. cit.*, ZGO OE, č. II, XXIII, 1894, p. 207.

⁶⁴ Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 49.

⁶⁵ Federowski M., *Lud białoruski*, T. V, *Pieśni*, Warszawa, 1958, p. 690.

⁶⁶ Kolberg O., *Wołyń*, Kraków, 1907, p. 82.

⁶⁷ Mahler E., *Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland*, Basel, 1951, pp. 85-86.

⁶⁸ Nikol'skij N. M., *op. cit.*, p. 190.

⁶⁹ Semenov V. P. i Semenova O. P., *Srednerusskaja černozemnaja oblast'*, cap. V: *Tip i govor Velikorosov*, in: « Rossija », a cura di V. P. Semenov, SPb, II, 1902, p. 171.

e guarda la terra per riferirmi chi dorme e chi veglia». ⁷⁰ Questa situazione di una luna maschile, fratello di un sole femminile, è identica a quella letto-lituana e rappresenta forse l'originaria e autentica situazione astrale degli Slavi. ⁷¹

Presso gli Slavi meridionali il sole conserva invariabilmente il genere neutro e sole e luna sono immaginati come fratelli maschili. La ragazza si rivolge al sole dicendo:

Žarko sunce, lipša sam od tebe
i od tebe i od brata tvoga,
brata tvoga miseca noćnega

(Ardente sole, sono più bella di te, / di te e di tuo fratello, / di tuo fratello la notturna luna); ⁷²

Oj ti sunce, moj po Bogu brate!

(O tu sole, mio fratello in Dio!). ⁷³

Solo in un canto popolare croato il sole diviene simbolicamente una donna: una sposa sogna che la luna cade nell'erba e il sole rimane solo nel cielo. Al mattino il marito le spiega il sogno:

Što je misc u travicu pao,
ono ću ti poginuti, ljubo;
što je sunce na nebu ostalo,
ono ćeš mi ostat udovica

(Che la luna sia caduta nell'erba, / significa che io verrò a mancarti, cara; / che il sole sia rimasto nel cielo / significa che tu resterai vedova). ⁷⁴

Questo ed altri rari esempi dalla Bulgaria dimostrano che il sole è suscettibile di assumere significati femminili anche nella Slavia meridionale.

Nel caso particolare del canto serbo-croato si crea la medesima situazione astrale dei « dainos » lettoni: una luna maschile è marito di un sole femminile, situazione analoga a quella dell'area mitologica dei miti solari (sole maschile sposo di una luna femminile), ma alterata dall'inversione dei sessi.

È la luna maschile, e non il sole, il grande astro degli Slavi. È a lei che ci si rivolge per essere preservati dai mali o per guarirne. « Ringiovaniscimi, le si dice, come tu ti sei ringiovanita » « pomladi ti mene, kak si sam sebe! ». ⁷⁵ È dalla luna che dipende la salute dei bimbi: « Luna, riempi questa zucca o spezzala! » dice la madre serba uscendo al plenilunio

⁷⁰ Kolčin A., *Verovanija krest'jan Tul'skoj gubernii*, EO, XLII, 3, 1899, pp. 5-7.

⁷¹ L'immagine inversa, di una luna femminile o di un sole padre e di una luna madre è molto rara. Si può trovare tre esempi in: Majkov L. N., *Velikorusskija zaklinanija*, ZGO OE, II, 1869, p. 430; Bulgakovskij O. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, 3, 1890, p. 50; Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, Moskva, 1848, T. V, p. 75.

⁷² Delorko O., *Istarske narodne pjesme*, Zagreb, 1960, p. 38; varianti in Andrić N., *op. cit.*, I, 1909, p. 5 e II, 2, p. 128.

⁷³ Andrić N., *op. cit.*, II, 3, Zagreb, 1929, p. 14.

⁷⁴ Andrić N., *op. cit.*, II, 3, p. 215.

⁷⁵ Djordjević T. R., *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, I, SeZb, LXXI, 1958, p. 32.

col bambino in braccio che non muore e non guarisce.⁷⁶ Nel medesimo frangente la madre polacca recita tre avemarie e dice: « Offro queste tre avemarie alla nuova luna perché questo bambino sia risanato e rimesso in piedi come era prima ».⁷⁷

È soprattutto la prima falce lunare che viene salutata e venerata. La prima domenica dopo il primo quarto le chiese in Volinia si riempiono di fedeli.⁷⁸ L'astensione dal lavoro, poco osservata nelle altre feste, è scrupolosa in quella ricorrenza: non si cuoce pane, non si fila, non si tesse, non si ara e non si erpica. « Tož molodzikovaja nedelja! » « è la domenica della luna giovane! », si diceva nel governatorato di Vilna per rimproverare chi trasgrediva il divieto.⁷⁹ La devozione di quella domenica è generale in Belorussia.⁸⁰ Il Moszyński la segnala a Grodno, a Chełm, nella Grande e Piccola Polonia, in Slesia, in Croazia e in Serbia.⁸¹

In Serbia e in Slavonia è detta domenica « giovane », ⁸² in Bulgaria « perša » o « starša ». ⁸³

Quando la luna entra in eclissi, si crede che venga addentata da dei mostri e che soffra terribilmente. In certe regioni della Serbia per tutta la durata dell'eclissi i contadini non parlano, non ridono « e molti vecchi e vecchie anche piangono ». ⁸⁴

« Per quanto so – scrive il Djordjević – la luna è per il nostro popolo solo e sempre un essere umano ». ⁸⁵

Nelle mitologie seleniche la luna è il padre e il capostipite dell'umanità. L'appellativo di padre e di nonno al satellite è generale presso gli Slavi: « Jasnyj mesjac, to moj tatka », « la chiara luna è mio padre », si canta in Russia; ⁸⁶ oppure: « Batjuška, svetel mesjac », « padre, chiara luna »; ⁸⁷ « Mlad mjesece, moj po Boga oće », « O giovane luna, mio padre in Dio », le si dice in Bosnia e Erzegovina. ⁸⁸ I titoli alla luna di « dedo » o « dedička » sono usuali in Serbia. ⁸⁹ Al bambino che piange in Erzegovina si dice indicando la luna: « Eno sine dedo! Nemoj plakati, srđi se dedo, ružit će se dedo », « Ecco, o figlio, il nonno! Non piangere, il nonno si arrabbia, il nonno ti sgrida ». ⁹⁰ A Risano l'equazione luna-mese-nonno è così perfetta che di un bambino che ha quattro mesi si dice che ha quattro nonni (Vuk, *Lex.*).

Il capostipite lunare prende biblicamente il nome di Adamo. È come Adamo che il primo quarto di luna viene invocato per guarire dal mal di denti: « Misjacu Adame, molodyk, povysys ty na mertvych i živych, ja u mertvogo kosti ne boljat', tak nechaj u meni raba božogo, chrešćenogo, molytvjanogo N.N. ne boljat' zuby », « Luna Adamo, giovane falce, tu

⁷⁶ Schneeweis E., *Grundriss des Volksglaubens u. Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 119.

⁷⁷ Smolencówna K., *Przyczynek do leznicstwa ludowego z lubelskiego*, « Wisła », IV, 1890, p. 881.

⁷⁸ Korobka N., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895, p. 43.

⁷⁹ Berman I., *Kalendar' po narodnym predanijam v Voložinskom prichode, Vilenskoj gubernii*, ZGO OE, V, 1873, p. 35.

⁸⁰ Federowski M., *Lud białoruski*, V, p. 457.

⁸¹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 457.

⁸² Schneeweis E., *op. cit.*, p. 140; Filipović M. S., *Lepenica, pogledina sviet*, « Naučno Društvo SR Bosne i Hercegovine », II, 1963, p. 344.

⁸³ Moszyński K., *op. loc. cit.*

⁸⁴ Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 401: « i mnogi starci i babe i plaču ».

⁸⁵ « ... je samo ljudsko biće », Djordjević T. R., *op. cit.*, SeZb, LXXI, 1958, p. 27.

⁸⁶ Radčenko Z., *Gomel'skija narodnja pesny*, ZGO OE, XIII, 1888, vyp. 2, p. 24.

⁸⁷ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, II, Moskva, 1848, p. 160.

⁸⁸ Djordjević T. R., *op. cit.*, p. 33.

⁸⁹ Nikolić V., *Etnološka gradja i rasprave is Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 412.

⁹⁰ Zovko I., *Rodbinski zazivi u Herceg-Bosni*, ZbNž, VII, 1902, p. 372, nota.

pendi sui morti e sui vivi, come ai morti non dolgono le ossa, così a me, servo di Dio, battezzato e supplice N.N. non dolgono i denti». ⁹¹

In una variante nel medesimo scongiuro, si immagina che la falce-Adamo, ricomparendo in cielo, ritorni dal regno dei morti: ⁹² « Misjacju Adame, byv ty na tym sviti? - Buv. - Bačyv mertvyh ljudej? - Bačyv. - Šo u jich zuby boliat? - Ne boljat'. - Tak šob i u raba božija N. ne bolily... » « Luna Adamo, sei stato nell'altro mondo? - Ci sono stato. - Hai visto i morti? - Li ho visti. - Dolgono loro i denti? - Non dolgono. - Così non dolgono al servo di Dio N.N. ». ⁹³

Come figurazione di luna scura dalla quale esce la falce lunare, la terra diviene in Russia e in Polonia madre di Adamo: « Zemlja mat' Adamova, Adam syn eja » « la terra è madre di Adamo, Adamo è suo figlio ». ⁹⁴ Alla terra stessa si dà in Russia il nome di Jegva, Eva. ⁹⁵ In Slavonia si salutano i conoscenti, specialmente a Natale, augurando che siano loro propizi Adamo e Eva: « Čestit vam Adam i Eva ». ⁹⁶ I vecchi bulgari indicano la luna ai bambini come il loro « dedo Bože » o « dedo Gospod », « nonno Dio » o « nonno Signore ». ⁹⁷ Nei Carpazi gli Ucraini dichiarano che la luna è il loro Dio: « Mesjac naš božok, a kto ž nam bude bogovati jak ego ne stane », « la luna è il nostro Dio, e chi ci farà da Dio se essa viene a mancare? ». ⁹⁸

Che si preghi la luna e ci si inginocchi al suo apparire, che la si invochi per la sopravvivenza dei bimbi, che si pianga alle sue eclissi, che si creda che essa visiti periodicamente il regno dei morti e che, come capostipite del genere umano, divenga un'autentica divinità, sono tratti di un lunarismo puro ed intenso come si trova solo in regioni della terra a religione selettiva in pieno sviluppo.

Sul conto della luna si nutrono credenze che contraddicono la più elementare esperienza. I linguisti e i mitologi che sostengono il solarismo degli Slavi e dei Finni collegano, di solito, il sole col fuoco. Ma un tale collegamento in Eurasia non esiste. In un canto popolare finnico una ragazza non vuole sposare il sole (m.) perché « il sole è di indole cattiva. D'estate tormenta col caldo e d'inverno col freddo ». ⁹⁹ D'inverno il sole diventa, dunque, una sorgente di gelo. Certe tribù dei Wiradyuri - Kamilaroi del sud-est dell'Australia sono convinte che il sole illumini, ma non riscaldi perché d'inverno splende senza dare calore, mentre scalda d'estate quando ci sono le Pleiadi. Sono dunque le Pleiadi e non il sole la sorgente vera del calore. ¹⁰⁰ In una koljada o canto natalizio bulgaro si racconta di un eroe che cavalca verso oriente « deka slance rog izdava da izgreje », « dove il sole mette fuori il corno e riscalda ». Trattandosi del sole, il Moszyński suggerisce di interpretare il « rog » (corno) come un « rąbek », l'orlo del sole e che l'intera locuzione significhi la direzione dell'oriente. ¹⁰¹ Ma il corno è una

⁹¹ Savčenko I., *Mirosozercanie našich prostoljudinov Malorossova*, « Živst. », XV, 2, 1906, p. 106.

⁹² Dove la luna visita il regno dei morti, non esiste mitologia solare, rileva padre Schmidt (UdG, III, p. 854).

⁹³ Majkov L. N., *Velikorusskija zaklinanija*, ZGO OE, II, 1869, p. 453, v. Tokarev G. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načale XX veka*, Moskva, 1957, p. 131.

⁹⁴ Abramov I., *Starobryjadcy na Velike*, « Živst. », XVI, 1907, p. 131; Gonet S., *Kilka szczegółów z wierzeń ludu z okolicy Andrychowa*, « Lud », II, 1896, p. 228.

⁹⁵ Harva U., *Mordwinen*, p. 111.

⁹⁶ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 390.

⁹⁷ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 458.

⁹⁸ Il'kevič, Levicki, *Poslovicy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1869, p. 295.

⁹⁹ Castrén M. A., *Vorlesungen über die finnische Mythologie*, S. Petersburg, 1853, p. 54.

¹⁰⁰ Schmidt W., UdG, III, pp. 855-856.

¹⁰¹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1370.

tipica immagine lunare e chi manda calore (izgraje) dovrebbe in questo caso essere la luna. Il Rovinskij osservò che in Montenegro si dice talora « mijsec grije », « la luna riscalda », anziché « mjesec sjaje », « la luna splende »¹⁰² e il Djordjević rileva che, durante l'eclissi « mesec ne greje dok ta borba traje », « la luna non riscalda finché dura quella lotta ».¹⁰³ Queste locuzioni non sono rare in Serbia: « Ugrejala u večer Mesečina... jasan mesec kroz oblaka grejaše ».¹⁰⁴ Le si trova in Croazia: « grije misec kano dan », « la luna scalda come il giorno ».¹⁰⁵

Nel governatorato di Tula si dice che la luna è addirittura più luminosa del sole, « on svetlee solnca ».¹⁰⁶ Che possa essere la luna, e non il sole, la fonte del calore celeste è credenza che ricorre nell'antica Persia e, in forma attenuata, anche nelle tradizioni popolari francesi.¹⁰⁷

Come i Balti, anche gli Slavi sono stati investiti da una corrente di solarismo. Esistono tracce antiche di questa influenza.¹⁰⁸ Essi chiamano il sole chiaro, ardente, santo, gioioso, puro, grande, luce di Dio, ecc., ma l'astro, anche se personificato, non è mai una vera « persona umana » come la luna, né mai viene invocato col nome di padre o di nonno né festeggiato con astensioni dal lavoro. Non è nemmeno sovrano del cielo, né influenza in qualche modo la terra e i suoi abitanti. Si spara alle eclissi di luna, ma non a quelle di sole.¹⁰⁹ È probabile che certi atti di riverenza e di preghiera nei suoi riguardi siano calchi di più antichi atti lunari. Le forme con le quali lo si venera non sono « molto sviluppate né espressive »¹¹⁰ e non sembrano avere radici profonde nelle tradizioni popolari degli Slavi.

Il Moszyński suppone che, almeno nella loro forma attuale, le invocazioni al sole siano state suggerite dal cristianesimo che, tra il I e il IV secolo, per vincere la gara col mitraismo, adottò l'idea di un Cristo-sole e di un « Natalis invictus ». In Anatolia il sole era diventato un Dio Salvatore, θεός σώζων.¹¹¹ Per tutto il medioevo e oltre si esaltò la preminenza solare e cristiana sulle superstizioni lunari dei volghi:

Stultus amat lunam: sapiens calcabit eandem:
lemma meum: Jesus, sol meus, ignis erit.¹¹²

Nell'ultimo mezzo secolo l'archeologia polacca e sovietica hanno messo in luce numerosi abitati protostorici slavi. Basterà ricordare, Biskupin, Santok e Staraja Ladoga. In nessuno di

¹⁰² Rovinskij N., *Černogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, II, 2, 1901, p. 446.

¹⁰³ Djordjević T. R., *Privoda u verovanju*, p. 41.

¹⁰⁴ Janković N. Dj., *Astronomija u predanjima i umotvorinama Srba*, SeZb, LXIII, 1951, p. 105.

¹⁰⁵ Andrić N., *op. cit.*, II, p. 278.

¹⁰⁶ Kolčin A., *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁷ Yasht, VIII, 4, in: Eliade M., *Traité*, p. 148; Sébillot P., *Le Folk-lore de France*, Paris, I, 1904, p. 20. Il femminile russo, bulgaro e sloveno « luná » per luna significa in ucraino solo chiarore riflesso, bagliore (v. russo « lun' »), eco o ripetizione, in bulgaro anche efelidi e tempesta. In polacco « luna » è solo il bagliore degli incendi (łuna pożarów), eccezionalmente il lampo (« łuna » per « błyskawica », v. Mleczeko T., *Pierwszy grzmot*, « Lud », XI, 1905, p. 318). La voce è penetrata dal latino attraverso lo slavo ecclesiastico (Černych V. Ja., *Očerok russkoj istoričeskoj leksikologii, drevnerusskij period*, Moskva, 1956, pp. 53-55). Nei lessici del Vuk e del Parčić la voce manca del tutto. In origine « luna » (da « louksnā », lucente) pare avere indicato solo una meteora. La forte opposizione del più antico maschile « mesjac » (lat. « mensis », astro « misuratore » del tempo) ha contrastato nelle lingue slave l'evoluzione semantica da luna-meteora a luna-luna.

¹⁰⁸ Gasparini E., *L'escarpolette*, « Atti dell'VIII Congresso intern. di Storia delle religioni », Firenze, 1956, pp. 380-384; stesso, *Le symbole de la main aux doigts écartés*, « Atti, c.s. », pp. 384-387.

¹⁰⁹ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 333.

¹¹⁰ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 435.

¹¹¹ Havers W., *op. cit.*, p. 85.

¹¹² Paullini Chr. Fr. *chronicon Coenobii virginum Ottbergensis ad Netham*, in: stesso, *Theatrum illustrium virorum Corbeiae Saxonicae*, Jena, 1686, p. 239.

essi si è rinvenuta traccia di un incrocio centrale di strade disposte secondo le direzioni cardinali e nemmeno di perimetri quadrangolari orientati. Sappiamo invece che Rethra era « tricornis », ¹¹³ che Stettino era « trifaria », ¹¹⁴ che Danzica e Koenigsberg erano costituite di tre castelli, ¹¹⁵ che Pskov aveva « forma oblongi trianguli », ¹¹⁶ come, nei pressi di Pskov, un fortillio « trigona forma erectum », ¹¹⁷ analogamente a quello di Kleszczów, presso Francoforte. ¹¹⁸ Non tutte queste forme ternarie e triangolari si spiegano con la necessità di situazioni topografiche favorevoli alla difesa (fortilizi costruiti su punte di terra alla confluenza di due corsi d'acqua). Pare trattarsi di una preferenza innata degli Slavi poiché, mentre in occidente un reparto di truppe accerchiato dal nemico si dispone a difesa in quadrato, gli Slavi occidentali si schieravano nel medioevo a triangolo. ¹¹⁹

Uno degli indici di culti astrali è fornito dall'orientamento tombale, dove questo orientamento presenta una grande stabilità e uniformità. È il caso degli Slavi. Negli obitori slavi di età precristiana o protostorica le salme sono sepolte con la testa a ovest e i piedi ad est. Insieme con la suppellettile del corredo, questo orientamento è uno degli indici di attribuzione agli Slavi di cimiteri di pertinenza etnica incerta. Si trova anche l'orientamento inverso, con il capo ad est e i piedi ad ovest, sebbene più raro. Seppellimenti nelle direzioni nord e sud sono eccezionali e inspiegabili.

In un canto popolare serbo, pubblicato per la prima volta dal Vuk nel 1852 col titolo *Ženidba Milića barjaktara*, « le nozze dell'alfiere Milić », si racconta come Milić sposi Ljeposava, l'ultima di nove sorelle che tutte erano morte prima del compimento delle nozze. Il viso di Ljeposava è così splendente da costringere gli uomini ad abbassare lo sguardo. Ma durante il trasporto alla casa maritale, la sposa si lagna del « fastidio » che le dà il sole e chiede di discendere da cavallo perché la nera terra la chiama. Adagiata sull'erba, la sposa muore e gli « svati » la seppelliscono « otkuda se jasno sunce radja » « rivolta dove nasce il chiaro sole ».

Milić giunge affranto e senza la sposa in casa della madre e, non reggendo al dolore, muore a sua volta. Gli « svati » allora gli intagliano la bara con le spade e lo seppellirono « kuda jarko smiruje sunce » « verso dove tramonta il chiaro sole ».

Al tramontare del sole, la madre di Milić guarda verso occidente e dice: « Blago mene, eto sina moga », « me beata, questo è mio figlio ». E quando il sole si leva ad oriente, la madre dice: « Blago mene, eto mi snašice » « me beata, questa è mia nuora ». ¹²⁰

Il canto è astrale e simbolico: il viso di Ljeposava splende come un astro, ma il sole la uccide, la terra la chiama, e lo sposo Milić deve seguirla nella tomba. Il canto attesta inoltre una sepoltura a orientamenti inversi per sesso. L'Antoniewicz ha ritrovato questo orienta-

¹¹³ Adami Bremensis, *Gesta*, MGH SS, VII, Hannover, 1846, XVIII, 312.

¹¹⁴ Monachi Prieflingensis, *Vita Ottonis*, MGH SS, XII, Hannover, 1856, II, 8, p. 899.

¹¹⁵ « E tribus oppidis coagmentata », « tribus oppidis insignis », *Polonia sive de situ, moribus, magistratibus*, autore Martino Cromerio, Coloniae, 1578, pp. 51, 53.

¹¹⁶ *De Moscovia Antonii Possevini Diatriba*, in: *Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630, p. 209.

¹¹⁷ Kruse Fr. C. H., *Chronicon Nortmannorum, Wariago-russorum, nec non Danorum*, Dorpati, 1851, p. 307, nota 9.

¹¹⁸ Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947, pp. 111-112.

¹¹⁹ Kadlec K., *Introduction à l'étude comparative du droit public des peuples slaves*, Paris, 1933, p. 18. La forma quadrata non è considerata bella dagli Slavi che le preferiscono la forma ovale o sferica (kształt puchny, Udziela S., *Poczucie piękna u ludu ropczyckiego*, « Wisła », III, 1889, p. 20).

¹²⁰ Vuk, *Pjesme*, III, pp. 192-193, 250-255; testo e trad. in: Cronia A., *Poesia popolare serbo-croata*, Padova, 1949, pp. 147-163, 267-277.

mento a opposizione sessuale a Końskie, in Wielkopolska, e a Lucin, in Lituania,¹²¹ il Gąssowski e lo Jażdżewski in Mazovia e a Lutomiersk, presso Łódź,¹²² lo Szukiewicz nell'obitorio di Sałapiacziszki, nel governatorato di Vilna,¹²³ il Kulikauskiene lo segnala a Prismančjaj e a Linksmančjaj,¹²⁴ la Solov'eva lo constatò nell'obitorio dei Radimiči del gruppo di Alešnja (alta Desna) a Baturovka, tra l'Iput' e la Besed': su 191 kurgani inumatori, 163 maschili erano orientati con la testa a est e 25 femminili con la testa a ovest. Due seppellimenti erano infantili. Così era orientato anche il gruppo dei kurgani di Smjaliči, tra la Besed' e la Sož, quella di Ljaliči (a sud della confluenza dello Pšel nel Dnepr) e di Vlazoviči, anche in seppellimenti doppi, di uomo e donna inumati nella medesima tomba. I Dregoviči della destra della Berezina invece orientavano gli uomini di solito a ovest e le donne a est, come nel canto di Ljeposava e di Milić.¹²⁵

Questa opposizione di orientamento tombale per uomini e donne è non solo precristiana, ma molto antica: il direttore del Museo di Hallstatt, Friederich Morton, scavò nel 1938 a Salzbergthal (Hallstatt) una tomba doppia e promiscua, con una coppia di sposi a orientamento inverso: la testa dell'uno giaceva tra i piedi dell'altro. Il corredo tombale (un ago, una fibula e un anello di bronzo) permise di datare la tomba che risaliva alla fine dell'età di Hallstatt, tra il 450 e il 380 a. C.¹²⁶

Quattro seppellimenti di coppie di sposi orientate inversamente per sessi sono state rinvenute in « mogil'niki » della cultura di Tripol'e.¹²⁷

Resti di questo singolare costume a orientamento opposto sono sopravvissuti nelle usanze popolari: il contadino bulgaro che spezza solennemente il pane natalizio si rivolge a occidente o verso la porta, mentre sua moglie si volta a oriente o verso la stufa;¹²⁸ in Bosnia la sposa si reca in chiesa camminando contro oriente, lo sposo contro occidente, e quando la strada non permette di osservare l'orientamento, la si percorre a zig-zag.¹²⁹ In Serbia quando si accende il cosiddetto « fuoco vivo » (per frizione) per la salvaguardia del bestiame, un uomo si tiene a occidente e una donna a oriente della galleria sotto la quale viene fatto passare il bestiame.¹³⁰

Dopo la conversione al cristianesimo, Russi, Bulgari e Serbi, adottarono l'orientamento della liturgia ortodossa, con la testa ad ovest, senza distinzione di sesso. La chiesa romana invece lo modificò abolendo la norma che l'officiante dovesse celebrare col viso rivolto ai fedeli: dopo il V secolo le basiliche furono orientate con l'abside a est e la porta a ovest, e i sepolti nei sagrati seguirono la medesima direzione. Quando Mansikka, Kostrzewski, Jakimowicz e Moszyński spiegano l'orientamento slavo con testa a ovest con la necessità che i defunti abbiano

¹²¹ Antoniewicz N., *Archeologia Polski*, 1908, p. 249, in: Niederle L., *Rukovět*, Praha, 1931, p. 85, cfr. Korošec Jo., *Staroslovensko grobišče na ptujskem gradu*, Ljubljana, 1950, p. 26.

¹²² Gąssowski J., *Cmentarzysko w Końskie na tle zagaznienia południowej granicy Mazowsza we wczesnym średniowieczu*, « *Materiały wczesnośredniowieczne* », II, 1950, p. 118; Jażdżewski K., *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Lutomiersku pod Łódź w świetle badań z r. 1949*, « *Materiały wczesnośredniowieczne* », I, 1949, pp. 93-94, 97-98.

¹²³ Szukiewicz W., *Poszukiwania*, PAU, Mater., X, 1908, p. 42 e XI, 1910, p. 61.

¹²⁴ Kulikauskiene R., *Pogrebal'nye pamjatniki Litvy konca I - načala II tysjačelietija našej ery*, KSIMK, XLII, 1952, p. 115.

¹²⁵ Solov'eva G. F., *Slavjanskije sojuzy plemen po archeologičeskich materialach VIII-IX v.n.e., Vjatiči, Radimiči, Severjane*, « *Sovarch.* », XXV, 1954, pp. 153, 157, 159-160.

¹²⁶ Morton F., lettera del 15 gennaio 1958.

¹²⁷ Stoljar A. D., *Mariupol'skij mogil'nik kak istoričeskij istočnik*, « *Sovarch.* », 1955, p. 31.

¹²⁸ Caraman P., *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, PAU, Prace, XXIII, 1933, p. 477.

¹²⁹ Lilek E., *Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Herzegowina*, WMaBH, VI, 1896, p. 389.

¹³⁰ Trojanović S., *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*, SeZb, XLV, 1930, p. 96.

il viso rivolto a est, essi danno dell'orientamento degli obitori slavi pagani un'interpretazione solare cristiana.

Naturalmente, questa interpretazione lascia inspiegato l'orientamento inverso per l'altro sesso e i fatti dimostrano che l'orientamento est-ovest è precristiano e pagano. Se la direzione ovest ha lo scopo di rivolgere il viso dei morti a est, non si comprende l'orientamento opposto, con la testa ad est e i piedi a ovest. Gli Ugri credono che il paese dei morti si trovi ad ovest, ma il Karjalainen ha ragione di dubitare che tale credenza sia fondata sul fatto che l'occidente è la direzione in cui tramonta il sole.¹³¹

Gli antichi Germani consideravano l'ovest come direzione infausta. In età antica (*Frühzeit*) il nome dell'ovest era tabuato: all'Austria o paese dell'est, una delle due parti in cui era divisa la Francia merovingia, corrispondeva una Neustria, e non una Vestria, agli Ostrogoti o Goti dell'est, corrispondevano non i Vestrogoti, ma i Visigoti, i Goti saggi o vigili.

Est-ovest esprimono un contrasto luce-tenebre, morte-vita, buono-cattivo, Dio-diafavo.¹³²

Un tale pregiudizio per l'ovest non esiste invece nelle credenze lunari perché l'ovest è la regione del cielo in cui riappare la nuova falce dopo i tre giorni di invisibilità del novilunio. L'occidente è luogo di resurrezione. Non esiste nemmeno pregiudizio favorevole per l'est perché l'oriente è il luogo in cui, se si compie il plenilunio, torna ad apparire la falce calante. La credenza nella resurrezione dei morti non ha parte alcuna nella valutazione di questi orientamenti. Il loro valore è solo simbolico e serve a distinguere (per esempio) l'opposizione dei sessi o delle due « moieties » (Jensen) e per lo più l'opposizione in se stessa, senza giudizi di valore e anche senza una vera stabilità di significati. Donde la facilità con la quale l'orientamento può venire capovolto. Non è l'orientamento che importa, ma l'opposizione. L'occidente può essere inteso come la regione del cielo della falce crescente, ma poiché la falce crescente guarda a est (è aperta verso est) e si sposta lentamente verso est, è l'est che può divenire la sua direzione simbolica, e inversamente per la falce calante.

Della direzione antisolare ovest-est abbiamo trovato un esempio nella marcia di Vseslav che, come lupo mannaro, taglia la strada a Chors nel Detto della schiera di Igor. Il Moszyński ne dà un altro esempio nel canto natalizio bulgaro in cui si narra di un giovane cavaliere che si dirige verso est, dove il sole « mette fuori il corno e riscalda ». Il Caraman riporta questo canto in forma più completa: un eroe si reca in visita al sole. Il sole è assente, ma è presente la sorella dell'astro che accoglie e ospita l'eroe. Il giovane rapisce la sorella del sole e la conduce a casa propria. Il fratello della rapita manda allora le stelle del mattino e della sera alla sua ricerca, ma l'eroe dichiara di voler trattenere l'amante come legittima consorte.¹³³

Ecco ora come il mito è raccontato nel Celebes, dagli Alfuri di Minahassa: Mololevo abita a ovest e intraprende nottetempo un viaggio a est per visitare l'amico Manimporok che raggiunge all'alba (la falce lunare appare ad ovest, ma sorge ogni giorno più ad est, rimane ogni sera visibile un'ora di più e, quando è piena, splende nel cielo fino al mattino). Mololevo non trova in casa l'amico, ma trova la di lui moglie Kalinovan (il marito è la luna calante o la crescente luna scura che scompare quando la luna è piena: quando la luna crescente finisce alla mattina il suo viaggio, è luna piena e la luna scura non c'è più). Mololevo rapisce allora

¹³¹ Karjalainen K. F., *Jugra-Völker*, FFC, I, 41, p. 336.

¹³² Havers W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, « Ak. d. Wiss. », Wien, Sitzungsber., 223, Bd. 5, Abh. 1946, pp. 102-103.

¹³³ Caraman P., *Obrzęd kolędowania*, PAU, XXIII, Prace, 1933.

la moglie dell'amico (compiuto il plenilunio, non si vede più né luna scura, né luna calante). Il marito ingannato si leva e si lancia all'inseguimento (passato il plenilunio comincia a riapparire la luna scura, cioè Manimporok, il quale prende la via dell'occidente dove risiede il rapitore). Manimporok inganna a sua volta l'amico e riprende la propria moglie. Le interpretazioni lunari tra parentesi sono di padre Schmidt. Il mito bulgaro e indonesiano raccontano la vicenda dell'intera lunazione.¹³⁴ Nel Celebes, come in Bulgaria, il sole è divenuto maschile per cui le nozze dell'eroe possono avere luogo solo con una sorella o con la moglie del sole. Il posto che in questa fase già avanzata di sovrapposizione di solarismo occupa il sole è quello di un'antica luna. Il canto natalizio bulgaro conserva dell'antico mito lunare la residenza a ovest dell'eroe, la marcia ovest-est, l'assenza del sole-luna ad est, il ratto, l'inseguimento e il recupero della luna perduta. Le due direzioni ovest-est, antisolari, sono quelle degli orientamenti tombali slavi.

I Bantu seppellivano di solito i morti col capo ad ovest.¹³⁵ I Nyamvezi del lago Rukva usano la stessa parola per dire occidente, regno dei morti e paese della luna.¹³⁶ Alle isole Molucche la luna è detta Irojrilik, capo dell'ovest, che è nello stesso tempo Dio della crescita e dell'anima dei buoni dopo la morte.¹³⁷ I Mossi del Sudan depongono i loro morti su una stuoia col capo a sud e i piedi a nord, ma col viso rivolto a est se si tratta di uomini e ad ovest se si tratta di donne.¹³⁸

Il sacrificatore ai morti dei sudanesi Malinké si rivolge ad est se l'offerta è fatta ad un uomo, ad ovest se è fatta a una donna.¹³⁹ Allo stesso modo gli Aztechi, che chiamavano l'ovest « ciuatlampa » terra delle donne, elevavano in quella direzione i neonati se erano femmine, o nella direzione opposta se erano maschi.¹⁴⁰

Nel Celebes il Dio Muntu'untu guarda ad est perché la giovane falce è rivolta a est col lato concavo.¹⁴¹ In un mito dei Bhil, veddidi di parlata aria dell'India centrale del sud-ovest, si racconta che una coppia umana, avvertita da un pesce del sopravvenire del diluvio, si salvò insieme ad una zucca contenente dei semi. Quando Dio (Bhagvân) ritrovò i superstiti, punì il pesce e « voltò la ragazza col viso a ponente e il ragazzo col viso a levante. Dopo averli così voltati, domandò al ragazzo: — Chi è là? — E il ragazzo rispose: — È mia moglie. — Poi Bhagvân domandò alla ragazza: — Chi è là? — Essa rispose: — È mio marito. — Allora Bhagvân li fece marito e moglie ». La zucca e il doppio orientamento misero il Walk sulle tracce del mito lunare adombrato nel racconto: la zucca feconda ed acquatica, nave di salvataggio, è la luna piena, la coppia umana le due falci: l'uomo che guarda a levante è la falce crescente, la donna che guarda a ponente, quella calante.¹⁴²

Abbiamo così raccolto da tre continenti argomenti bastanti per ritenere che l'opposizione

¹³⁴ Schmidt W., *Grundlinien*, pp. 68-69.

¹³⁵ Junod H., *Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle*, « *Anthropos* », V, 1910.

¹³⁶ Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 225.

¹³⁷ Schmidt W., *Grundlinien*, p. 110.

¹³⁸ Mangin P. E., *Les Mossi, essai sur les us et les coutumes du peuple Mossi au Sudan occidental*, « *Anthropos* », IX, 1914, pp. 728-730.

¹³⁹ Brun P., *Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes*, « *Anthropos* », II, 1907, pp. 725, 727.

¹⁴⁰ Höltker G., *Die Familie bei den Azteken in Alt Mexiko*, « *Anthropos* », XXV, 1930, pp. 491-492.

¹⁴¹ Schmidt W., *Grundlinien*, p. 66.

¹⁴² Koppers W., *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien, 1949, pp. 131, 133, 255 nota 152; Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1947, pp. 21, 59 s.

per sessi dell'orientamento tombale slavo è lunare. Non esiste per ora, altra interpretazione soddisfacente di questa strana usanza. Poiché risulta che anche l'orientamento col capo dei defunti rivolto uniformemente ad est e i piedi ad ovest risale a età precristiana, possiamo concludere che gli obitori slavi di età pagana sono dei veri monumenti di lunarismo.

È una conclusione che non deve stupire. Gli Slavi conoscono almeno tre incarnazioni cristiane dell'antenato lunare. S. Giovanni Battista della pesca della terra in Serbia, Mosè in Polonia e Adamo in Russia. Si immagini ora che questo capostipite lunare divenga il protettore della « sebra ». È in questa fase dell'evoluzione religiosa degli Slavi che sorge il complesso idolatrico elbiano e oderiano; e chissà se i suoi idoli avrebbero mai preso aspetti policefalici senza gli antefatti lunari.

I Mordvini venerano un loro principe T'ušt'an che nel XVI secolo combatté contro Ivan IV, e gli offrono sacrifici. Credono che T'ušt'an fosse giovane nel primo quarto di luna e vecchio nell'ultimo,¹⁴³ come i contadini dei dintorni di Tver che dicono che il papa di Roma non muore mai, ma invecchia e ringiovanisce con la luna.¹⁴⁴ T'ušt'an è, in qualche modo, un padre della nazione mordvina o di una parte di essa, un defunto (al quale si tributano tuttavia da quattrocento anni culti come a una divinità) che ha il potere di rinnovarsi come la luna. Tale è anche la vicenda storica e l'ambiente religioso delle credenze degli Slavi del Baltico.

¹⁴³ Harva U., *Mordwinen*, p. 324.

¹⁴⁴ Potanin G., *Papa rimskij*, EO, I, 1894, p. 108, nota 2.

Capitolo nono

I MANI

In quindici villaggi delle rive del Vardar, il sabato del digiuno pasquale o la « domenica di mezzo », quarta di quaresima (srednjoposna nedjelja), gruppi di familiari si raccolgono intorno alle tombe dei loro cari deceduti quattro, cinque o sette anni prima, a seconda delle località. I giovani scavano la fossa, il padrone di casa (domaćin) estrae le ossa, tutte fino all'ultima (sve do jednu), le donne le lavano con acqua e vino, le asciugano con una pezzuola bianca e pulita e le depongono in un sacchetto di tela bianca (kesa) in ordine anatomico. Il cranio rimane in alto perché lo si veda. Il sacchetto con le ossa viene portato in chiesa e posto sotto l'icona del Cristo, a destra della porta, dove rimane tutta la notte. Nella tomba aperta, perché non resti vuota, si mette un orcio d'acqua. All'indomani si canta un'ufficiatura (opelo), il « domačín » riprende il sacchetto delle ossa, i componenti della casata (ukučani) baciano il cranio e le ossa vengono riportate nella tomba dove il pope legge la preghiera: « Con gli spiriti giusti... ». Dopo essere state una seconda volta asperse di vino, le ossa sono deposte nella fossa e sepolte definitivamente. Quel giorno la croce della tomba viene ornata di fiori e in passato aveva luogo un banchetto (gozba) oggi sostituito da un trattamento più economico.

Questo tipo di riesumazione e di lavatura delle ossa veniva chiamato « po adetu », secondo la tradizione, e aveva luogo nello stesso giorno per tutti i morti deceduti in un'epoca determinata. Nel 1927 la riesumazione « po adetu », non era generale e si trovava in via di sparizione.

Più regolare era la riesumazione individuale che aveva luogo quando il morente designava la tomba del familiare nella quale desiderava essere sepolto. In questo caso, soggette a riesumazione e a lavatura erano le ossa del morto che lo aveva preceduto nella fossa. Calata nella tomba la nuova salma, il sacchetto delle ossa del precedente defunto veniva deposto presso le gambe del nuovo morto, e la fossa interrata.¹

In Montenegro le ossa ritrovate in una vecchia tomba vengono riposte in una cassetta, « skrinica », ² nell'Omolje le si avvolge in un tovagliolo, le si ripone a parte e poi le si seppellisce col nuovo morto,³ a Borovica vengono deposte accanto alla nuova bara, « pored sanduka », ⁴ nella penisola di Gallipoli in un angolo della fossa, « u jedan ugao ». ⁵ Nella Jasenica invece le ossa riesumate vengono sepolte in una nuova fossa.⁶

¹ Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, pp. 261-262; Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, pp. 164-166.

² Erdeljanović Jo., *Kučt pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907, p. 286.

³ Milosavljević G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919, p. 37.

⁴ Filipović M. S., *Borovičani*, ZbNž, XXVIII, 1932, p. 220.

⁵ Filipović M. S., *Galipoljski Srbi*, Beograd, 1946, p. 97.

⁶ Pavlović J. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. III.

In Romania, a Torbasca (prov. di Tecucin), dove i morti venivano dissepoliti dopo sette anni come in Macedonia, si aveva cura, come in Macedonia, di raccogliere tutte le ossa, nessuna esclusa. Depositi in un nuovo feretro e più raramente avvolte in tela bianca, questi resti mortali venivano portati a passare la notte nella chiesa del villaggio e sepolti l'indomani.⁷

In questi episodi di riesumazione, talora casuali, la cura delle ossa dissepolte non si accompagna a lavatura. Ma in molti villaggi della Valacchia e della Moldavia la riesumazione era preordinata: si disseppellivano le salme dei bambini dopo tre anni, degli adulti dopo cinque e dei vecchi dopo sette. Le ossa riesumate erano lavate con acqua pura dentro una tinocchia finché divenivano bianche, e poi avvolte in un sacco di tela e risepolte.⁸

Secondo il Lilek, in certe località della Bosnia, se all'atto della riapertura della tomba le ossa non venivano trovate « gialle », la tomba veniva di nuovo chiusa e la riesumazione rinviata.⁹ A Prilep si racconta che una tomba fu riaperta quattro volte prima che la salma fosse rinvenuta debitamente decomposta.¹⁰

Prima del 1955 non si conoscevano costumi riesumatori nella Slavia meridionale fuori dell'area ortodossa. L'usanza, poco studiata, poteva essere imputata sia a un'influenza della chiesa greca¹¹ che all'azione di un substrato preslavo. Ma in quell'anno un questionario diramato in Slovenia in 224 esemplari dall'« Inštitut za slovensko narodopisje » presso l'Accademia delle Scienze di Lubiana, rivelò che in 85 località della Slovenia, di cui una in territorio italiano e diciotto in quello austriaco, l'usanza di lavare le ossa dei riesumati e di avvolgerle in un tovagliolo bianco e nuovo, o era ancora in vigore (in 65 località) o si conservava in ricordi di persone viventi o in locuzioni popolari (v. fig. 148). Ricerche per accertare la conoscenza che si aveva del costume prima dell'inchiesta dell'Accademia, diedero risultati curiosi: il procedimento riesumatorio sloveno era stato descritto da uno storico nel 1897 e da un novelliere nel 1939, ma non era stato rilevato in nessuna pubblicazione scientifica.¹²

Naturalmente, la chiesa greca non può essere ritenuta responsabile della diffusione del costume nelle alte valli della Carinzia e se si tiene conto delle gravi penalità comminate dai decreti di Costantino contro i profanatori di tombe,¹³ è impossibile immaginare che la seconda sepoltura fosse praticata nella Macedonia di Alessandro Magno o nell'Attica di Pericle. L'intensità crematoria dell'età omerica deve averla cancellata del tutto, se pure era sopravvissuta (e non ne abbiamo nessuna prova) in età micenea. Si tratta senza dubbio di un'usanza popolare introdotta in Grecia in età medievale e tollerata dalla chiesa in conformità al culto delle reliquie.

Ma la prova che si tratti di un costume slavo non può essere portata che da analoghi episodi di disseppellimenti presso gli Slavi occidentali e orientali.

Che prove del genere manchino del tutto in Polonia non significa che il costume fosse

⁷ Lettera del prof. Giorgio Caragața, del 30 novembre 1954.

⁸ Marianu S. F., *Immormitarea la Români*, Bucuresti, 1892, pp. 414-421, su segnalazione di G. Caragața.

⁹ Lilek E., *Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, IV, 1896, p. 467.

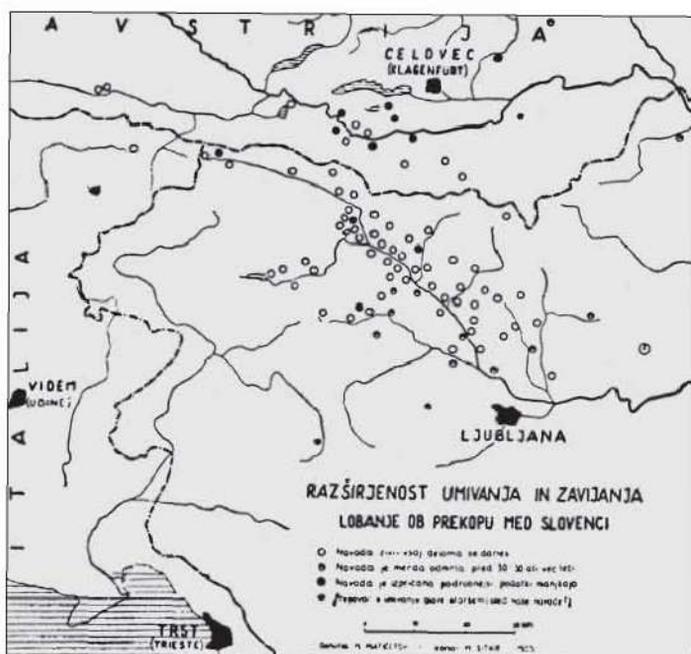
¹⁰ Schneewis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 142.

¹¹ Wachsmuth L., *Das alte Griechenland im Neuen, mit einem Anhang über Sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt, Hochzeit und Tod*, Bonn, 1864, pp. 124-125, cfr. Ciszewski St., *Prace etnologiczne*, a cura di A. Kutrzebianka, Warszawa, T. IV, 1936.

¹² Matičetov M., *Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih*, « Slovenski Etnograf », VIII, 1955, pp. 231-254 e fig. 1.

¹³ Di Marzo S., *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1944, p. 178.

Fig. 148. Diffusione del costume della lavatura del cranio in Slovenia (da Matičetov).



148

sconosciuto. La Slovenia ha lavato per più di mille anni le ossa dei morti senza che nessuno archeologo o etnologo segnalasse un così singolare costume. Nel vol. XIX del suo *Lud*, dedicato alla etnografia del vojvodato di Kielce, il Kolberg registrava nel 1886 questa curiosa ed enigmatica quartina:

Nie boj sie Marysiu
Jaseniowej złości,
jéno se przygotuj
torbecke na kości

(Non temere, Marysia, / la cattiveria della Jaseniowa, / ma preparati invece / la borsa per le ossa).¹⁴

I primi due versi parlano della cattiveria di una Jaseniowa, cioè di una maritata con Jasio, nome comune di mariti e amanti nei canti popolari polacchi. Pare trattarsi di un contrasto tra suocera e nuora. Si dice a Marysia, la giovane sposa: Sopporta con pazienza la cattiveria della vecchia perché morirà presto. Per dire che la suocera morirà presto, si invita la sposa a preparare la borsa per le ossa, « torbecke na kości ». Questa borsa è di uso corrente per le ossa dei dissepoliti presso i Serbi di Gallipoli: « pokupe kosti u torbicu »¹⁵ e non è molto diversa dalla « kesa » o sacchetto per le ossa della Macedonia,¹⁶ o di quello dei

¹⁴ Kolberg O., *Kieleckie*, Kraków, 1886, p. 170, n. 563.

¹⁵ Filipović M. S., *Gallipoljski Srbi*, p. 97.

¹⁶ Tanović St., *op. loc. cit.*

Valacchi, o degli Huroni dell'America settentrionale, poiché l'uso di questa borsa è molto diffuso in tutta l'area della « seconda sepoltura »: « Les femmes qui ont à apporter les os de leurs parents, les prennent aux cimetières; que si les chairs ne sont pas détruites, elles les nettoient et en tirent les os qu'elles lavent... les ayant mis dans un sac neuf, elles les portent sur leur dos », ¹⁷ o dalla borsa di paglia di riso in cui si ripongono le ossa riesumate nella penisola di Malacca, ¹⁸ o dalla sporta col cranio dissepolto del marito che la vedova dei Bororos porta a spalle nella capanna. ¹⁹

Che la lettura qui proposta della quartina polacca sia esatta, cioè che si tratti di un contrasto tra nuora e suocera nel quale si prevede la prossima morte della persecutrice, è dimostrato da un analogo canto popolare grande-russo in cui il discorso alla sposa è tenuto dal fratello e la morte augurata è quella del suocero:

Poterpi, moja sestrica,
poterpi, rodimaja!
Esli poterpiš',
naživeš ty radost':
svekor-t grozlivyj
v syru zemlju pojdet

(Pazienta, sorella mia, / pazienta, cara! / Se pazienterai, / proverai una gioia: / il suocero crudele / andrà sotto l'umida terra). ²⁰

Dalla Belorussia ci viene incontro un altro canto popolare raccolto dal Dobvol'skij presso Smolensk in tre varianti: una sposa o una ragazza abbandonata, avuta notizia della morte dell'amato in luogo lontano, rimpiaange di non avere le ali per potersi recare a raccogliere le ossa in un fazzoletto:

... Nie želala b da u Boga sčastja,
bystryja kriluški sebe;
ja b vnilasja b, da i naletela,
ide moj milyj vbit ljažit;
ja ž bi kostan'ki jeho pribrala,
uvižala b u platok,
palažila b u grabok;
palažijši u graboček,
pravadila b pravadoček...

(Non vorrei da Dio la felicità, / [ma] delle ali veloci; / andrei, volerei / dove il mio caro giace ucciso; / raccoglierei le sue ossa, / le legherei in un fazzoletto, / le deporrei in una bara, / e deposte in una bara, / farei un'ufficiatura).

¹⁷ Sagard Th. F. G., *Le grand voyage au pays des Hurons*, 1632, rist. s.d., Paris, p. 203.

¹⁸ Hutschinson W., *I costumi del mondo*, Milano, 1915, p. 477.

¹⁹ Colbacchini A., *I Bororos orientali « orarimugodoge »*, Torino, s.d., p. 162.

²⁰ Sobolevskij A., *Novyj sbornik velikorusskich pesen*, EO, 3, 1894, p. 167.

La variante specifica il genere della bara:

... ja b sabrala kostyčki jago,
palažila b v noven'kij grabok,
otslužila b na ěm pravadok,
nakapala b u syru zjamlju!

(... Raccoglierei le sue ossa, / le deporrei in una nuova bara, / reciterei su di lui un'ufficiatura, / le seppellirei nell'umida terra!).²¹

È chiaro che non si possono raccogliere e legare in un fazzoletto che le ossa di un dissepolto, come si fa in Slovenia dove le ossa riesumate vengono avvolte e legate, « come si lega un fazzoletto » (tako kot se ruta zaveze) in un pezzo di tela bianca, intatta e forte, di fabbricazione domestica.²² L'« ufficiatura » (pravadok) che la vedova vorrebbe far cantare per la sepoltura definitiva è l'« opelo » macedone (Tanović) e la « nuova bara » (noven'kij grabok) è la « skrinica » della Bosnia (Erdeljanović) e il « nuovo feretro » della Moldavia (Caragața).

La Kosič registra ai margini del territorio mistilingue di Černigov una variante di questo canto belorusso dove si allude solo alla raccolta delle ossa: « ja kostin'ki b zabrala ». ²³ Il medesimo motivo, in un analogo canto ricorre in territorio grande-russo, nella regione del Volga, presso Kujbyšev (Samara): « ja mogla by kostočki ego sobrati ». ²⁴ In una laconica strofetta (častuška) grande-russa una giovane vedova si lagna (pare) di essere priva delle ossa del marito:

Netu, netu u menja
fartuka bordovago,
netu, netu u menja
kosti černobrovago

(Non ho, non ho / un grembiule rosso-scuro [di colore Bordeaux], / non ho, non ho / le ossa del benemato [dalle nere ciglia]).²⁵

È interessante che in questi diversi canti polacchi, belorussi e grandi-russi sia sempre una sposa che è invitata a raccogliere le ossa o che esprime il desiderio di farlo, ciò che è conforme all'usanza universale di lasciare alle donne il compito di raccogliere e lavare le ossa dei riesumati, e che i canti stessi, per la struttura delle strofe e la rima, si dimostrino relativamente recenti. È lecito domandarsi come questo stranissimo tema necrofilo delle ossa dei morti avrebbe potuto entrare in composizioni moderne se l'usanza stessa della raccolta delle ossa non fosse stata effettivamente praticata.

Nel 1914 lo Zavojko dava notizia di una costumanza funebre di certe località del governatorato di Vladimir: nel circondario di Neverosloboda, del distretto di Goročov, « quando si va a scavare una tomba, si prende con sé per precauzione un pezzo di tela di circa mezzo

²¹ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, p. 420, n. 93 e p. 567, n. 62. V. anche p. XXIII, č. II, 1894.

²² Matičetov M., *Umita in v prt zavita*, op. loc. cit.

²³ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gub.*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 50.

²⁴ Kolpakova N. P., *Russkie narodnye pesni Povolž'ja*, I, Moskva, 1959, n. 29.

²⁵ Rabotnov N., *Nizovaja častuška*, « Živst. », XV, 2, 1906, p. 77.

aršin (to berut s soboju i cholstik [okolo ½ ar.] v zapas) e nel caso che ci si imbatta in ossa di morti precedenti, le si avvolge in questa tela e le si depone in questa medesima fossa». ²⁶

Il sacco, il tovagliolo o fazzoletto, la tela o la stuoia, sono il requisito generale della « seconda sepoltura ». La tela (platen, kos platna, prt, ruta) è indispensabile in Slovenia « per chi desidera attenersi all'antica usanza », nota il Matičetov. ²⁷ Lo Zavojko non parla di una pulitura o lavatura delle ossa ritrovate, che doveva pure aver luogo in qualche modo, ma anche nell'ignoranza di questo particolare, la tela di avvolgimento è un nesso sufficiente per collegare l'usanza grande-russa col « platok » del canto belorusso e con le tele degli altri Slavi.

È chiaro che come non si poteva attribuire a influssi ecclesiastici greci la diffusione del costume della seconda sepoltura in Slovenia, così non è possibile immaginare che un substrato locale lo abbia conservato o fatto risorgere nell'immensa area che va dall'Egeo e dalle Alpi Giulie fino a duecento chilometri a est di Mosca.

Si osservano in quest'area altre usanze funebri comuni che si collegano indirettamente con la seconda sepoltura. Le tombe di prima sepoltura, dove esiste un costume di disseppellimento, sono poco profonde o addirittura superficiali: circa 40 cm. a Krainburg, ²⁸ 48 cm. a Jur'ev, presso Boroviči, nel governatorato di Novgorod, ²⁹ da 30 a 50 cm. nella cultura preistorica di Rodanov, sulla Kama. ³⁰ Il Wilke vide in Russia cimiteri « le cui tombe erano così superficiali che una pioggia moderata e continua bastava a far apparire parte delle bare e nelle più antiche anche gli scheletri ». ³¹ Nel secolo XVIII l'Olearius disegnò in Russia cimiteri nei quali i coperchi delle bare fuoriuscivano dal suolo. ³² Superficiali sono anche le tombe degli Ostjaki ³³ e la fossa di prima sepoltura, detta « se », dell'antica Cina. ³⁴ Le tombe di prima sepoltura dei Bororos del Mato Grosso non erano più profonde di quelle slovene, russe o finno-ugre: da 30 a 40 cm. ³⁵

Trattandosi di una tomba temporanea e di breve dimora, non si fornisce il defunto di corredo. Eventuali bevande e cibarie vengono collocate sopra e non dentro la fossa. La povertà o la totale mancanza di corredo tombale è una caratteristica delle tombe slave.

In Serbia, nell'Omolje, colmata la fossa, la tomba viene innaffiata con acqua e vino, e sorvegliata perché non screpoli. ³⁶ Talora l'innaffiatura si prolunga per quaranta giorni: « za 40 dana preliwa vodom », ³⁷ trascorsi i quali, la si apre per estrarne le ossa. ³⁸ In altre località della Serbia e della Bulgaria la tomba viene irrigata per tre giorni e poi ogni festa fino al 40° giorno. ³⁹

²⁶ Zavojko G. K., *Verovanija, obrjadi i obyčaj Velikorossov Vladimirskoj gubernii*, EO, CIII-CIV, 3-4, 1914.

²⁷ Matičetov M., *op. cit.*, p. 240.

²⁸ Šmid W., *Ueber das Gräberfeld von Krainburg*, MaGW, XXXVI, 1906, pp. 36-39.

²⁹ Predolsky B., *Le jalnik-nécropole de Iuriévo, dans le district de Borovitchi, gouv. de Novgorod*, « Congrès intern. d'arch. et d'anthropologie préhistoriques, II sess. », Moscou, I, 1894, pp. 146-150.

³⁰ Oborin V. A., *Pamjatniki Rodanovskoj kul'tury u sela Tabory*, KSIMK, 65, 1956, pp. 111, 118.

³¹ Wilke G., *Die Religion der Indogermanen in archäologischen Beleuchtung*, Leipzig, 1923, p. 58, nota.

³² Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 368.

³³ Byhan A., *Nordasien*, in: Buschan G., *Ill. Völkerkunde*, II, p. 319.

³⁴ Granet M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1949, p. 392 s.

³⁵ Colbacchini A., *op. cit.*, pp. 156, 161.

³⁶ Milosavljević G. M., *op. cit.*, SeZb, XIX, 1919, pp. 251, 257.

³⁷ Drobnjaković B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960, p. 164; Čajkanović V., *Studije iz religije i folklora*, SeZb, XXXI, 1924, pp. 58-59.

³⁸ Drobnjaković B., *op. cit.*, p. 166.

³⁹ Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, pp. 252-253.

In Grande-Russia, nel distretto di Sergač, le tombe vengono innaffiate sia prima che dopo avervi calato le salme.⁴⁰

I Bororos del Mato Grosso procedono allo stesso modo: il defunto « è sepolto temporaneamente a fior di terra e asperso d'acqua ogni giorno al calare del sole dai suoi parenti che vengono a versargli altra acqua addosso per affrettare la putrefazione delle carni e lo spolpamento delle ossa ». ⁴¹ Gli isolani di San Christoval e gli indigeni di Fly River, in Nuova Guinea, innaffiano quotidianamente le tombe per abbreviare la durata della decomposizione, e altrettanto fanno in Australia gli Aranda.⁴²

Lo scopo di ottenere con l'acqua la macerazione delle salme traspare solo in Serbia, senza la partecipazione cosciente degli innaffiatori.

In tempo di siccità i contadini russi di Orel portano le icone nel bosco, le innaffiano e le lasciano esposte tutta la notte cantando; « Dažd dožd zemle alčuščej, Spas! » « da' pioggia alla terra assetata o Salvatore! ». ⁴³ Le icone sono forse qui sostitutive delle ossa dei morti conservate un tempo nel medesimo angolo sacro assegnato ad esse. In Russia, nel distretto di Sergač il costume si conserva in forma abbastanza palese. Dell'usanza si danno per lo più spiegazioni secondarie: perché è soprattutto in tempo di siccità che le tombe abbisognano di acqua, e la siccità estiva venendo attribuita alla collera dei morti, a Sergač si innaffiano le tombe per prevenirla, ⁴⁴ oppure ci si affretta a versare acqua soprattutto sulle fosse degli ubriaconi che, nella loro avidità di bere, prosciugano la terra, ma anche di altri morti (suicidi, forestieri, ecc.) che talora vengono riesumati e gettati nelle acque. La documentazione di queste usanze prenderebbe pagine intere (Penza, Saratov, Samara, Ekaterinoslav, Akerman, Odessa, Omolje, Šumadija, Bosnia, ecc.).

Dove si è cessato di riesumare i morti, si giustifica l'innaffiatura delle tombe o la fornitura di acqua ai defunti con libagioni attraverso particolari fori o tubi praticati nelle tombe, con una sete dei morti sulla quale esiste un'ampia letteratura. ⁴⁵

Si conoscono nel vicino Oriente centri antichissimi di seconda sepoltura: a Elam, nell'epoca di Obeid, a Ur, in Sumeria, nell'eneolitico palestinese, ⁴⁶ nell'antica Georgia, ⁴⁷ nella cultura di Tripol'e ⁴⁸ e in quella delle catacombe della Russia meridionale. ⁴⁹ Non meraviglia che i morti avessero sete nell'antica Babilonia e presso gli Ittiti. ⁵⁰

Più raro è presso gli Slavi il ricorso al fuoco tombale. La coscienza che, come l'acqua, questo fuoco avesse lo scopo di macerare le salme, è del tutto scomparsa nel popolo, sebbene il fuoco continui a essere acceso sulle tombe, o presso di esse, nelle ricorrenze comme-

⁴⁰ Zelenin D., *K voprosu o rusalkach, kul't pokojnikov umeršich neestestvennoju smert'ju, u Russkich i u Finnov*, « Zivst. », XX, 3-4, 1911.

⁴¹ Colbacchini A., *op. cit.*, p. 156.

⁴² Doerr E., *Bestattungsformen in Ozeanien*, « Anthropos », XXX, 1935, pp. 407, 753.

⁴³ Leskov N. S., *Polnoe sobranie sočinienij*, Moskva, 3^a, T. XXXIII, 1903, pp. 11, 17.

⁴⁴ Zelenin D., *Russ-ostslav. Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 326.

⁴⁵ Bellucci, *Sul bisogno di dissetarsi attribuito ai morti*, « Arch. per l'antropol. e l'etnologia », 1909, pp. 217-219; Deonna, *Croyances funèbres, la soif des morts*, « Revue pour l'hist. des Religions », CXIX, 1939, p. 53 s.; Sartori, *Das Wasser in Totengebräuchen*, « Ztschr. f. Volksk. », cfr. Karge, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 379; Eliade M., *Traité d'histoire des Religions*, Paris, 1949, p. 176; ecc.

⁴⁶ Hrozný B., *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète*, Paris, 1947, pp. 35, 51, 69.

⁴⁷ Nioradze G., *Die Nachbestattung im alten Georgien*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXII, 1932, pp. 1-6.

⁴⁸ Bibikov I. N., *K voprosu o pogrebal'nom ritual'e v Tripol'e*, KSIMK, 18, 1952, pp. 36-41.

⁴⁹ Liberov P. D., *Kurgany u chutora Charčevik*, KSIMK, 45, 1952, p. 78.

⁵⁰ Furlani G., *La religione babilonese-assira*, Bologna, 1936, p. 377.

morative dei defunti. In Serbia si accende un fuoco nella fossa prima di calarvi la salma e accanto ad essa dopo l'inumazione.⁵¹ Talora si purifica la fossa con una stoppa impregnata di zolfo e di polvere pirica.⁵² Nell'Omolje si accende nei cimiteri uno « zadušni ogan », un fuoco dei defunti.⁵³ Pentole di bragi vengono portate sulle tombe in Bosnia, in Belorussia e in Grande-Russia,⁵⁴ roghi vengono accesi nei cimiteri dei Carpazi, in Polonia e in Volinia.⁵⁵ Il Niederle dà l'usanza dei fuochi funebri come diffusa in Cechia, Lusazia, Polonia, Belorussia, Serbia e Bulgaria.⁵⁶ Secondo il Kostomarov anticamente in Boemia vi era il costume di tenere il fuoco acceso sopra le tombe per tre o sette giorni.⁵⁷

L'uso di tali fuochi presso quei medesimi Slavi che versano acqua sulle tombe dovrebbe apparire contraddittorio se la comparazione non dimostrasse che, col mezzo del calore, ci si propone di raggiungere il medesimo intento che si ottiene con l'acqua: affrettare la decomposizione della salma e facilitarne lo scuoiamento. La maggior parte dei fuochi tombali dell'area malaio-polinesiana hanno questo scopo.⁵⁸ I popoli che conservano il fuoco funebre dopo avere abbandonato l'uso della seconda sepoltura, tentano di darne una spiegazione secondaria parallela a quella della sete dei morti: si dice che i morti hanno freddo. Se gli australiani Mukwara-Kilpara o i kanaki delle isole della Società o di Samoa trascurano di accendere fuochi sopra le tombe, i defunti si lagnano: oh, che freddo! oh, che freddo!⁵⁹ È con l'intento di inviare indumenti ai morti che nel Kan-su si bruciano abiti caldi per loro al principio dell'inverno.⁶⁰

Per tutti i popoli riesumatori, e anche per gli Slavi, la decomposizione delle salme è un evento desiderato, sorvegliato e anche procurato. In certe località della Bosnia (come si è già detto), se all'apertura della tomba le ossa non vengono trovate « gialle », la tomba viene di nuovo interrata e la riesumazione rinviata.⁶¹ A Prilep una tomba fu riaperta quattro volte prima che la salma fosse trovata debitamente decomposta.⁶² I Lu-ërl-ri, dei Miao di Dan-ting-fu e di Wei-ning, nel Kui-ceu, disseppelliscono le salme dopo un anno e ne estraggono le ossa che lavano; quelle divenute bianche, sono avvolte in tela bianca e nuovamente sepolte. Dopo due o tre anni le salme vengono di nuovo dissepolte, e così via per sette volte, per cui gli abitanti sono detti Sce-ku Miao, cioè lavatori di ossa.⁶³ In Moldavia e Valacchia, se alla data della riesumazione la salma non viene trovata decomposta, si indicano preghiere contro la forza cattiva che ne ritarda la putrefazione. Si usava aprire le tombe anche

⁵¹ Trojanović S., *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*, ScZb, XLV, 1930, pp. 48, 49.

⁵² Schneeweis E., *Grundriss*, p. 121.

⁵³ Milosavljević S. M., *op. cit.*, p. 27.

⁵⁴ Mansikka V. J., *op. cit.*, pp. 19-20; Abramov I., *Obrjad « povinovan'ja » v Kurskoj gubernii*, « Živst. », XV, 1906, p. 2; Pečo Lju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, ScZb, XXXII, 1935, p. 765.

⁵⁵ Bogatyrev P., *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929; Kolberg O., *Kieleckie*, Kraków, 1886, p. 189; Zelenin D., *Russ. ostslav. Volksk.*, p. 332; Sulisz J., *Zwyczaj wielkanocne w Sanockiem*, « Lud », XII, 1906, p. 312.

⁵⁶ Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1912, I, 1, p. 296.

⁵⁷ Kostomarov N., *Slavjanskaja mifologija*, Kiev, 1847, p. 95.

⁵⁸ Doerr E., *Bestattungsformen*, pp. 395-397; Pinza G., *La conservazione delle teste umane e le idee e i costumi coi quali si connette*, « Memorie della Società geogr. ital. », VII, 1928, p. 340.

⁵⁹ Doerr E., *Bestattungsformen*, p. 760.

⁶⁰ Dols J. P., *La vie chinoise dans la province du Kan-sou*, « Anthropos », X-XI, 1917-1918, p. 970.

⁶¹ Lilek E., v. nota 9.

⁶² Schneeweis E., *Grundriss*, p. 142.

⁶³ Colqhoun, *Quer durch Chrysis, Forschungsreise durch die Chinas Grenzländer und Birma, von Canton nach Mandalay*, Leipzig, 1884, cfr. Vannicelli L., *La Religione dei Lolo*, Milano, 1944, pp. 190-191.

prima del quarantesimo giorno, per esempio dopo tre settimane, per assicurarsi dell'andamento della decomposizione, procedimento che non è molto diverso da quello dei Miao del Kui-ceu. In Macedonia le preghiere erano recitate dal pope.⁶⁴ Solo con la macerazione delle carni l'anima si libera dal corpo e sopravviene la morte definitiva. In Polonia il morto che non è ancora sepolto, vede e ode tutto.⁶⁵ In Russia l'anima trapassa nell'al di là solo dopo quaranta giorni dal decesso⁶⁶ ed è solo al quarantesimo giorno che in Ucraina l'anima è sottoposta a giudizio.⁶⁷ Il quadragesimo è per gli Slavi l'ultimo giorno « dell'esistenza dell'anima ». ⁶⁸ Le date della commemorazione dei defunti segnano le tappe della sua decomposizione: al 3° giorno il morto cambia di fisionomia, al 9° si disfa il suo corpo, al 40° si corrompe il cuore.⁶⁹ Finché non è trascorso tale termine, l'anima soffre di non potersi separare da un corpo ormai inadatto ad ospitarla, è presa da nostalgia per la vita terrena e compie dei tentativi per ritornarvi. La sua vicinanza può riuscire nociva ai familiari. È una larva che agisce in uno stato di rancore e di incoscienza. Chi non si decompone diviene vampiro.

Sembra che l'inumazione e la liberazione delle salme dall'involucro terrestre sia un'immagine suggerita dalla vegetazione: come il frutto si spoglia per liberare il seme, che è la sua anima riproduttiva, così l'uomo deve liberarsi dalla spoglia mortale per ridursi a potenza spirituale e germinativa. Sono le ossa, e particolarmente il cranio, che divengono col tempo sede dell'anima dell'estinto. Inumazione equivale a seminazione, e decomposizione a germinazione (v. fig. 149). L'uomo assimila il proprio destino a quello del regno vegetale e

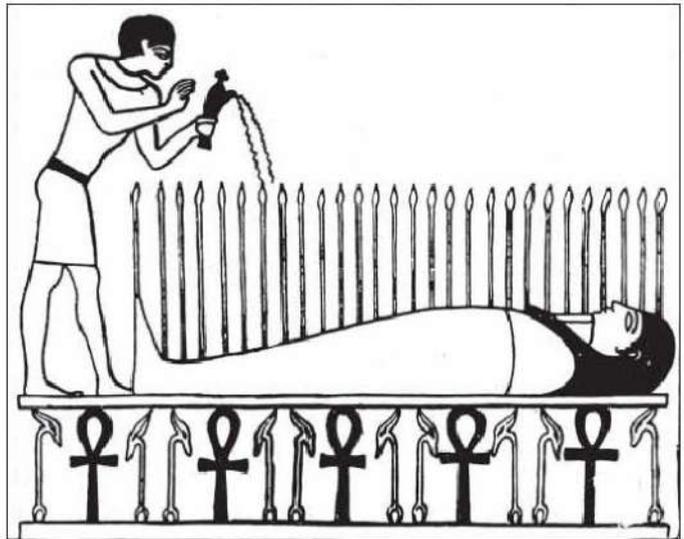


Fig. 149. Inaffiatura e germinazione della salma di Osiride, rilievo di Philae (da Liungman).

⁶⁴ Marianù S. F., *op. loc. cit.*

⁶⁵ Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, p. 126.

⁶⁶ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 330.

⁶⁷ Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. III.

⁶⁸ Unbegaun B. O., *La Religion des anciens Slaves*, Paris, 1948, p. 439.

⁶⁹ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaj, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, p. 566; Olearius, *Relation du voyage*, I, p. 268. La scadenza quadragesimale della commemorazione del decesso, rara in Germania e in Francia (substrato), è di osservanza generale presso tutti gli Slavi che ignorano quasi del tutto il trigesimo. L'ampio studio del Ranke sulle date di questa duplice commemorazione si conclude con la constatazione che l'uso del trigesimo domina in modo esclusivo presso i popoli « kentum » e gli indo-iranici, mentre il quadragesimo è autentico solo

« gioca ad essere pianta ». ⁷⁰ « Da te zemja ne izede! » « che la terra non ti divori », suona la straordinaria maledizione macedone della quale si cercherebbe invano l'analoga in Occidente.

Maledizioni del genere si trovano anche fuori dell'area attuale del costume della seconda sepoltura, per esempio nell'Ucraina carpatica: « Zemlja tja ne prijmila! » « che la terra non ti accolga », oppure: « Bodaj tja zemlja vyderga! » « che la terra ti rigetti ». ⁷¹ In Belorussia la terra « non accoglie i grandi peccatori », « ziamla nie prymaje », ⁷² nella regione di Chełm, non li sopporta, « święta ziemia ich nie znosi ». ⁷³ Contrariamente, quindi, alle pie credenze dell'Occidente cristiano che l'incorruttibilità del corpo dei sepolti sia un indizio di santità e di predilezione divina, beata è presso gli Slavi la situazione di coloro che si decompongono, credenza questa che l'Almazov trovava in contraddizione con l'insegnamento della teologia greca sulle reliquie ⁷⁴ e che già un secolo prima l'abate Calmet giudicava che non avesse fondamento « ni dans l'antiquité, ni dans la bonne théologie, ni même dans l'histoire ». ⁷⁵ Né le religioni pagane dell'antichità, né il cristianesimo presentano precedenti che possano spiegare il costume popolare della riesumazione dei morti e le credenze che le sono inerenti.

Credenze slave non cristiane e precristiane, più antiche dell'antichità classica, emanano da un rito funebre di seconda sepoltura che deve aver preceduto quello crematorio e che in nessun caso può averlo seguito. Per quanto di difficile accertamento archeologico (di un rito funebre compiuto in due tempi, l'archeologo può constatare solo il secondo), l'usanza non sarebbe sfuggita agli scavatori se essi fossero stati avvertiti della possibilità della sua esistenza.

Nel 1906 lo Šmid rendeva conto dello scavo di un obitorio medievale presso Krainburg, in Slovenia: « In molte tombe e nelle loro vicinanze, riferiva egli, furono trovate ossa amucchiate (zusammengelegt) che dimostrano l'utilizzazione di una vecchia tomba per un nuovo seppellimento durante il quale le ossa della tomba precedente furono raccolte e immesse nella nuova sepoltura, costume che è ancora abituale ». Si tratterebbe dunque di una « Nachbestattung » di età cristiana (ristrettezza di spazio nei cimiteri e necessità di seppellire in fosse già utilizzate), priva di interesse sia archeologico che etnologico. Ma lo Šmid riferisce che in certi casi le ossa ritrovate nella vecchia tomba, anziché essere sepolte di nuovo insieme colla nuova salma, vennero inumate in una nuova fossa « nelle sue vicinanze » (in der

presso i restanti popoli « satem » del gruppo indoeuropeo (Ranke K., *Der dreissigste und der vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen, indogermanische Totenverebrung*, FFC, I, 140, 1951, p. 154). Il quadagesimo è osservato anche presso gli Ugro-finni, nel sud-est asiatico e in Indonesia dove potrebbe essere un portato dell'influenza islamica. Di questa ricorrenza sono state proposte due spiegazioni; una astrale, basata sulla durata dell'invisibilità delle Pleiadi, unica costellazione nota a tutti gli Slavi (Roscher, in: Ranke, *op. cit.*), l'altra etno-glottologica fondata sulla numerazione vigesimale (Schmidt W., *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde*, Heidelberg, 1926, pp. 365-368).

⁷⁰ Frobenius L., *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, p. 38.

⁷¹ Il'kevič G., Levicki, ecc., *Poslovicy i pogovorki Gal'ickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1869, p. 234, n. 85 e p. 268, n. 1296.

⁷² Bogdanowicz A., *Perežitki drevnjago mirocozercanija u Belorussov*, Grodno, 1895, in: « Wisła », XI, 1897, p. 581.

⁷³ Kolberg O., *Chełmskie*, Kraków, 1890, I, p. 250.

⁷⁴ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 328.

⁷⁵ Calmet A., *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohème, de Moravie et Silésie*, Paris, 1746, pp. 251-252.

Nähe derselben), come si fa ancora oggi in Šumadija dove l'usanza è di seconda sepoltura.⁷⁶ Lo Šmid non si è curato di assicurarsi se le vecchie ossa fossero state lavate o avvolte in tela, ed è dubbio che questi particolari potessero essere accertati. La seconda sepoltura, se vi era, è sfuggita alla sua attenzione.

Nella necropoli slovena di Ptuj (X-XI secolo) su 377 scheletri, 12 sono stati rinvenuti con la testa staccata dal tronco, 21 senza testa e 21 teste sepolte separatamente dai tronchi; in 7 di questi ultimi casi mancava anche la vertebra cervicale senza che si potesse constatare la violenza di una decapitazione. Talora le mandibole sono state ritrovate nella medesima fossa, ma isolate e a parte. Gli scheletri di 63 tombe si presentavano manchevoli di qualche parte, mossi e in posizioni innaturali o addirittura con le ossa sparse. In quattro casi (n. 137, 210, 212 e 363) le ossa erano sepolte a mucchio « na kupu ». Una parte notevole di questi scheletri ha trovato dunque nella necropoli la sua seconda e non la sua prima sepoltura. Invece di regolarsi su questa ipotesi, il Korošec si sforza di ridurre il numero dei seppellimenti innaturali attribuendone l'aspetto a spostamenti del terreno (le tombe sono sul pendio del castello di Ptuj), all'azione delle acque di superficie e freatiche o al piccone degli scavatori. Nessuno di questi motivi giova però spiegare la sepoltura separata di crani, il rinvenimento isolato di mandibole e i seppellimenti di ossa « a mucchio ».⁷⁷

È a vomeri di aratori, a radici di alberi e a cunicoli di animali che ricorrono il Veselinović e il Velenrajter per spiegare il rinvenimento nella Vojvodina di quattro crani in una fossa o la loro mancanza in due altri seppellimenti.⁷⁸

Scavando a Praga una piccola necropoli del IX-X secolo, il Borkovský rinvenne, come lo Šmid in Slovenia, una tomba che conteneva due seppellimenti: la seconda bara era stata calata in una fossa già usata e le ossa del primo morto erano state raccolte « in mucchio » (na hromadce) lungo il lato settentrionale della tomba. Inoltre la fossa n. 12 presentava uno scheletro in disordine, col cranio staccato, le ossa lunghe incomplete, con un femore alla destra del cranio e la tibia e alcune costole sul fondo della fossa.⁷⁹

In un kurgan di Kowary presso Cracovia, furono trovati crani deposti a un livello del suolo superiore a quello in cui giacevano i restanti scheletri, e inoltre riempiti di terra, ciò che fa credere che fossero stati deposti perpendicolarmente sul terreno. In una tomba di Sprowa il teschio fu rinvenuto tra le ginocchia dello scheletro.⁸⁰

In Russia, presso Marjupol', il Brandeburg trovò sotto un kurgan ossa umane sparse a livello del suolo e altre sepolte a fior di terra, come un cranio, un bacino e dei femori, ma in numero che non bastava a formare scheletri completi.⁸¹

A Jur'ev, presso Boroviči (Novgorod) in una tomba molto vasta, accanto ad uno sche-

⁷⁶ Šmid W., *Ueber das Gräberfeld von Krainburg*, MaGW, XXXVI, 1906, pp. 36-39; Pavlović Je. M., v. nota 6.

⁷⁷ Korošec Jo., *Staroslovenske grobišče na ptujskem gradu*, « Slov. Ak. znan., Razred za zgodovine in družb. vede », I, 1950, pp. 25, 31, 111, 212.

⁷⁸ Veselinović R. L., *Ranoslovenske lončarske peći i grobovi kod Mošorina u Bačkoj*, « Rad vojvodjanskih Muzeja », I, 1952, pp. 143-159; Velenrajter P. P., *Slavenska nekropola iz IV-VII veka u Bogajevu*, « Rad vojvodj. Muzeja », c.s., pp. 135, 143.

⁷⁹ Borkovský I., *Pohřebišť obchodníků z doby knížecí v Praze I*, « Slavia antiqua », I, Poznań, 1948, p. 469.

⁸⁰ Wawrzeniewski M., *Poszukiwania archeologiczne w Królestwie Polskim*, PAU, Mater., X, 1908, pp. 68-69 e 86-87.

⁸¹ Brandebourg N., *Sur la coupe des ceinturons des anciens Slaves*, « Congrès intern. d'anthropol. et d'archéologie préhistoriques », Moscou, 1892, I, pp. 11-12.

letro, giacevano quattro crani, tre dei quali appartenevano a soggetti molto giovani e il quarto ad un adulto.⁸²

In due kurgani su sei esplorati dal Puławski a Kamenec Podolski le ossa erano sparse e in uno mancavano del tutto.⁸³

Le tombe vuote, prive di corredo e di ossa, sono molto frequenti sia in Russia che in Polonia. Il loro numero raggiunge talora proporzioni molto notevoli. Al principio del secolo il Glazov ebbe la delusione di scavare 27 kurgani vuoti nel governatorato di Pskov,⁸⁴ altri 29 ne rinvenne il Rerich nella medesima epoca nella regione del Valdaj.⁸⁵ Nel 1955 in sei di tredici « sopki » (tumuli emisferici) di Staraja Ladoga non si trovò nulla, « ničego ne obnaruženo ». ⁸⁶ Diciotto tombe inumatorie su 171 nel cimitero di Końskie dell'XI secolo erano del tutto prive di ossa e di corredo.⁸⁷ Non rari sono i kurgani privi di sepoltura anche nei gruppi dei kurgani cosiddetti « lunghi » dei Kriviči.⁸⁸ A Gnezdovo, presso Smolensk, in un gruppo di 33 kurgani del X secolo, sette erano vuoti, o uno vuoto in un gruppo di cinque, o di tre.⁸⁹

Nella Slavia occidentale, sette tumuli sugli 81 esplorati dal Lemcke nel 1892, erano vuoti. Vuote anche per il 10% erano le tombe di età slava presso Galgenberghügel.⁹⁰ Nella Puszca Białowieska le tombe prive di contenuto si contano a centinaia. Si tratta di seppellimenti « in gran parte vuoti » (zum grossen Teil leer) o « completamente vuoti » (vollkommen leer).⁹¹ L'Ehrenreich ne contò 214, sedici altri ne rinvenne il Goetze nel 1929.⁹² Se si tiene conto di altri ritrovamenti del medesimo genere nelle regioni di Sandomierz, di Lublin e del Podlasie, il loro numero ammonta a migliaia.

Queste tombe contengono spesso carboni, tracce di terra bruciata e gli stessi cocci di stoviglia delle altre tombe, ma « molto spesso » (bardzo często) nessun resto delle salme preesunte cremate.⁹³

Di questo interessante fenomeno sono state tentate varie spiegazioni. Il Sedov chiama « simboliche » (simboliskie pogrebenija) le tombe vuote di Nukši, in Letgalia, dell'VIII-IX secolo, il Kulikauskienė qualifica di vagamente « speciali » quelle vuote lituane, e l'Avdušin ritiene che quelle prive di contenuto di Gnezdov siano dei cenotafi di persone decedute lontano le cui salme non sono state recuperate.⁹⁴ Tuttavia la proporzione di un terzo di tombe vuote sulle 190 di Nukši è troppo elevata per rendere credibile questa ipotesi. È vero che

⁸² Peredolsky B., *Le « jal'nik » (nécropole) de Jur'ëvo, dans le district de Borovitchi, (gouv. de Novgorod), « Congrès intern. », c.s., pp. 146-150.*

⁸³ Światowit, IV, 1902, cfr. MaGW, XXXIV, 1904, pp. 88-89.

⁸⁴ *Otčet V. N. Glazova o raskopkach proizvedennykh v Pskovskoj gubernii v 1901 i 1902 gg.*, « Zapiski otdel. russkoj i slav. archeologii Imp. Russk. Archeol. Obščestva », T. V, 1, 1903, pp. 48-49.

⁸⁵ Rerich N. K., *Nekotoryj drevnosti pjatin Derevskej i Bežeckoj*, « Zapiski », c.s., pp. 30-41.

⁸⁶ Orlov G. N., *Sopki volchovskogo tipa okolo Staroj Ladogi*, « Sovarch. », 22, 1955, p. 203.

⁸⁷ Gąssowski J., *Cmentarzysko w Końskich na tle zagadnienia południowej granicy Mazowsza we wczesnym średniowieczu*, « Mater. wczesnośredniowieczne », II, 1950, p. 118.

⁸⁸ Tarakanova S. A., *Dlinnye i udlinennye kurgany*, « Sovarch. », 19, 1954, p. 89.

⁸⁹ Avdušin D. A., *Gnezdovskaja ekspedycja*, KSIMK, 44, 1952, pp. 94-95.

⁹⁰ Schuchhardt C., *Arkona, Rethra, Vineta*, Berlin, 1926, pp. 76-77.

⁹¹ Schuchhardt C., *op. cit.*, p. 73.

⁹² Goetze A., *Archäologische Untersuchungen im Urwalde Bialowies*, « Bayer. Ak. d. Wiss. », Abh. d. Math.-naturwiss. Abt. II, 14, 1929, pp. 527-531.

⁹³ Jakimowicz R., *Okres wczesnohistoryczny*, *Encyklopedia Polska*, IV, 1, Dz. V, p. 357.

⁹⁴ Sedov V. V., *Nukšinskij mogil'nik*, « Sovarch. », 1, 1959, p. 323; Avdušin D. A., *op. cit.*, p. 95; Kulikauskienė R., *Progrebal'nye pamjatniki Litvy konca I - načala II tysjačelietija našej ery*, KSIMK, 42, 1952, p. 116.

ancora oggi in Montenegro si usano seppellire le vesti di familiari morti lontano,⁹⁵ ma qua o là resti di questi indumenti si sarebbero pur conservati (almeno nelle loro parti di corno, di osso o metalliche), per esempio in tombe vuote recenti del XIII secolo in Polonia. Nessun archeologo ne ha mai fatto parola. Il Goetze raccolse e studiò lembi di tessuto in numerose tombe di età diversa (V-XIV secolo) a Aduln, presso Memel, e ne diede la documentazione fotografica, ma ha dovuto rinunciare ad ogni esame antropologico perché gli scheletri di quel cimitero erano scomparsi fino all'ultima traccia: « Die Skelette dieses Gräberfeldes spurlos vergangen sind ».⁹⁶

Jakimowicz chiama « enigmatiche » (zagadkowe) le tombe vuote della Polonia, ma le considera crematorie: il rogo molto potente avrebbe incenerito le ossa e i resti sarebbero stati dispersi dagli agenti atmosferici.⁹⁷ Ma non si conoscono roghi all'aperto capaci di polverizzare la calce dello scheletro umano e gli agenti atmosferici non hanno disperso i carboni. Per i kurgani dei Kriviči, la Tarakanova suppone che quelli vuoti siano rimasti « inadoperati »: ogni famiglia, giungendo sul luogo, aveva cura di costruire un grande tumulo per gli eventuali seppellimenti, tumulo che rimaneva vuoto se nella famiglia non avvenivano decessi. Lo Schuchhardt non trascura questa ipotesi, ma constatando che in certe tombe oggi vuote un seppellimento aveva effettivamente avuto luogo, resta perplesso: tutto è incerto, « es bleibt alles in der Schwebe ».⁹⁸

Si può tentare un confronto con analoghi ritrovamenti di età molto più antica. In Bosnia, sul Glasinac, esiste un vasto obitorio di circa ventimila tombe nel quale si continuò a seppellire per seicento anni, dal 1100 al 500 a. C. Nel 1895 il Fiala ne scavò 72 di cui 45 vuote. A Rusanovići le tombe vuote erano 13 su 35, a Gosinja 4 su 40, a Planje 4 su 15, ecc. Ma nel tumulo n. 15 di Rusanovići fu rinvenuto un dente umano.⁹⁹ Il tumulo era stato dunque vuotato del suo contenuto.¹⁰⁰ Nel 1912 lo Szukiewicz si imbatté a due riprese nel medesimo fenomeno: cinque kurgani da lui esplorati nel distretto di Lidz (Vilna) erano vuoti, ma in due (i nn. 3 e 4), scavati a Wersoczka, fu rinvenuto l'osso di una falange umana, « mała kosteczka od palca ręki ».¹⁰¹

Numerose tombe dei Finni di Murom, esplorate dal Gorodcov nel 1910, presentavano il medesimo caratteristico disordine di molte tombe slave: ossa alla rinfusa, più crani nella medesima tomba, mandibole sopra il bacino, ecc. Come nel Glasinac e a Lidz, nella tomba n. 185 fu trovata solo una falange umana e nessuna altra parte dello scheletro, sebbene la tomba avesse conservato il manico di legno di un coltello.¹⁰² Da altre fonti sappiamo con certezza che i Finni di Murom usavano riesumare i loro morti e risepellirne le ossa. I

⁹⁵ Durham M. E., *Some tribal origins, laws and customs of the Balcan*, London, 1928, pp. 21-219; Barjaktarović M., *Prazan grob, stari običaj u Srbiji*, « Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957 », Zagreb, 1959, pp. 311-315.

⁹⁶ Goetze A., *Brettenweberei im Altertum*, ZfE, XL, 1908, p. 489.

⁹⁷ Jakimowicz R., *op. loc. cit.*

⁹⁸ Schuchhardt C., *op. cit.*, p. 69.

⁹⁹ Fiala F., *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabbügel auf den Glasinac im Jahre 1895*, WMaBH, V, 1897, p. 5.

¹⁰⁰ Nel 1878 il Kirkov scavò a Koszyłowa una tomba a ciste litica con corredo di ceramica a cordicella. La tomba era stata « completamente vuotata e il suo interno accuratamente scopato » (Kozłowski L., *Niektóre zagadnienia polskiego neolitu*, « Lud », XXV, 1926, p. 156).

¹⁰¹ Szukiewicz W., PAU, Mater., T. XII, 1912, p. 65.

¹⁰² Gorodcov V. A., *Archeologičeskija izsledovanija v okrestnostjach gor. Muroma v 1910 g.*, Moskva, 1914, pp. 17, 19, 31, 88.

Macedoni facevano obbligo ai parenti di raccogliere tutte le ossa, fino all'ultima, « sve do jednu » (Tanović), tutte le ossa in Slovenia, « sve kosti », (Matičev) e « nessuno escluso » in Moldavia (Caragața). Ma può avvenire che al riesumatore ne sfugga qualcuno nel terriccio e il suo casuale ritrovamento da parte dell'archeologo permette di ricostruire il rito funebre di seconda sepoltura. Al momento dell'apertura della tomba 28 A di Końskie, il Gąssowski constatò « alcune ossa in disordine » (w nieładzie), e l'osso del calcagno tra le ginocchia.¹⁰³ Non c'è sommovimento di terreno o radice di albero che può avere portato quell'osso in quel luogo. Le ossa dello scheletro 28 A sono state sicuramente sepolte per la seconda volta, ma anziché avvolte in tela o a mucchio, furono deposte nella fossa in un ordine approssimativamente anatomico. Una maggiore diligenza da parte dell'affossatore avrebbe privato l'archeologo della prova dell'operazione. Bisogna trarre le medesime deduzioni dovunque si verifichi il medesimo fatto in tombe isolate, con seppellimenti singoli.

Non tutte le innumerevoli tombe vuote degli obitori slavi sono, forse, di seconda sepoltura, ma si può considerare probabile che lo siano nella maggior parte. Quelle tombe vuote arrivano fino al X secolo in Letgalia (Sedov) e al XIII in Polonia (Jakimowicz).

In un ordine più complesso di problemi conduce l'esame dei cosiddetti kurgani « lunghi » dei Kriviči.

Si chiamano kurgani « lunghi » (dlinnye kurgany) dei tumuli diffusi a sud dei laghi di Il'men e di Pskov, da Vilna a Kovno fino a Vitebsk, Kaluga e l'alto Volga, a nord del governatorato di Novgorod, a Staraja Ladoga, fino alle rive del golfo di Finlandia. La loro lunghezza è di circa 15-25 metri, la larghezza di 6-12 metri e l'altezza di 1,50-2 metri. Ma ve ne sono di lunghi 40-60 e anche 95 metri.¹⁰⁴ I 310 kurgani presi in esame dalla Tarakanova sono distribuiti in 111 gruppi dei quali 45 con un solo kurgan e 24 con due; gli altri ne hanno di più, fino a 21, tutti molto vicini tra loro, fino a toccarsi. Se ne conoscono di vuoti, con ceneri alla base del tumulo, ma nessuna traccia di sepoltura.

I kurgani lunghi sono seppellimenti collettivi di urne cinerarie. La loro forma è a quadrangolo regolare, circondato da un fossetto, col tumulo a quattro piani inclinati come gli spioventi di un tetto (v. fig. 150). Lo Spicyn immaginò che essi figurassero una casa comune e che ognuno di essi contenesse la sepoltura dei membri di una singola grande-famiglia. Lo Spicyn stesso li attribuì ai Kriviči e sia l'interpretazione della loro forma che l'assegnazione etnica è stata accolta dall'archeologia sovietica.¹⁰⁵

Le urne cinerarie, fino a sette per ogni kurgan, si trovano sia a livello del suolo che nel corpo del tumulo.

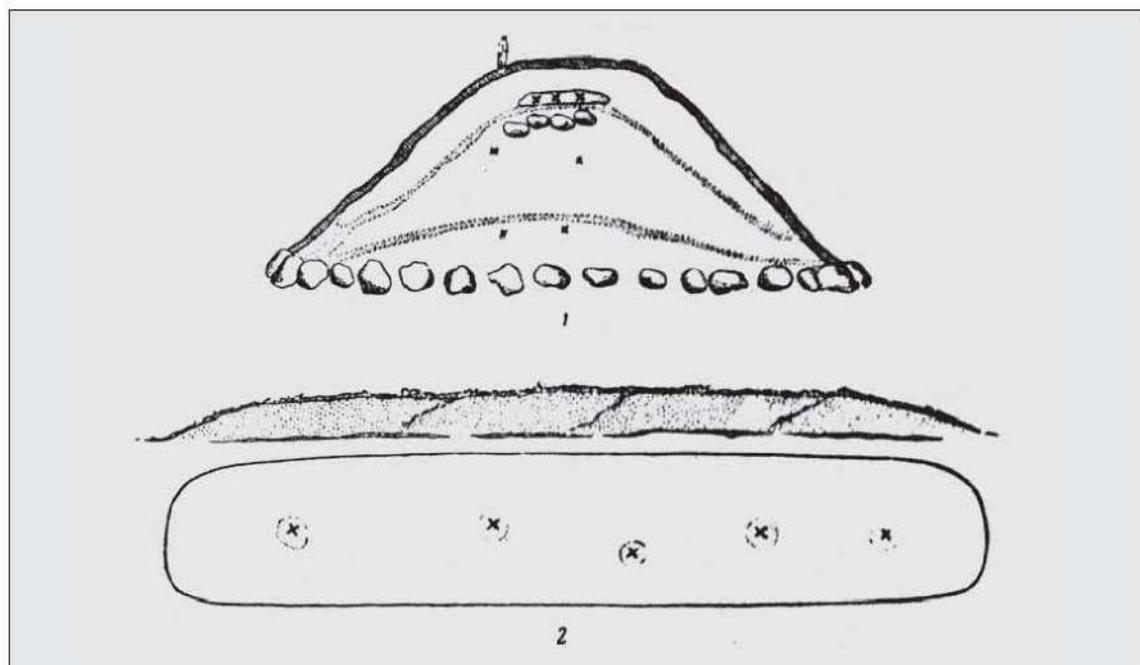
Per quanto riguarda la loro forma allungata, il Tret'jakov, forse seguendo il Kolosov (Tarakanova), immaginò che il kurgan si fosse formato gradualmente con aggiunte di terriccio ad ogni sepoltura: « soorūžalis' ne srazu, a postepenno... s každy'm novym pogrebeniem », ¹⁰⁶ come si vede dalla fig. 150. Ma il Tiščenko osservò che il nastro (a zero) scorre chiaramente in tutta la lunghezza del kurgan, « senza interruzione in nessun punto », nemmeno negli strati di cenere. La medesima constatazione è stata fatta da V. N. Glazov nei kurgani del

¹⁰³ Gąssowski J., *Cmentarzysko w Końskich*, p. 118.

¹⁰⁴ Tarakanova S. A., *Dlinnye i udlinennye kurgany*, « Sovarch. », 19, 1954, pp. 77-110.

¹⁰⁵ Spicyn A. A., *Udlinennye i dlinnye russkie kurgany*, « Zap. otd. russkoj i slav. archeol., Russkago archeol. Obščestva », T. V, 1903, pp. 199, 202.

¹⁰⁶ Tret'jakov P. N., *K istorii plemen Verchnego Povolž'ja v pervom tysjačeleťii n.e.*, « Mater. po archeologii SSSR », V, 1941, p. 87.



150

Fig. 150. « Sopka » o tumulo di Novgorod, in alto, e « kurgan » lungo dei Kriviči, in basso (da Voronin i Karger).

villaggio di Gorodišče (territorio di Gdov) e dalla Tarakanova e dallo stesso Spicyn in quelli del villaggio di Zamoš'e. Tutto il materiale ripreso in esame dalla Tarakanova mostra che i kurgani lunghi sono stati costruiti « sempre » d'un colpo solo: « v odin priem ». ¹⁰⁷

Questo interessante fenomeno non dovrebbe essere limitato ai kurgani dei Kriviči, ma estendersi, per esempio, più a nord, ai tumuli sferici (sopki) degli Sloveni di Novgorod. Come la Tarakanova, anche l'Orlov contesta l'ipotesi del Tret'jakov che le « sopki » della Lovat' si siano formate « in maggioranza » (bol'sinstvo) gradualmente, con nuove sepolture. È vero che l'Ivanov ha trovato « sopki » costruite a tre riprese, ma « le sezioni da noi compiute nelle "sopki" – osserva l'Orlov – non mostravano stratificazioni; la loro colmata era uniforme, e, di conseguenza, erano state gettate d'un colpo solo, "v odin priem" ». ¹⁰⁸ I due seppellimenti, ad esempio, della « sopka » n. 1 di Staraja Ladoga « si dimostrano contemporanei perché lo strato delle ceneri non appariva turbato e giaceva in deposito uguale in tutta l'estensione della "sopka" ». ¹⁰⁹ È anche difficile ammettere che seppellimenti multipli in una medesima « sopka » siano stati fatti dall'alto perché non si trova traccia nemmeno di scavi dall'alto. Ma mentre la Tarakanova ammetteva, sia pure senza dare una spiegazione del fenomeno, che tali seppellimenti dovevano essere avvenuti nel medesimo tempo, l'Orlov è reticente e lascia intendere che i seppellimenti abbiano potuto avvenire sia con una costruzione

¹⁰⁷ Tarakanova S. A., *op. cit.*, p. 88.

¹⁰⁸ Orlov G. N., *Sopki volchovskogo tipa okolo Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XXII, 1955, p. 205.

¹⁰⁹ Orlov G. N., *op. cit.*, p. 196.

graduale del tumulo che con urne calate a pozzo dall'alto. Sembra che egli intenda dire che esistono « sopki » costruite d'un colpo solo e altre cresciute con l'aggiunta di seppellimenti successivi. Comunque, anche tra le « sopki » di Novgorod si ripete il fenomeno dei kurgani lunghi dei Kriviči: vi sono tumuli a seppellimenti multipli gettati d'un colpo solo.

La circostanza, probabile per le « sopki » dei Novgorodiani, appare sicura per i kurgani dei Kriviči: i seppellimenti contenuti in quei tumuli sono collettivi e contemporanei. « Di conseguenza, conclude la Tarakanova, essi sono verosimilmente il risultato di una cremazione sincrona ». ¹¹⁰ Ci troviamo dunque in presenza dell'erezione d'un colpo solo di un grande tumulo per una sepoltura collettiva, con cremazione e interrimento contemporaneo di un certo numero di salme e di urne crematorie quante ne contiene il tumulo stesso. Ma il decesso di un numero elevato (fino a sedici) di membri di una grande-famiglia non poteva essere contemporaneo. Se le cose stanno come affermano gli archeologi sovietici (Tiščenko, Glazov, Tarakanova, Spicyn e Orlov) bisogna ammettere che presso i Kriviči la cremazione delle salme non fosse individuale, caso per caso, ma collettiva e periodica, annuale, triennale, o a scadenze anche più distanziate, per tutti i deceduti nell'intervallo tra una cremazione e l'altra.

Che cosa avveniva delle salme nel periodo che trascorreva dal decesso alla cremazione? La risposta è una sola: le salme venivano sepolte per essere esumate il giorno della cremazione, e in tal caso la cremazione dei Kriviči (e forse dei Novgorodiani), era una cremazione secondaria di salme dissepolte, e quindi collegata con la seconda sepoltura. Se per spiegare la disposizione del terriccio dei tumuli è necessario ammettere una cremazione collettiva e sincrona di più salme (Tarakanova), è altrettanto necessario ammettere l'inumazione temporanea di queste medesime salme perché dovunque esiste cremazione periodica, tale periodicità è determinata dalla periodicità dell'esumazione dei morti. ¹¹¹

La cremazione è ritardata e periodica perché periodica e collettiva è la riesumazione. In Macedonia la riesumazione « po adetu » del Tanović aveva luogo il sabato o la domenica quarta di quaresima per tutti i morti deceduti 4, 5 oppure 7 anni prima. Presso gli Huroni il giorno della riesumazione era grande festa dei morti che ricorreva ogni dieci o dodici anni. ¹¹² La riesumazione avveniva in uno stesso giorno considerato di grande festività a Nias, nel Borneo, nelle Molucche, nelle isole Nicobare e Andamane, in quelle Riu-kiu, presso

¹¹⁰ « ... Čto, verojatno javljaetsja sledstviem odnovernennogo truposožženija », Tarakanova S. A., *op. cit.*, p. 92.

¹¹¹ Nella Cambogia una famiglia aspetta di avere parecchi morti prima di procedere alla cremazione che è costosa e solenne (Hutchinson W., *I costumi del mondo*, Milano, 1915, I, p. 488). A Bangkok vi è una vera e propria stazione crematoria e dal decesso alla cremazione possono passare parecchi mesi (Graham W. A., *Siam*, in: Hutchinson, *op. cit.*, I, p. 369). Nell'isola di Bali la cremazione è dispendiosa e i poveri non seppelliscono i loro parenti morti fino a quando non hanno raccolto la somma richiesta per la purificazione col fuoco. Quella a cui ebbe ad assistere il Foran comprendeva i corpi di quindici parenti. Il defunto attende di solito tre anni nella fossa il giorno della cremazione (Foran W. R., *La vie en Malésie*, Paris, 1930, pp. 270-271; Fraccaroli A., *L'isola delle donne belle*, Milano, 1934, pp. 102-109). Le giustificazioni fornite dal Foran e dal Fraccaroli sono, naturalmente, secondarie: dove vi è seconda sepoltura, la riesumazione è necessariamente differita dall'attesa della decomposizione. I buddisti della valle del Sittang lasciano le salme « prosciugare » nelle bare per 40 giorni, poi le bare vengono chiuse in attesa del giorno della cremazione (Bastian A., *Die Völker des östlichen Asiens*, Leipzig, II, 1886, p. 375). Anche gli Yao del Kui-ceu hanno cremazione secondaria: essi inumano i morti, li disseppelliscono dopo tre anni, ne cremano le ossa e interrano le ceneri sotto tumuli di forma tondeggianti (Schotter A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou, China*, « Anthropos », IV, 1909, p. 527; VI, 1911, p. 378). I Tariana e i Kapetio del golfo di Maracaibo e molti indi della Guyana cremano collettivamente le ossa dei dissepoliti al principio della stagione asciutta per propiziare le piogge (Schmidt W., *Kulturkreise und Kulturschichte in Südamerika*, ZfE, XLV, 1913, pp. 1075-1079).

¹¹² Sagard Th. F. G., *op. cit.*; Haeckel Jo., *Zum Problem des Mutterrechtes*, « Paideuma », V, 1954, pp. 498-499.

i Tscham, i Kuki Tschin e i Garo dell'Assam.¹¹³ La possibilità che le salme dei Kriviči e dei Novgorodiani venissero cremate in roghi individuali e le urne conservate fino alle sepolture collettive in un tumulo comune, sono molto deboli. L'analogia comparativa e le riesumazioni periodiche nella regione danubiano-balcanica sono argomenti persuasivi e determinanti.

Lontano dal territorio dei Kriviči, sulla Kama, l'usanza della seconda sepoltura è stata constatata fin dal secolo scorso e, in generale, il costume risulta noto a quasi tutti i Finni orientali.¹¹⁴ La Gorjunova vede « una eco della antica cremazione delle ossa dei defunti presso i Mordvini nel costume di bruciare le ossa dei morti. A tale scopo, si aprono le tombe e se ne levano le ossa che si bruciano poi leggermente alla fiamma di un fuoco vivo, ottenuto per frizione » (... razryvajut mogily, dostajut kosti i slegka obžigajut ich živym, dobytom putem trenija, ognem).¹¹⁵ Secondo la stessa Gorjunova nella cosiddetta « piccola casa dei morti » del fortilizio di Bereznjaki (un « gorodišče » della cultura detta di D'jakovo, a cavallo dell'era cristiana, esplorato dal Tret'jakov) si conservavano evidentemente le ceneri dei morti cremati dopo la seconda sepoltura, « očevidno ochranilsja prach sožžennyh pri vtoričnom pogrebeniem ». ¹¹⁶ In tal modo nelle vicinanze e quasi a contatto coi Kriviči, coi Novgorodiani e coi Vjatiči si può constatare la pratica della cremazione secondaria di ossa dissepolte.

Per la Slavia occidentale il Goetze rilevava che i seppellimenti si accompagnavano certo a un trattamento « con fuoco » (mit Brand), ma che non si trattava di vera cremazione, (Leichenbrand) e che « in ogni caso tale trattamento si distingueva da quello in corso in età più antiche e in altre località ». Nella Puszca Białowieska, per esempio, il tumulo 30 (reperito 214), detto « del principe » a causa delle sue grandi proporzioni (14 m. di diametro per 1,87 di altezza) non conteneva che « pochi finissimi frammenti bianchi di ossa bruciate ». ¹¹⁷ Si tratta, probabilmente, di una cremazione parziale come si può constatare in antiche tombe dei Komi-Permiani dell'alta Vyčegda, con seppellimenti a parte di ossa lunghe e di crani non bruciati. ¹¹⁸ Ritrovamenti analoghi sono stati fatti in tombe russe antiche. ¹¹⁹

Una cremazione secondaria e parziale di ossa dissepolte, come risultato di un incontro tra culture riesumatorie e crematorie, deve essersi prodotto qua e là anche nella cultura di Hallstatt perché in un grande cimitero presso quella località tredici seppellimenti erano parziali, tre di questi con crani intatti sopra ossa calcinate, fenomeni che hanno procurato agli archeologi molti rompicapo, « viel Kopfzerbrechen ». ¹²⁰ Nelle regioni slave si trovano anche

¹¹³ Heine-Geldern R., in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, Stuttgart, 1923, II, pp. 924-928, Temple R., *Le isole Andamane e Nicobare*, in: Hutchinson W., *op. cit.*, I, p. 456; Chamberlain B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931; Bastian A., *op. cit.*, II, p. 413; Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1936, p. 341; ecc.

¹¹⁴ Ponomarev P., *Anan'inskij mogil'nik*, IoAIE KU, X, 4, 1892, pp. 416-436; Oborin V. A., *Pamjatniki Rodanovskoj kul'tury u sela Tabory*, KSIMK, 65, 1956, pp. 111-112, 117; per il bacino del Tobol' v. « Zapiski Ural'skago Obščestva ljubitelej estestvoznanija », XII, 2 e XIII, 1, in: IoAIE KU, X, 1892, p. 459; Spicyn A. A., *Gorodišča D'jakovo tipa*, « Zapiski otd. russkoj i slav. Archeol. imp. russk. archeol. obščestva », T. V, 1, 1903, pp. 118-119; stesso, in: « Zapiski », c.s. T. V, 1903, p. 116.

¹¹⁵ Gorjunova E. I., *Ob etničeskoj prinadležnosti naselenija Bereznjakovskogo gorodišča*, KSIMK, 65, 1956, p. 25.

¹¹⁶ Gorjunova E. I., *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁷ Goetze A., *Archäologische Untersuchungen*, pp. 533-534, 545.

¹¹⁸ Gorjunova E. I., *op. cit.*, p. 24.

¹¹⁹ Mansikka V. J., *op. cit.*, FFC, 43, 1922, pp. 10, 15, 22, 24; Solov'eva G. F., *Slavjanskije sojuzy plemen po archeologičeskim materialam*, VIII-IX, vv. n.e., « Sovarch. », 25, 1956, p. 148.

¹²⁰ Morton F., *Hallstatt und Hallstattzeit*, Hallstatt, 1953, pp. 52, 46; stesso, *Salzkammergut*, Hallstatt, 1956, pp. 57-70.

scheletri circondati di carboni e solo leggermente ustionati.¹²¹ Secondo il Kostrzewski, a Latomir, presso Pyrzyce (Pomerania occidentale) il rogo delle salme aveva luogo dentro fosse della lunghezza di due metri.¹²² Non è credibile che quelle salme venissero affossate per la cremazione. È evidente che i morti venivano inumati e poi bruciati nelle fosse riaperte.

Una vicenda analoga a quella che ha condotto gli Slavi orientali e in parte occidentali dalla riesumazione alla cremazione secondaria di ossa dissepolte, si è verificata presso certe tribù dell'America settentrionale. Si possono distinguere in quella regione più centri di seconda sepoltura. Il più importante è quello dei Nootka di Vancouver al quale appartengono i Kwakiutl e i Selish della costa. Altri centri si trovano presso i Tlingit Haida e i Wishram del medio Columbia River. Gli Eyak ripongono le ossa dissepolte in una piccola capanna su pali a frontone, come fanno anche i Wishram (Chinook) e gli Shahaptin la cui capanna dei morti, a grosse assi, aveva un'apposita fossa. All'atto della seconda sepoltura i Nootka Tsi-shaat e i Clayoquot trattengono il cranio che conservano in casa.

Quando dai Tsimshian dello Skeena River si propaga ai Dené il rito della cremazione, i Dené, che usavano riesumare i loro morti, passano a cremazioni secondarie. I vicini Xaisha sono stati i primi ad accogliere il nuovo rito e a bruciare le salme decomposte. Questo passaggio può essere seguito in tempi storici presso i Wishram (tribù dei Chinook della costa meridionale del nord-ovest) e gli Shahaptin, che combinano inumazione nella casa dei morti, riesumazione delle ossa, cremazione e sepoltura definitiva delle ossa cremate.

Presso i Carrier del Thompson River l'evoluzione presenta paralleli morfologici con quella di certe tribù degli Slavi orientali, e certamente dei Vjatiči: come facevano i Maori della Nuova Zelanda coi loro panieri (la cultura polinesiana ignora la ceramica) e i Dajaki del Borneo con le cassette per le salme dei capi, i Carrier usavano riporre le ossa dissepolte in una cassetta sopra i pali. Pare che alla presenza di questo recipiente si attribuisse efficacia di protezione sull'abitato. I panieri di ossa dissepolte dai Maori si trovavano infatti nell'interno del villaggio. Passando a cremazione secondaria e conservando l'usanza del recipiente su pali, i Carrier finiranno col riporre nelle cassette ossa cremate dopo la riesumazione. Le ossa cremate dei Vjatiči « in piccoli vasi su pali, lungo le vie », di cui parla il cronista, avevano subito molto probabilmente il medesimo trattamento.¹²³ Sepolture in cassette su pali si possono vedere ancora ai nostri giorni in Asia centrale (v. fig. 151).

Ricordi inumatori durano a lungo nella prima fase dell'adozione della cremazione: in Lituania occidentale, dove la cremazione compare nel V secolo d. C. e prevale nei secoli successivi fino all'VIII, si trovano ceneri di cremati in grandi bare.¹²⁴ Gli stessi ritrovamenti

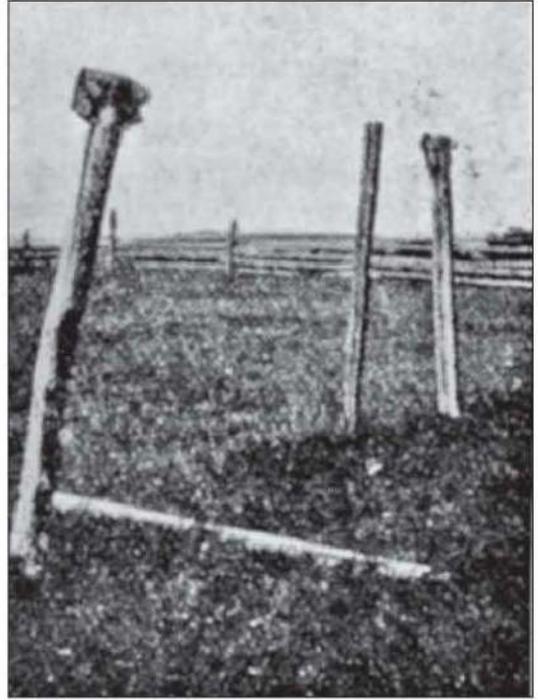
¹²¹ Melnik E. N., « Archiv f. Anthropol. », XXVII, 1902, p. 288; Musianowicz Kr., « Światowit », XXI, 1955, p. 256.

¹²² Kostrzewski Jo., *Kultura prapołska*, Poznań, 1947, p. 356.

¹²³ Ray F. Verne, *Cultural Relations in the plateau of North-western America*, « Publ. of the Frederick Webb Hodze Anniversary Publ. Found. », Vol. III, Los Angeles, 1939, in: Haeckel Jo., *Bestattungsformen bei den Stämmen Nordwestamerikas*, ZfE, LXXX, I, 1955, pp. 103-115. Doerr E., *Bestattungsformen in Ozeanien*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 750; Tischner H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934, p. 197; Heine-Geldern R., in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, III, p. 924.

¹²⁴ Kulikauskienė R., *Pogrebal'nye pamjatniki Litvy konca I - načala II tysjačletija našej ery*, KSIMK, 42, 1952, p. 116; Kulikauskas P. Z., *Nekotorye dannye o pervonačal'nom zaselenii Litvij i o plemnych gruppach v I i načale II tysjačletija n.e. po dannym archeologii*, « Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1952 g. », « Trudy Instituta Etnografii », NS, T. XXIII, 1954, pp. 45, 52; stesso, *Issledovanija archeol. pamjatnikov Litvij*, KSIMK, 42, 1952, p. 105. La cremazione penetra nel sud-est della Lituania nel II-IV sec., secondo Gurevič F. O., *Drevnie pamjatniki jugo-ostočnoj Pribaltiki i zadači ich izučenija*, KSIMK, 42, 1952, p. 19.

Fig. 151. *Sepulture in cassette su pali in Mongolia (da Harva).*



151

sono segnalati dalla Gorjunova nell'alta Pečora¹²⁵ e dalla Solov'eva, con cremazioni incomplete nel medio Dnepr, alla confluenza con la Soža.¹²⁶ In una delle 35 tombe scavate dal Musianowicz presso Grodzisk, nel Podlasie, le ossa cremate e lavate erano state disposte in ordine anatomico, quelle del cranio nel lato orientale della tomba (orientamento est-ovest), quelle della spina dorsale longitudinalmente e al centro le ossa lunghe accanto al tronco. Anche gli oggetti del corredo erano sul luogo che avrebbero occupato se la salma fosse stata inumata. In un'altra tomba del medesimo obitorio le ossa erano sparse in lungo, nello spazio che avrebbe occupato la salma se fosse stata inumata.¹²⁷

L'accettazione della cremazione da parte degli Slavi orientali del nord e del nord-est non risale (pare) al di là dell'VIII secolo: nelle regioni nord-occidentali belorusse, dove esistono tombe miste a inumazione e cremazione, le tombe inumatorie sono « certamente » slave.¹²⁸ A oriente la cremazione raggiunge Rjazan' nel V-VI secolo, epoca in cui è ignota a est di Rjazan'.¹²⁹

Con la cremazione fa la sua comparsa anche il kurgan¹³⁰ che gli Slavi adottano alla fine dell'età pagana per influsso forestiero.¹³¹ Ma anche quelle tribù che accolsero la cremazione,

¹²⁵ Gorjunova E. I., *Ob etničeskoj prinadležnosti*, KSIMK, LXV, 1956, p. 26.

¹²⁶ Solov'eva G. F., *Slavjanskije sojuzy plemen po archeologičeskim materialam VIII-IX vv. n.e., Vjatiči, Radimiči, Severjane*, « Sovarch. », 25, 1956, p. 154.

¹²⁷ Musianowicz Kr., « Światowit », XXI, 1955, p. 256.

¹²⁸ Kulikauskas P., *Issledovanie*, p. 105; Kulikauskiene R., *Pogrebal'nye pamjatniki*, p. 120, nota.

¹²⁹ Mongajt A. L., *Iz istorii naselenija bassejna srednego tečenija Oki v I tysjačelietii n.e.*, « Sovarch. », XVIII, 1953, p. 168.

¹³⁰ Tarasenko P. F., *Gorodišča Litvy*, KSIMK, 42, 1955, p. 89.

¹³¹ Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, I, 1, p. 309.

non la praticarono in proporzioni compatte. Dei 5000 kurgani presi in considerazione dalla Solov'eva, 3000 restano inumatori.¹³²

In certe località si constata che i kurgani maschili sono alti fino a m. 3,50, quelli femminili bassi fino a m. 0,40, o che sepolti in bare monoxile sono solo i morti maschili.¹³³ Uomini sepolti più profondamente delle donne, o viceversa, oppure donne inumate e uomini cremati, sono fenomeni che si riscontrano anche nelle antiche tombe finniche di Murom.¹³⁴

Ancora ai nostri giorni in certe regioni della Serbia, nella Gruža, i seppellimenti maschili sono quattro volte più profondi dei femminili,¹³⁵ oppure, in Bosnia, i morti maschili sono deposti nel nudo terreno, quelli femminili racchiusi in bare.¹³⁶ Riti funebri potevano dunque diversificarsi a seconda del sesso, e probabilmente, anche a seconda del clan. La riesumazione e la nuova sepoltura poteva essere omessa se mancava il tipo di parente che aveva il dovere di compierla o se i discendenti non amavano il defunto o per altri motivi. Così il pope del villaggio di Bogorodica, nella Djevdjelija, certo Danko, proibì al genero di una vecchia Farsija di riesumare la salma della suocera essendosi essa macchiata in vita di empietà avendo fatto discendere la luna sulla terra.¹³⁷ Questi usi, riguardi e divieti possono spiegare la varietà dei riti funebri nella stessa località e perfino nello stesso kurgan.

È del tutto chiaro che l'antico e originario rito funebre degli Slavi non poteva essere crematorio, come ritengono ancora numerosi archeologi cechi, polacchi e russi. Biritualità con cremazione diffusa hanno solo gli Slavi orientali. Presso quelli occidentali prevale di gran lunga l'inumazione e la cremazione è rara.¹³⁸ Quanto agli Slavi meridionali, non si conosce in tutta la penisola danubiano-balcanica una sola tomba slava a cremazione. Tutte le necropoli esplorate in Pannonia, nella Vojvodina, nella Bačka, in Slovenia, a Ptuj e a Bled sono a inumazione,¹³⁹ come se gli Slavi meridionali si fossero separati dagli altri Slavi prima che gli influssi crematori ne alterassero l'antico rito funebre.

Il diradarsi dei ritrovamenti di tombe a incinerazione proprio negli antichi territori della cultura cosiddetta « lusaziana » (anche nel Brandeburgo) e il loro addensarsi nella Slavia orientale, contraddicono cartograficamente l'ipotesi di una derivazione degli Slavi dalla cultura « lusaziana ». Per spiegare questa contraddizione il Niederle immagina che un tardo rito inumatorio, di provenienza romana e cristiana, si sia sostituito all'incinerazione, analogamente a quanto si osserva in Germania dove il rito crematorio, ricordato nella letteratura più antica, era abbandonato quasi interamente all'epoca delle saghe in favore di un rito inumatorio.¹⁴⁰ La sostituzione si sarebbe verificata, naturalmente, da ovest a est, ciò che spiega la più lunga conservazione della cremazione presso gli Slavi orientali.¹⁴¹ Ma se gli Slavi provenissero dalla

¹³² Solov'eva G. F., *op. cit.*, p. 149.

¹³³ Solov'eva G. F., *op. cit.*, pp. 150, 158.

¹³⁴ Gorodcov V. A., *Archeologičeskija izsledovanija v okrestnostjach gor. Muroma*, 1910 g., Moskva, 1914, p. 18.

¹³⁵ Petrović P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 296.

¹³⁶ Lilek E., *Volks Glaube*, WMaBH, IV, 1896, pp. 418, 421.

¹³⁷ Tanović St., *Djevdjelija*, SeZb, XL, 1927, p. 67.

¹³⁸ Busse H., *Altislavische Skelettreste im Potsdamer Havelland*, ZfE, LXVI, 1934; Schuchhardt C., *op. cit.*, p. 72, note 1-3; Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, pp. 83-85, nota 211; Kostrzewski Jo., *Kultura prapolska*, pp. 355-359.

¹³⁹ Korošec, Veselinović e Velenrajter, *op. cit.*; Banner J., *Der gepidische und slavische Friedhof von Hodmezö-vasarbeli-Gorsza*, MaGW, LVIII, 1933, p. 379; Kastelic Jo., *Slovenska nekropola na Bledu*, Slov. akad., Ljubljana, 1950.

¹⁴⁰ Gumundsson und Kalünd, *Sitte, skandinavische Verhältnisse*, in: *Grundriss der germanischen Philologie*, a cura di Paul W., Strassburg, 2^o, 1900, p. 247.

¹⁴¹ Niederle L., *Slov. starožitnosti*, II, 1, p. 226.

cultura cosiddetta « lusaziana » (la prima grande cultura crematoria della preistoria, che nella III età del bronzo si propaga dalla Moravia in Slesia, Lusazia, Brandeburgo e Wielkopolska fino alla Vistola e al Bug) e avessero cremato i loro morti per ottocento o mille anni, non avrebbero potuto in nessun modo ritornare all'antica e laboriosa manipolazione delle ossa riesumate, né seppellire i loro morti con un orientamento inverso per sessi (orientamento che non possono avere appreso né dai Romani, né dai Germani), né impiegare la bara monoxila o usare come veicolo funebre la slitta, anche d'estate. L'orientamento tombale per sessi compare nelle culture di Hallstatt e di Tripol'e, la bara monoxila era in uso nell'età del bronzo in Vestfalia e in Danimarca e lo è ancora oggi presso i Permiani della Kama, sull'Amur, in India Posteriore e in Indonesia; il divieto di attaccare cavalli al carro funebre è largamente diffuso in Francia.¹⁴² Sono tratti che per il loro carattere o per la loro datazione archeologica appartengono a un rito inumatorio arcaico e non possono essere stati reinventati dagli Slavi in età recente.

Un'ideologia agrario-vegetale si trova alla base del rito riesumatorio. Ma la pratica del costume crea col tempo particolari nuove credenze, precauzioni e timori.

Un viaggiatore inglese domandò ai Latuca, nilotici del Sudan, « perché disturbassero le ossa di coloro che avevano già sepolto », e ne ebbe per risposta che « così avevano fatto i loro antenati e che essi continuavano a fare quello che avevano fatto loro ».¹⁴³

Non diverse sono le spiegazioni che danno della lavatura delle ossa certi contadini della Slovenia: « è una vecchia usanza » (stara navada), « così deve essere, non so perché » (taka more biti, zakaj nevedo). Ma altri informatori sono meno avari e laconici e spiegano che l'atto è considerato un'opera buona, un servizio reso al morto, un aiuto e un sollievo per la sua anima, un modo per abbreviare la sua sofferenza, una restituzione dei benefici ricevuti in vita dai genitori, un atto di pietà e di rispetto o un modo per conseguire la felicità in questo mondo o per assicurarsi di ritrovare morendo i propri cari nell'al di là.¹⁴⁴ L'usanza viene dunque spiegata in due modi: col beneficio che si reca al morto stesso o con la ricompensa che se ne spera.

In un canto popolare serbo ci si domanda come il defunto potrà vivere nell'al di là, senza lume, senza compagnia di baci e di profferte amorose, « bez ljubljenja i nudjenja ».¹⁴⁵ Nelle veglie funebri bisogna dunque essere numerosi, bere e abbracciare le donne per rendere il defunto testimone e partecipe di questi godimenti.

In certe località del governatorato di Tobol'sk, imbattendosi in un corteo funebre, ci si ferma senza guardarlo e si mormora: « Prosti da blagoslovi! », « perdonami e benedicimi ».¹⁴⁶

¹⁴² Per l'orientamento tombale per sessi v. Parte terza, cap. VIII; per la slitta funebre estiva, Parte prima, cap. XI; sulla bara monoxila e il traino bovino del veicolo funebre v. Nehring A., *Studien zur indogerm. Kultur u. Urheimat*, in: *Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 101; Belicer V. I., *U zjudinskih Komi-Permjakov*, KSIE, 15, 1952, p. 29; Schmidt W., UdG, III, pp. 379-390; Van Gennep A., *Manuel du folklore français contemporain*, Paris, 1946, I, 2, pp. 732-733.

¹⁴³ Samuel Withe Baker, *The Albert N'Yanza*, London, 1886, p. 246; v. Boccassino R., *Il contributo delle antiche fonti sulla religione dei Latuca, Obbo, Bari, ecc.*, « Annali Lateranensi », XV, 1951, pp. 19-20.

¹⁴⁴ Matičetov M., *Umita in v prt zavita*, p. 243.

¹⁴⁵ Vuk, *Pjesme*, I, p. 153. Per questo tutti i giochi in cui si trascorre la veglia funebre in Subcarpazia (se ne contano quindici) hanno per scopo di arrivare al bacio (Simonenko I. F., *Etnografičeskij otryad Zakarpatskoj kompleksnoj ekspedicii*, KSIE, 4, 1948, p. 12; e Krupjanskaja V. Ju., *ibid.*, p. 17). L'usanza è diffusa anche presso i Finni del Volga e le popolazioni germaniche.

¹⁴⁶ Zobnin F., *Ust'-Nicynskaja Sloboda, Tjumenskago u., Tobol'skoj gubern.*, « Zivst. », VIII, 2, 1898, p. 153.

Se il morto invidiasse la condizione del vivo, potrebbe trascinarlo con sé nella tomba. Occorre offrirgli tutto di buona voglia affinché egli non prenda ciò che desidera contro il volere dei vivi. Quando nella commemorazione annuale dei defunti in Belorussia si invitano i morti al banchetto bandito in loro onore, si dice loro: « Esc' tut ūvse što Bog daŭ, čim tol'ki chata bogata! », « c'è qui per voi tutto il ben di Dio, tutto ciò di cui è fornita la casa ». ¹⁴⁷ Se nella casa vi sono segni della loro presenza (essi intervengono sicuramente al banchetto), bisogna fingere di non vederli per non offenderli. ¹⁴⁸ Il contadino che ha smarrito la scure o ha perduto del bestiame, pensa di avere offeso i morti, magari da ubriaco, senza saperlo. ¹⁴⁹ Ogni morto prende con sé qualche cosa della casa. Se brucia solo il bagno, si dice che « il morto non ha preso molto ». ¹⁵⁰

Il morto che soffre nella tomba è un pericolo per i familiari e il modo migliore per sollevarlo da queste sofferenze è quello di riesumarlo. In Estonia una famiglia colpita dalla sventura, ricorre al mezzo di disseppellire i suoi morti e di trasportarne i resti nel cimitero dell'antico bosco, sacro agli avi, dove vengono di nuovo inumati, ¹⁵¹ non diversamente dai Miao Tong-jen che, in tempo di epidemia, riesumano le ossa degli antenati, le raschiano e le lavano, ¹⁵² o dai Lo di Ciung-scieng, i Man e i Tai, che, nel caso di malattia di un familiare, aprono la tomba dei genitori per esaminarne le ossa e vedere quale sia la causa del male. ¹⁵³ Bisogna consolare il morto, sedare i suoi rimpianti e permettergli di continuare in qualche modo di esistere accanto a noi. Il sopravvissuto, che lo ama e lo teme, non ha pace se non lo sente confortato e presente in casa. La di lui presenza, manifesta per molti segni, rassicura e rasserena i viventi. Non si può essere felici senza questo sentimento. La vedova belorussa e ucraina che esprime nel canto il desiderio di legare nel fazzoletto le ossa dell'amato e di seppellirle di nuovo, provava un sentimento più intenso di quello che sapesse manifestare e si diceva disposta a rinunciare alla felicità per soddisfarlo (ni želela b ja u Bogu sčastja), ben sapendo che tale soddisfazione era la condizione stessa della sua fortuna e della felicità. È uno stato di affetto sincero, misto a venerazione e timore poiché da morto il defunto è molto più forte che da vivo. I suoi poteri sono divenuti soprannaturali e provengono dall'anima e non dal corpo.

Non è escluso che parte delle ossa del morto, o almeno il cranio, avvolto in un tovagliolo (quello stesso tovagliolo che oggi festona l'icona) fosse conservato nel cosiddetto angolo « sacro » dell'abitazione slava poiché si nota che è proprio quel tovagliolo, e non l'icona, che è oggetto stabile del culto domestico. ¹⁵⁴ Ancora ai nostri giorni gli Ugri dell'Irtyš conservano in casa le ossa degli antenati. ¹⁵⁵

¹⁴⁷ Šejn P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 658.

¹⁴⁸ Goląbek J., *Dzjady białoruskie*, « Lud », XXIV, 1925, pp. 10-14.

¹⁴⁹ Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894, pp. 312-313.

¹⁵⁰ Potanin G. P., *Etnografičeskija zametki na puti ot g. Nikol'ska, do g. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899, p. 191.

¹⁵¹ Loorits O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, Lund, 1951, I, p. 123.

¹⁵² Schotter A., *Notes ethnographiques*, « Anthropos », IV, 1909, p. 338.

¹⁵³ Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 209.

¹⁵⁴ Gasparini E., *Studies in old Slavic Religion: « ubrus »*, History of Religion, University of Chicago, II, 1, 1962, pp. 112-139.

¹⁵⁵ Mošinškaja V. I., *O nekotorych kamennyh skul'pturach Priirtyš'ja*, KSIMK, 43, 1952, p. 53; Gorjunova E. I., *op. cit.*, p. 29, nota 2. L'istituzione dell'angolo sacro è precristiana. In età pagana non erano le icone che potevano essere venerate in quel luogo. Il Closs rileva che l'angolo sacro è in relazione coi defunti sia in Asia che in Africa (Closs A., « Anthropos », XXIX, 1934, p. 879). Sotto quale aspetto potevano essere venerati in quel luogo i morti? La presenza costante del tovagliolo di riesumazione è un indizio importante.

L'atto di aprire una fossa e di estrarre le ossa dalla salma decomposta, a mani nude e con le lacrime agli occhi, di lavarle nel vicino ruscello (Slovenia) o in una tinozza (Romania) e di contarle ad una ad una perché in loro è contenuta l'anima del trapassato, è un atto di macabro misticismo che richiede pietà profonda e grande coraggio. La fede nella presenza dell'anima nelle ossa dei morti è il punto più alto di una lunga evoluzione di credenze agrario-vegetative che non si soddisfano che a patto di questa grossolana e terribile concretezza.

Si dice che non esistano prove della presenza di ossa umane nelle abitazioni degli Slavi, sebbene, per quanto rari, si siano dati casi di tali ritrovamenti.¹⁵⁶ Ma i sentimenti con i quali le si riesuma non possono non accompagnarsi al desiderio di conservarle. Le si porta, infatti, a trascorrere una notte in un edificio (in chiesa in Macedonia, nella cella mortuaria in Slovenia e in Romania). Nella regione dell'Inn, dove il costume sopravvive come substrato palafitticolo, i crani venivano lasciati lavare alla pioggia per settimane intere sotto la grondaia della chiesa (Abwitter-Lassen) e il cranio così ripulito era esposto per dei mesi sul tetto o su un abbaino per farlo imbiancare dalla luna. Si credeva che difendesse la casa dai ladri e dai fulmini.¹⁵⁷ Il cranio non viene tuttavia sepolto di nuovo, ma deposto in ossari all'aperto talora in piccole cassette in forma di casa. L'uso della tela di avvolgimento è andato perduto. Procedendo da est ad ovest nella regione alpina, scompare anche il tovagliolo dell'angolo sacro.

La cura che dei crani hanno i Bokko del Sudan, è molto vicino a quello delle Alpi austriache: pulito accuratamente, il cranio viene riposto in una cassetta in forma di casa. I sudanesi Durru lo lavano, lo ornano e lo chiudono in una zucca che viene conservata in casa.¹⁵⁸ I Goun del Dahomey lavano i crani con spugna e sapone, li ripongono in vasi di terracotta provvisti di coperchio, che seppelliscono nella tomba di famiglia.¹⁵⁹

Se per religione si intende la fede e il culto prestato a Esseri di natura diversa dall'umana, supremi ed eterni, il manismo non è religione. I Mani non sono né creatori, né garanti dell'ordine dell'universo e si dimostrano attivi solo in una ristretta sfera utilitaria. Ma il campo dell'etica rientra in parte nel loro dominio. Le privazioni e le punizioni che essi sono in grado di infliggere ai loro discendenti sono altrettanto terribili di quelle degli Dei. Senza essere una vera religione, il manismo tiene occupati importanti sentimenti religiosi al punto da bastare e da supplire all'esercizio di quasi tutti. Il manismo si accompagna inoltre a emozioni

¹⁵⁶ Niederle L., *Slov. starožitnosti*, I, 1, p. 364.

¹⁵⁷ Burgstaller E., *Schädelbeschrift und Bemalung in den österreichischen Alpenländern*, « Volkskunde im Ostalpenraum », Graz, 1961, p. 74; Suaser G., *Bemalte Ossuarienschädel aus Hallstatt*, « Actes du IV^e Congrès intern. des sc. anthropol. et ethnologiques », « Ethnologica », 2, Wien, 1956, pp. 112-115. Per la presenza di ossari fino alla Renania e alla Francia v. Van Gennep A., *Manuel du folklore français contemporain*, I, Paris, 1946, 2, pp. 770-771.

¹⁵⁸ Frobenius L., *Dichten und Denken in Sudan*, Jena, 1925, pp. 122, 196; cfr. Avdeev A. D., *Proischozdenie teatra*, Leningrad-Moskva, 1959, p. 54. Come i Durru del Sudan si comportano anche i Khan-thou del Tonchino, v. Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 187.

¹⁵⁹ Kiti G., *Rites funéraires des Goun, Dahomey*, « Anthropos », XLV, 1950, pp. 426-429. In Russia l'angolo sacro si chiama anche « gnijoj kut », angolo di macerazione (Dal', *Slovar'*). Un indovinello serbo domanda: « Qual'è la fossa che in casa non si chiude mai? ». Risposta: « Quella in cui si portano i morti » (Chiudina G., *Canti del popolo slavo*, Firenze, 1878, II, p. 225). Per l'ipotesi di una sepoltura domestica presso gli Slavi, v. Ränk G., *Die heilige Hinterecke*, FFC, 137, 1949, pp. 139, 176-177, 179, 182. Le armature lignee che si trovano dentro i kurgani e le piccole izbe che i Belorussi e i Finni costruiscono ancora oggi sulle tombe vengono interpretate come un ricordo di sepoltura domestica. La bara monoxila in Russia è munita di una piccola finestra e in Ucraina la bara stessa è chiamata « domovina ».

così intense da far apparire insipido ogni sentimento di altra religione. Il culto dei Mani manca tuttavia dell'elevatezza di concezione delle grandi religioni pagane dell'antichità.

Un sordo rancore contro i morti e le sventure inviate da loro serpeggerà sempre nelle masse slave, fino a scoppiare in una generale rivolta contro di essi.

Non sono numerose le notizie che gli etnografi sono riusciti a raccogliere sul culto dei morti presso gli Slavi. I contadini ne parlano poco agli estranei, ma tra loro ci pensano sempre. Il belorusso li ha sempre presenti nelle preghiere, nelle festività, nei divertimenti e durante il lavoro. Il loro ricordo ricorre ad ogni momento nelle conversazioni quotidiane dove si raccomanda sempre di fare ciò che è stato tramandato dagli antenati.¹⁶⁰ Tutta la loro religiosità ne è impregnata.

La chiesa cristiana d'Occidente conosce una sola commemorazione annuale dei defunti, stabilita nel IX secolo, all'indomani di Ognissanti, e confermata a quella data da Silvestro II e dai suoi successori. La chiesa d'Oriente invece la celebra quattro volte nell'annata ed è con questa scadenza che la si osserva per lo più dagli Slavi ortodossi in Serbia e nelle tre Russie. Ma nel governatorato di Saratov la celebrazione aveva luogo cinque volte all'anno,¹⁶¹ in Belorussia la si ripete « očen' často », molto spesso¹⁶² e quella autunnale, la più solenne, può durare un intero mese.¹⁶³

Le più importanti sono quelle di Pentecoste (Troica, Semik) e quella autunnale. Ve ne sono che hanno date e nomi diversi in Grande-Russia, in Belorussia e in Ucraina, e altre intercalate per devozione dal popolo,¹⁶⁴ altre ancora che risalgono al paganesimo (cacciata delle Rusalke e visita dei koledari).

È notevole che in Belorussia, in Ucraina e in Serbia si conservi in questa ricorrenza una festività matriarcale, con una celebrazione femminile delle donne morte, « baby », separatamente e prima della festa maschile degli avi o dei padri, « djady », « očice ». ¹⁶⁵ Vi sono località in Serbia in cui le « velike babine » sono la più grande festa dell'annata.¹⁶⁶

Ma celebrazioni e commemorazioni popolari estranee al calendario liturgico si notano anche fuori dell'area ortodossa. A Otok, in Slavonia, alle tre del mattino della vigilia dell'Epifania le donne vanno a « benedire » le tombe.¹⁶⁷ Fino al 1911 si usava a Cracovia commemorare i defunti il martedì dopo Pasqua. Era la cosiddetta « rękawka ». ¹⁶⁸ In Mazovia ci si radunava presso le tombe all'alba del 1° marzo e si facevano visite ai cimiteri nella settimana del Corpus Domini. Tali visite venivano ripetute « po kilkakroć razy w roku », più volte nell'annata.¹⁶⁹ L'abate Fortis notava nel XVIII secolo che « le Morlacche usano d'andare per lo meno ogni dì festivo a fare un nuovo piagnisteo sulle sepolture, spargendovi erbe odorose ». ¹⁷⁰

¹⁶⁰ Goląbek J., *Dzjady białoruskie*, « Lud », XXIV, 1925, p. 2.

¹⁶¹ Minch A. N., *Narodnye obyčaji Saratovskoj gub.*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 81.

¹⁶² Šejn P. V., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, p. 660.

¹⁶³ Bezonov O., *Belorusskija pesni*, Moskva, 1871, p. 69.

¹⁶⁴ Kalinskij I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, ZGO OE, VII, 1877, p. 338.

¹⁶⁵ Radčenko Z., *Gomel'skija pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. XIII; Witort Jan, *Perežitki starožitnego šwiatopogľadu u Białorusinów*, « Lud », II, 1896, p. 129; id. Bohdanovič A., « Wisła », XI, 1897, p. 586; Mansikka V. J., *Zum altslawischen Abnenkult*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B, XXVII, 1932, p. 145; Kajmaković R., *Narodni običaji*, GZMS, XVII, 1962, p. 144.

¹⁶⁶ Filipović M. S., *Zvanica ili uzov, ustanova uzajamnog gošćenja*, « Naučno Društvo Bosne i Hercegovine », Radovi, XXVI, 1965, p. 159.

¹⁶⁷ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 393.

¹⁶⁸ Gawełek Fr., *Palma, jajko i śmigus w praktykach wielkanocnych ludu polskiego*, « Lud », XVII, 1911, p. 24.

¹⁶⁹ Kolberg O., *Mazowsze polne*, Kraków, 1885, pp. 126, 166, 194.

¹⁷⁰ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia, Venezia*, 1774, I, p. 95.

« È difficile descrivere lo spettacolo che presenta una commemorazione funebre nei cimiteri a un forestiero – scrive il Vill'er De-Lil-Adam. – Alcune centinaia di donne e ragazze gemono, piangono, urlano e singhiozzano. Questo dura alcune ore, finchè alcune cadono in deliquio... Avviene che una donna pianga il padre o la madre solo alla Troica, ma talora fino a dieci e quindici anni dopo il decesso. Le parole del pianto sono le medesime che nei seppellimenti ». ¹⁷¹

La venerazione dei morti occupava tutta la vita religiosa degli Slavi, « si bien (nota l'Ungebaun) que presque toutes les cérémonies saisonnières ont fini par recevoir des éléments du culte des morts ». ¹⁷²

Ma se ci si preoccupa di soddisfare i bisogni dei morti, se ne teme nello stesso tempo la vicinanza e questo fin da epoca antica e non solo presso gli Slavi. Presentate loro le offerte al banchetto annuale, si aveva cura di congedarli: « Jeli, pily ducisse, nu vven, nu vven: hoc est edistis ac bibistis animae dilectae, ite foras, ite foras ». ¹⁷³ Secondo Lasizio si cacciavano le anime di casa con le scope, come se fossero polvere e pulci: « Surgit e mensa sacrificulus & scopis domum verrens, animas mortuorum cum puluere, tanquam pulices... eijcit ». ¹⁷⁴

Non è con parole diverse che si libera di loro ai nostri tempi il contadino belorusso: « Svjatye djady, vy sjuda prileteli, pili i eli, letite ž teper' do sebe! Skazite, čego vam čšce treba? Letite ž, do neba! », « santi antenati, voi siete volati qui, avete bevuto e mangiato, volate ora a casa vostra! Dite, che cosa ancora vi occorre? Volate dunque al cielo! ». ¹⁷⁵ I santi antenati divenivano dei « daemones » che bisognava espellere con minacce, sguainando le spade e dando fendenti all'aria: « Strictisque gladiis verberant auras, vociferantes Gegite, begnite pekelle, Eia fugite daemones in Orcum ». ¹⁷⁶ « Manes exite parentes » comandava il « pater familias » nell'antica Roma. Un loro più prolungato soggiorno sarebbe stato « inritus ». In Russia la Radunica si chiama anche « provody », cioè l'accompagnamento dei morti nell'oltretomba, « t.e. obratnoe provoždenie ich v zagrobnyj mir ». ¹⁷⁷

È stato rilevato che le preghiere che si rivolgono ai Mani sono per lo più negative, specialmente in Europa orientale. I Votjaki li pregano « di essere contenti della birra e degli alimenti, di non far soffrire fame e sete ai loro discendenti, di non mandare intemperie sulle messi, di non gettare gli armenti nei burroni e di non farli divorare dalle fiere, di non far nascere discordie tra i giovani e i vecchi ». ¹⁷⁸ « Non andate in collera con noi, o vecchi! – dicono loro i Votjaki di Sosnovo – non fate nulla contro i nostri desideri! ». ¹⁷⁹ I Ceremissi pregano il defunto di perdonare a chi lo avesse offeso in vita, a non serbare rancore e a non

¹⁷¹ Vill'er de Lil'Adam, *Derevnja Knjažnaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871, pp. 275-276.

¹⁷² Unbegaun B. O., *La Religion des anciens Slaves*, Paris, 1948, p. 440.

¹⁷³ *Epistola Jo. Meleti ad Georgium Sabinum de Religione et sacrificiis veterum Borussorum, Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, p. 187.

¹⁷⁴ *Lasicij Johannis Poloni de Diis Samagitarum caeterorumque Sarmaticarum etc.*, Basileae, 1615.

¹⁷⁵ Nikol'skij N. M., *Pervobytnija religioznija verovanija*, in: Pokrovskij M. N., *Russkaja istorija*, Moskva, s.d., I, 2, p. 166.

¹⁷⁶ Lasicij Jo., *op. loc. cit.*

¹⁷⁷ Balov A., *Narodnyja zagadki zapisannyja v Pošehonskom uezde, Jaroslavskoj gub.*, « Živst. », X, 1, 1901, p. 123.

¹⁷⁸ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, « Mémoires de la Soc. Finno-ougrienne », XVII, 1902, p. 138.

¹⁷⁹ Vereščagin G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886, p. 47.

mandare malattie.¹⁸⁰ Che febbri e malattie siano inviate dai morti è credenza non solo dei Finni e dei Russi,¹⁸¹ ma di tutti gli Slavi che indicano spesso le malattie con nomi parentali di lusinga come « majka », « teta », ecc.¹⁸²

Sono particolarmente temuti i morti che hanno desiderato a lungo una cosa in vita senza ottenerla¹⁸³ o che non hanno avuto il tempo di conseguirla, come le nubili e i celibi.¹⁸⁴ Le ragazze Lolo che muoiono prima delle nozze « dévient des fantômes et cherchent les caresses des garçons », ¹⁸⁵ quelle ceremisse paventano la morte prima del matrimonio per timore di trasformarsi in demoni delle malattie.¹⁸⁶ In Mongolia per placare il corrucchio della nubile premorta si usa sposare il suo spirito con quello di un giovane perito nella medesima epoca.¹⁸⁷ In Russia, in Polonia, in Serbia e in parte in Germania i funerali della nubile prendono aspetto nuziale, talora con uno sposo vivente che ne accompagna il feretro.¹⁸⁸ Ardono dal desiderio delle cose terrene coloro che erano troppo attaccati alla vita,¹⁸⁹ di conseguenza, nel Polesie, i ricchi.¹⁹⁰

In Russia e in Serbia le giovani vedove devono guardarsi dal ritorno dei mariti defunti che vogliono con loro commettere peccato (blud), perché partorirebbero dei figli senza ossa.¹⁹¹ « Ne grešit kto gniet », dice un proverbio russo del Dal', non pecca chi marcisce. Chi non lo fa, è sospettato di continuare a peccare. Anche le puerpere che muoiono lasciando in vita il neonato ritornano per allattarlo¹⁹² o per rapire bimbi di altre madri, credenza « comunissima » in Polonia.¹⁹³ Lo spettro più diffusamente temuto è quello della morta di parto. È paventato in Polonia, in Slesia, nell'antica Babilonia, nell'Assam, in Birmania e in Thailandia.¹⁹⁴

La categoria dei morti detti impuri è molto ricca, specialmente in Russia, e comprende: i maledetti dai genitori, gli ubriacconi, gli annegati, strozzati, avvelenati, assassinati e giustiziati, i suicidi, gli eretici o appartenenti ad altra confessione, i guaritori e stregoni dei due sessi,

¹⁸⁰ Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1926, p. 35, nota.

¹⁸¹ Zelenin D., *K voprosu o rusalkach*, « Živst. », XX, 3-4, 1911, pp. 405-406.

¹⁸² Havers W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, « Ak. d. Wiss. Wien », Sitzungsber. 223, Bd. 51, Abt. 5, 1946.

¹⁸³ Tanović St., *Djevdjelija*, SeZb, XL, 1927, p. 260.

¹⁸⁴ Nubili e celibi erano temuti anche a Babilonia, nell'antica Grecia e presso gli Altaici, v. Furlani G., *La religione babilonese-assira*, Bologna, 1928, II, pp. 333-334; Rohde E., *Psyche*, trad. ital., Bari, 1914, II, App. II, p. 744 s.; Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933, p. 369.

¹⁸⁵ Bonifacy, in Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, pp. 214-215.

¹⁸⁶ Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, p. 18.

¹⁸⁷ Kler P. J., *Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols Ortos (-Urdu)*, « Anthropos », XXX, 1935, p. 170.

¹⁸⁸ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 322; Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 110; stesso, *Lud polski*, Lwów, 1926, p. 126; Goetz L. C., *Volkslieder und Volksleben der Kroaten und Serben*, Heidelberg, 1937, I, p. 163; Schneewis E., *Grundriss*, pp. 121, 133; Mackensen L., *Sitte und Brauch*, in: *Die deutsche Volkskunde*, a cura di A. Spamer, Leipzig, 1934, p. 159.

¹⁸⁹ Harva U., *op. loc. cit.*

¹⁹⁰ Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 121. In Uganda muore scontenta e vendicativa la vedova a cui è stato impedito di rimaritarsi, il vecchio a cui è stato rifiutato il pane e il morto di fame (Boccasino R., « Actes du IVe Congrès ethn. », Wien, 1956, « Ethn. », II, p. 43).

¹⁹¹ Ončukov N. E., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, pp. 570-571; Strohal R., *Folkloristički prilozi*, ZbNž, XV, 1910; Krauss F. S., *Powrót zmarłych na świat*, « Wiśła », IV, 1890, pp. 676-678.

¹⁹² Piątkowska I., *Pamięć o zmarłych*, « Wiśła », XV, 1901, p. 486.

¹⁹³ Moszyński L., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 639.

¹⁹⁴ Kieslinger G. M., *Der irdische Aufenthalt und die Erscheinungsformen der Toten im europäischen Volksglauben*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935, pp. 89-90; Furlani G., *op. cit.*; Bourlet A., *Les Thây*, « Anthropos », II, 1907, pp. 361, 369.

i congelati, i morti per le strade o smarriti nel bosco,¹⁹⁵ in generale tutti coloro che sono periti di morte violenta o deceduti « prima che fosse compiuta l'età della loro vita », ¹⁹⁶ o « prima del termine che era stato loro assegnato all'atto della nascita ». ¹⁹⁷ Questi morti continuavano a condurre una vita larvale nelle tombe « donec reliquatio compleatur aetatum quas pervixissent si non intempestive obiissent », come diceva Tertulliano dei morti impuri della Libia (*De Anima*, 56). In Dalmazia si dice che Dio non li voglia « ni u paklu, ni u raju », « né in inferno, né in paradiso ». ¹⁹⁸ Sono i morti prematuri, gli *ἄωροι* della schiera di Ecate dell'antica Grecia. ¹⁹⁹ Il Vasmer spiega il prefisso dello slavo « smert' » (lat. « mors », lit. « mirtis », ecc.) con **svo-*, « suus », cioè un modo di morire che è detto « umeret' svoej smert'ju », « morire di propria morte », di morte naturale, così importante è distinguere la morte naturale da quella violenta o prematura.

Non tutti i morti impuri divengono vampiri, ma i vampiri appartengono tutti alla categoria dei morti impuri. Il vampiro è un morto che non si decompone nella tomba, ma resta intatto, roseo e ricco di sangue, mantenendo le abitudini e i bisogni dei viventi, prima tra tutti quello di nutrirsi. A differenza dei morti prematuri greci e libici (l'antica Roma non li conosceva) che, passando a turbini come il vento, rapivano i viventi, i vampiri slavi ne succhiano il sangue e li divorano. Solo i vampiri slavi sono cannibalici e il « vampiro », nome e cosa, è slavo in tutta Europa. ²⁰⁰ Particolare ancora più orribile: il vampiro sceglie le sue vittime di preferenza o esclusivamente tra i suoi familiari o i parenti del suo « rod ». ²⁰¹ Il morto gira nottetempo intorno alla sua casa e « grugnisce come un porco » (da rochae jak svinja) cercando di entrarvi. ²⁰² Se vi riesce, divora i suoi bambini e perfino i panni della culla. ²⁰³ Una vedova getta al marito-vampiro il cane per salvare il bambino, ma il vampiro mangia il cane e poi divora il bambino. ²⁰⁴ In un canto popolare serbo una sorella dice al fratello: « Alzati, è tempo di andare al pascolo! — Non posso, sorella, le risponde il fratello; le streghe mi hanno divorato: la madre mi ha strappato il cuore mentre la zia le faceva lume ». ²⁰⁵

¹⁹⁵ Zelenin D., *K voprosu o Rusalkach*, « Živst. », XX, 3-4, 1911, pp. 365, 376, 378-379; Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, Moskva, 1848, VI, p. 250, nota; Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, Jaroslavl', 1896, pp. 360, 364; Kolčín A., *Verovanija krest'jan Tul'skoj gub.*, EO, 42, 1899, p. 42; Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 121; Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., XI, 1910, p. 133; Grbić S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 334.

¹⁹⁶ Minch A. N., *Narodnye obyčaji krest'jan Saratovskoj gub.*, ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 29.

¹⁹⁷ Zelenin D., *Russ-ostlav. Volkskunde*, p. 327.

¹⁹⁸ Carić A. E., *Folkloristische Beiträge aus Dalmatien*, WMaBH, VI, 1899, p. 608.

¹⁹⁹ Rhode E., *Psyche*, II, 2, p. 744.

²⁰⁰ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, pp. 663-664.

²⁰¹ In Erzegovina, in Montenegro e nelle Bocche di Cattaro « vjestica posve tudje dijete, ne može izjesti, nego u svoji », Bogišić B., *Zbornik*, p. 495. V. Carić A. J., *op. cit.*, p. 601; Božičević Ju., *Običaji u Sušnjevu selu*, ZbNž, XV, 1910, p. 253; Žic J., *Vrbnik, na otoku Krku*, ZbNž, XV, 1910, p. 253; Zelenin D., *Russ-Ostlav. Volkskunde*, p. 393; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 661; Calmet A., *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et Silésie*, Paris, 1746, p. 249; Smólski G., *O Kaszubach nadłebiańskich*, « Wisła », VX, 1901, p. 133; Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie*, IV, Kraków, 1881, p. 35; stesso, *Pokucie*, III, Kraków, 1883, p. 210, nota; Javorskij Ju., *Galicko-russkija pover'ja ob upirjach*, « Živst. », VII, 1, 1897, p. 107.

²⁰² Kuliš P., *Zapiski o južnoj Rusi*, SPb, 1857, p. 43.

²⁰³ Polívka Ji., « Archiv f. slav. Philol. », XXXI, 1-2, 1909, pp. 270-272; Karnauchova I. V., *Skazki i predanija severnago kraja*, Leningrad, 1934, p. 57; Propp. Ja., *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. ital., Torino, 1949, p. 237.

²⁰⁴ Peretc V. N., *Derevnja Budugošča i eja predanija*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 17.

²⁰⁵ Vuk, *Pjesme*, I, n. 237, p. 162; Rožić V., *Prigorje*, ZbNž, XIII, 1908, p. 89; Lang L., *Samobor*, ZbNž, XVIII,

Racconti del genere si possono raccogliere nei Mari del Sud e più raramente in Africa, ma in nessuna regione del mondo sono così numerosi, empì e racapriccianti come nella Slavia. Non esiste nelle tradizioni popolari dell'Occidente europeo un solo caso di vampirismo. Il ricordo delle imprese dei vampiri era già remoto o in via di estinzione fino all'epoca di Omero. In una fiaba della Russia settentrionale si racconta di un cacciatore che, naufragato nella Novaja Zemlja (Nuova Terra), vi conosce una ragazza che era uno « spirito impuro ». Quando in primavera giunge una nave a prendere il naufrago, la ragazza sulla riva si vendica lacerando in due il bambino avuto dal cacciatore davanti agli occhi dell'amante.²⁰⁶ È il mito di Kalypso che ama il naufrago Ulisse capitato nell'isola « senza nome » (Ogigie) e lo lascia partire solo su imposizione di Hermes, Dio degli Inferi. Ma per Omero, Kalypso è una ninfa, una Dea terribile (θεῖνῆ θείως), un'ingannatrice (δολέσσα) con la quale né uomini, né Dei vogliono « mescolarsi » (μισγέται), ma la sua vera natura di « morta prematura » (παρθένος ἄωρος), vogliosa di amore, è ormai sconosciuta (*Odissea*, VII, 245-247). Né diverse dall'omerica Kalypso sono le morte impure delle saghe germaniche, come le figlie di Ran (Saga di Finnbogi e Eyrbyggjasaga) che nuotano amorose intorno ai naufraghi chiedendo il loro amplesso, e le Valchirie, smascherate nella loro vera natura ormai solo dal nome: « valr' », cadavere.²⁰⁷ Un'atmosfera di pericolosa seduzione continua a circondare queste misteriose figure femminili, ma già gli aedi dell'antica Grecia e gli scaldi nordici ne avevano da secoli dimenticato la macabra sostanza. Presso gli Slavi invece la loro funebre natura è nozione corrente ancora ai nostri giorni e il vampirismo, anziché attenuarsi, si intensifica dopo la conversione al cristianesimo.²⁰⁸ « Dans ce siècle – scriveva l'abate Calmet nel 1746 – une nouvelle scène s'offre à nos yeux depuis environs soixante ans dans la Hongrie, la Moravie, la Silésie, la Pologne; on voit, dit-on, des hommes morts depuis plusieurs années, ou du moins depuis plusieurs mois, revenir, parler, marcher, infester les villages, maltraiter les hommes et les animaux, sucer le sang de leurs proches, les rendre malades et enfin leur causer la mort... On donne à ses revenans le nom d'Oupires, ou Vampires ».²⁰⁹ Le storie circostanziate di queste apparizioni non erano credute da tutti. Alla corte di Francia sorsero delle dispute per cui Luigi XV ordinò a due riprese al duca di Richelieu, suo ambasciatore a Vienna, di esaminare attentamente la cosa, di vederne i processi verbali e di rendergliene conto. La risposta del duca fu che « nulla appariva più sicuro di quello che si pubblicava sugli spettri d'Ungheria ».²¹⁰

Per difendersi contro il vampiro, si pianta un piuolo nella tomba in modo da trafiggere il

1913, p. 352. Il Volhard ha scorto una relazione tra il vampirismo e il cannibalismo (Volhard E., *Il cannibalismo*, trad. it., Torino, 1949, pp. 468, 488). Frobenius L. e Hamberger J. hanno osservato che in Africa il vampiro aggredisce gli affini e non i consanguinei e gli estranei, ciò che pare in relazione con l'esogamia (Frobenius L., *Kulturtypen aus den Westsudan*, Pettermann's Mitteil. 166, 1910, pp. 76-77, 82, 93, 98; Hamberger P. J., *Nachtrag zu den religiösen Ueberlieferungen u. Gebräuchen der Landschaft Mkulwe, Deutsch-Ostafrika*, « Anthropos », V, 1910, pp. 801-811). È certo che nella Slavia i viventi restano in relazione coi morti del loro « rod » i quali, del resto, sono sepolti in cimiteri di « rod », e solo con loro, per cui il vincolo gentilizio dura oltre la vita. Non è escluso che l'obbligo esogamico regolasse il vampirismo anche presso gli Slavi. Unico indizio di tale credenza (se è esistita) è che il vampiro attacca solo i familiari.

²⁰⁶ Ončukov N. S., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, p. 527.

²⁰⁷ Fagaskinna, v. Baetke W., *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Frankfurt a.M., 1938, pp. 113 e 114; « Thule », Jena, 1928, I, Edda, D, pp. 44, 51; Mogk E., *Mythologie*, in: *Grundriss der germanischen Philologie*, a cura di H. Paul, Strassburg, 2ª ed., 1900, III, p. 269 s.

²⁰⁸ Czerný A., *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, « Wisła », XII, 1898, p. 671.

²⁰⁹ Calmet A., *Dissertations*, Paris, 1746, p. 349.

²¹⁰ Stesso, *op. cit.*, p. 348.

cuore dell'estinto. Più spesso i vampiri venivano dissotterrati nottetempo, decapitati, smembrati e sovente bruciati.

Le più antiche notizie su questo trattamento dei morti impuri risalgono al 1333 per la Cechia,²¹¹ al 1349 e 1403 per la Serbia,²¹² le più recenti sono del 1913 per la Russia, la Lusazia e la Pomerania²¹³ e del 1934 per la Bosnia.²¹⁴ Secondo il Tetzner, presso i Polabi dello Hannover la credenza nei vampiri era ancora viva e generale al principio del nostro secolo.²¹⁵

In Russia e isolatamente in Polonia si cercò di prevenire il pericolo e il danno che i morti impuri recavano ai viventi evitando di seppellirli. Poiché essi giacevano nelle tombe senza decomorsi (si diceva che la terra « non li accoglieva » o li « rigettava »), si prese il partito di non inumarli per assicurarsi che l'aria e gli agenti atmosferici compissero l'opera di putrefazione. I morti per le strade e gli assassinati venivano lasciati sul luogo del decesso alla superficie del suolo, e ricoperti di frasche. Ogni passante gettava sul mucchio un ramo e alla fine il mucchio veniva bruciato.²¹⁶ Nelle città russe, dove le salme non potevano essere abbandonate per le strade, si scavavano delle grandi fosse dove i cadaveri dei morti impuri venivano gettati alla rinfusa, senza essere ricoperti di terra. La fossa era detta « skudel'nica » (dal lat. « scandula »), « gnojščë » (luogo di putrefazione) o « ubogij dom », casa dei bisognosi. La prima di queste fosse fu scavata per ordine dell'arcivescovo Spiridione a Polock nel 1320. Nel XVIII secolo a Mosca ve n'erano quattro.²¹⁷ A Tobol'sk, dove il Gmelin ne vide una coi propri occhi, era una stanza piena di bare non chiuse « di persone perite di morte violenta o senza sacramenti... Coloro che muoiono così tra i due giovedì che precedono la Pentecoste, sono privati di sepoltura e sepolti in questa casa fino al giovedì prima di questa festa. Se muoiono quello stesso giovedì sono privati di sepoltura per un anno intero ».²¹⁸ Fosse e case del genere esistevano ad Arzamas (nel 1748) e nelle città dei governatorati di Vjatka, Vologda, Dedjuchina, Kujja, Koz'modem'jansk e altrove.²¹⁹ Nell'Annam questo tipo di seppellimento provvisorio è detto « incompleto » e consiste in un semplice tetto di frasche sopra la salma lasciata a livello del suolo. Si crede che in tal modo il defunto non sia in grado di indicare da che famiglia provenga e di provocare così altri decessi.²²⁰

In Russia il funerale e l'inumazione di queste salme aveva luogo per tutti nel « semik » o settimo giovedì dopo Pasqua. In quel giorno una solenne processione, condotta da alti prelati, si avviava al luogo della fossa, nei pressi della città. I familiari e i parenti dei defunti cercavano nel mucchio dei cadaveri la salma dei loro cari e « con cristiana devozione, a mani nude, raccoglievano e ricoprivano le membra decomposte e le avvolgevano in sudari », ²²¹ « quamvis

²¹¹ Ciszewski St., *Czaszki ludzkie z kłódkami*, « Lud », XVII, 1911, p. 28.

²¹² Durham M. E., *Some tribal origins and customs of the Balkans*, London, 1928, pp. 259-260; Klaić V., *Vukodlak i krsnik, Bilješka, na otoku Pašmanu god. 1403*, ZbNž, I, 1896, p. 224.

²¹³ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 329; Wieneke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, p. 39, nota 1.

²¹⁴ Schneeweis E., *Grundriss*, p. 223.

²¹⁵ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, pp. 192, 376-377, 462.

²¹⁶ Zelenin D., *K voprosu o Rusalkach*, « Živst. », XX, 3-4, 1911, pp. 398-401; Fischer A., *Lud polski*, p. 127; Kolberg O. i Udziela S., *Tarnów-Rzeszów*, PAU, Mater., XI, 1910, p. 173.

²¹⁷ Kalinskij J. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov*, ZGO OE, VII, 1877, p. 472.

²¹⁸ Gmelin M., *Voyage en Sibérie*, Paris, 1767, I, p. 66-67.

²¹⁹ Zelenin D., *K voprosu o Rusalkach*, pp. 379-380.

²²⁰ Cadière L., *Philosophie populaire annamite*, « Anthropos », II, 1907, pp. 1132-1133.

²²¹ Kalinskij I. P., *op. loc. cit.*

ex mortuorum cadaveribus foetor maximus oriatur». ²²² I parenti scavavano poi le fosse e le ricoprivano di terra cantando ufficiature. Talora lo zar si recava a visitare devotamente queste fosse, distribuendo in quell'occasione doni ai poveri. ²²³

L'istituzione di queste fosse senza sepoltura fu abolita da un decreto di Caterina II nel 1771, ma in Ucraina durarono a lungo nonostante la proibizione ²²⁴ e lo Zelenin porta diciotto esempi di sopravvivenza del costume dopo i divieti imperiali. ²²⁵ I contadini non approvavano l'inumazione dei morti impuri e, ribellandosi alle prescrizioni civili ed ecclesiastiche che ne imponevano la sepoltura, procedevano a riesumazioni a furore di popolo. Nel 1771 si dovette ricorrere alle truppe per sedare tumulti scoppiati in Grande-Russia e in Ucraina a causa di tombe profanate in riesumazioni illegali. ²²⁶

Da lungo tempo si era cessato di credere che i morti benefici presiedessero alla vegetazione e all'abbondanza dei raccolti (« Nie rodi rola, a Boža wola », dice il proverbio polacco, « non è il campo che produce, ma la volontà di Dio »), ma si continuò a temere l'influsso dei morti malefici. Quando la stagioneolgeva al male per gelate primaverili, siccità o eccessi di piogge, la colpa veniva attribuita a loro, quasi che i morti, non più capaci (come in età pagana) di incrementare i raccolti, potessero tuttavia impedire l'esecuzione del divino disegno della germinazione e maturazione delle sementi. Le salme dei morti impuri venivano allora dissepellite nei cimiteri e bruciate o gettate in fossati e paludi. La paura dei morti e della fame era più grande del timore che incutevano le pene comminate dalle autorità contro queste profanazioni.

Ai morti impuri si imputa soprattutto l'irregolarità delle stagioni e delle precipitazioni atmosferiche. Che i morti impuri siano causa di siccità è credenza anche dei Mordvini. ²²⁷ In Cina, dove la cremazione è punita come un sacrilegio, si dissotterrano e bruciano i morti impuri in tempo di siccità. ²²⁸ La siccità è imputata ai morti anche in Africa, ²²⁹ in Armenia e nel Caucaso, dove, come nella Slavia, le salme dei morti impuri vengono gettate nelle acque. ²³⁰

La documentazione di queste usanze per la Slavia orientale e meridionale è molto ricca. ²³¹ Anziché fornire benevolmente il defunto di acqua per aiutarlo a decomporsi, lo si accusa di provocare siccità e lo si priva di sepoltura rimuovendolo dai cimiteri.

²²² Mansikka V. J., *Die Relig. d. Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 355; Collin's S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1929, p. 12.

²²³ Kalinskij I. P., *op. loc. cit.*

²²⁴ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, IV, 1848, p. 149, nota.

²²⁵ Zelenin D., *K voprosu o rusalkach*, pp. 382-383.

²²⁶ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, pp. 327-330.

²²⁷ Harva U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, pp. 60-61; Butuzov F., *Iz byta Mordvy*, IoAIE KU, XI, 5, 1893, p. 486; Ivancev S., *ibid.*, XI, 6, 1894, p. 574.

²²⁸ Volpert P. A., *Chinesische Volksgebräuche beim « T'chijii »*, *Regensbitte*, « Anthropos », XII-XIII, 1917, e 1918, p. 148.

²²⁹ Küsters P. M., *Das Grab der Afrikaner*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 703.

²³⁰ EO, 3, 1891, pp. 233, 243. Chi viene inaffiato in Nuova Caledonia per ottenere la pioggia è un morto le cui ossa vengono ricomposte in ordine anatomico (Frazer J. G., *The Golden Bough*, 3^a, London, 1925, I, p. 284). In Russia si versa acqua su un morto riesumato attraverso uno staccio per imitare e suscitare la pioggia (Ralston W. R. S., *The Songs of the Russian People as illustrative of Slavonic Mythologie*, London, 1872, pp. 425-426).

²³¹ V. a titolo di esempio: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, II, pp. 360, 361, 364; Minch A. N., ZGO OE, XIX, vyp. 2, 1890, p. 51; Vsevoložskaja E., *Očerki krest'janskago byta Samarskago uezda*, EO, XXIV, 1, 1895, p. 32; Szukiewicz W., « Wisła », XVII, 1903, p. 434; Grbić S. M., SeZb, XIV, 1909, p. 332; Lilek E., WMaBH, IV, 1896, p. 438 e VIII, 1902, p. 274; Andrić I., *La sete*, trad. ital., Firenze, 1954, p. 190. Cenni in EO, 1, 1895, p. 32 da Samara, 1899, 1, pp. 190, 210, 219 da Saratov, Odessa; ecc.

Il trattamento fatto ai morti impuri nelle fosse comuni delle città russe è in qualche modo in relazione con la seconda sepoltura poiché alla fine si inumavano solo salme decomposte.

La prima notizia sull'esistenza dei vampiri risale, secondo l'abate Calmet, a S. Libenzio, vescovo di Brema, morto nel 1013, e il nome di vampiro (upir') compare nelle fonti russe nel 1047.²³² Nel XV secolo si era arrivati in Russia a presentare ai vampiri, ormai vicini a essere identificati coi morti in generale, offerte espiatorie.²³³

La diffusione generale di questa credenza in tutta l'area slava, la sua vivacità, tenacia e immensa durata confermano le prove già date sul rito funebre inumatorio degli antichi Slavi. D'altra parte non riesumano, annegano e bruciano i riesumati che i popoli che praticano o hanno praticato la seconda sepoltura.²³⁴

La categoria dei morti impuri era molto vasta se si tiene conto degli alti indici di mortalità infantile e dei decessi in tempi di epidemie, e tende ad allargarsi sempre più. In Macedonia si credeva che divenissero vampiri tutti coloro che nascevano nei « pugani dni », nei giorni impuri, cioè nel trimestre dal Natale all'Annunciazione.²³⁵ Si prendevano precauzioni contro tutti i morti, non solo contro i prematuri, come se tutti fossero suscettibili di divenire vampiri.²³⁶ Così alla fine del paganesimo andò tramontando la grande pietà per i defunti che si manifestava nella cura della riesumazione. La paura della collera dei Mani prevalse sulla fiducia nei poteri della loro protezione e la diffusione della credenza nel vampirismo produsse l'abbandono graduale in grande parte della Slavia della pratica della seconda sepoltura. Un'analogia evoluzione si è prodotta presso popoli di natura, e anche civili (vedi l'esempio della Cina), dove i riti funebri hanno attraversato fasi analoghe.

La fede cristiana nella sopravvivenza dell'anima e nella dannazione degli empi, e il culto delle reliquie, indussero il clero a presenziare sia ai riti di seconda sepoltura che a quelli di punizione dei vampiri. Il clero contribuì così a preservare e a fomentare credenze pagane popolari fino alle follie collettive del XVII secolo. Il cristianesimo, che aveva colto gli Slavi pagani sul momento del nascere di queste credenze, ne favorì inconsciamente la conservazione.

Vi sono nella vita religiosa degli Slavi altri atti, particolarmente impressionanti e orribili, che sembrano emanare dal medesimo complesso inumatorio e tellurico dal quale certamente provengono le riesumazioni per devozione o per timore. Si tratta dei sacrifici umani.

Di sacrifici umani presso i Germani e gli Slavi dell'XI secolo ha lasciato notizia Adamo da Brema. Ricca di particolari su torture e uccisioni di prigionieri e di missionari cristiani è la lettera di Adelgot, vescovo di Magdeburgo.²³⁷ Per gli Estoni notizie analoghe sono con-

²³² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 665.

²³³ « ...trebou kladout' ...oupirem' i beregynjam », v. Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, p. 394.

²³⁴ I popoli dediti alla seconda sepoltura hanno talora sull'immortalità dell'anima delle idee particolari. Credono, per esempio, che l'anima sopravviva nel corpo fino alla decomposizione e non oltre, che esista, cioè una seconda morte e che questa sia definitiva. Pare che così pensino certi Papua della Nuova Guinea e i Miao della Cina meridionale. Gli Ostjaki immaginano che, trascorsi tre anni dal decesso, la salma sia interamente decomposta e la sua « immortalità finita » (Karjalainen E. G., *Die Religion der Yugra-Völker*, I, FFC, 41, 1921, p. 139). È di questa seconda morte che forse ha sentito parlare vagamente il Thietmar quando, non si sa se equivocando o affermando il vero, scriveva che gli Slavi « cum morte temporalia omnia putant finiri » (*Thietmari Chronicon*, MGH SS, III, Hannover, 1839, I, 14).

²³⁵ Tanović St., *Djevdjelija*, p. 259.

²³⁶ Grbić S. M., *op. cit.*, p. 246; Stanojević M. F., *Zaglavak*, ZbNž, XX, 1913, p. 37; Smirnov I. N., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 6, 1894, p. 543.

²³⁷ Epistola Adelgoti archiepiscopi Magdeburgensis, Meyer C. H., *Fontes historiae religionis slavicae*, Berolini, 1931, pp. 15-17.

tenute nel « *Chronicon Livoniae* » di Enrico il Lettone.²³⁸ Ai margini del territorio ugro-finnico l'usanza di questi sacrifici durò presso i Voguli almeno fino al 1618 e presso gli Ostjaki fino al 1663. La vittima degli Ostjaki era sempre un forestiero,²³⁹ ma in mancanza di prigionieri, i Voguli non esitavano a uccidere nei sacrifici uno dei loro, acquistato a spese di tutta la tribù e reputavano il loro atto a tal punto legittimo e necessario che il 24 settembre del 1618 chiesero a Ivan Vel'jaminov, vojevoda di Pelym, il permesso di eseguire un tale sacrificio. Non avendolo ottenuto, procedettero lo stesso all'uccisione.²⁴⁰

Lo smembramento eseguito a vivo dagli Slavi del Baltico nell'XI secolo su prigionieri di guerra e missionari cristiani (« cum vivi aspiciant se per abscisionem singulorum membrorum mortificari », Lettera di Adelgot) non era, forse, una tortura, ma un sacrificio agrario: intorno al 1840, in un villaggio non lontano da Ponieweż, nel governatorato di Kovno, tra gli uomini intervenuti ai fuochi di S. Giovanni si sorteggiava una vittima « le cui membra venivano sparse per i campi per santificare la terra... allo scopo di implorare la terra di dare frutti ». ²⁴¹ Allo stesso modo veniva « fatto a pezzi » (razryvajut v kločki) il malcapitato che si fosse imbattuto nell'« opachivanie » o « oboryvanie », cioè nel corteo che tracciava un solco intorno al villaggio per difenderlo da un'epidemia. Questo procedimento era considerato dagli esecutori come « un sacro dovere ». ²⁴²

Più usuale era un altro procedimento: per ottenere la guarigione di una persona malata, i Votjaki usavano seppellire un pollo o un'oca insieme a una ciocca di capelli dell'infermo. Il seppellimento della ciocca di capelli era il succedaneo di un sacrificio umano, « come avviene, (nota il Wasiliev) presso gli Slavi »; naturalmente, il pollo e l'oca venivano sepolti vivi. ²⁴³ Seppellimenti di animali vivi o di loro sostituti è costume soprattutto dei Finni e dei Russi, meno caratteristico degli Slavi meridionali. ²⁴⁴

Il Gorodcov dà notizia del seppellimento di un gatto vivo insieme alla salma di un morto di colera nel 1892. ²⁴⁵ Secondo il Tereščenko, per far cessare una peste del bestiame, si procedeva a sorteggiare tra uomini e donne chi doveva essere sepolto vivo insieme a un gallo e a un gatto nero. ²⁴⁶ Il seppellimento a vivo di colui che si imbatteva nel corteo femminile dell'« opachivanie » « doveva avvenire "nepremiennno", immancabilmente », altrimenti il rito avrebbe perduto ogni efficacia. ²⁴⁷ Di seppellimenti a vivo si hanno notizie dai governatorati di Perm' e di Vil'na. ²⁴⁸ Talora è un fanciullo che viene sacrificato in Russia per motivi superstiziosi, ²⁴⁹ in Bulgaria perfino un bambino ad opera dei genitori. ²⁵⁰ Nella stessa Polonia occidentale, a Lubonia, presso Leszno, il « sołtys » o capo del villaggio, durante un'epi-

²³⁸ *Heinrici Chronicon Livoniae*, a cura di A. Bauer, Würzburg, 1959, pp. 6, 52.

²³⁹ Smirnov I., *Nabroski iz istorii finskoj kul'tury*, EO, 2, 1891, pp. 62-65.

²⁴⁰ Pavlovskij V., *Voguly*, Kazan', 1906, pp. 208-209.

²⁴¹ Dowojna-Sylwestrowicz M., *Sobótka*, « Wisła », VI, 1892, p. 445.

²⁴² Bronevskij G. P., *Opachivanie derevni vo vremja epidemii*, EO, XXXIV, 3, 1897, p. 187.

²⁴³ Wasiliev J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Votjaken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, « Mémoires de la Société Finno-ougrienne », XVIII, 1902, p. 40.

²⁴⁴ Schmaus A., *Einige Bemerkungen zu den slavischen Notfeuerbräuchen*, « Etnološki Pregled », 6-7, Spomenica u čast M. Gavazzi, p. 60, 1965.

²⁴⁵ Gorodcov V. A., *Obyčai pri pogrebenii vo vremja epidemii*, EO, 3, 1897, p. 185.

²⁴⁶ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, VI, pp. 42-43.

²⁴⁷ Solov'ev E., *Prestuplenija i nakazanja po ponjatijam krest'jan Povolž'ja*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900, p. 279.

²⁴⁸ EO, I, 1897, p. 169.

²⁴⁹ EO, I, 1897, p. 169.

²⁵⁰ Dragomanov M., *Sbornik za narodni umotvorenija*, I, 1899, v. Krauss, « Wisła », XI, 1897, p. 265.

demia ordinò a una bella orfana che egli aveva adottato di scavare una fossa nell'orto e poi di misurarla col suo corpo. « La seppellì e all'indomani era già morta, ma l'epidemia era cessata » (v. fig. 152).²⁵¹

Naturalmente, questi atti venivano compiuti in modo quasi clandestino e quando la gendarmeria ne veniva a conoscenza, incontrava gravi difficoltà a raccogliere testimonianze, spe-



Fig. 152. Sacrificio umano in Polonia (da Seweryn).

152

cialmente nei casi in cui le vittime apparivano consenzienti. Queste circostanze rendono malsicuro anche l'accertamento etnografico dei fatti, ma la frequenza, l'uniformità e la concordia delle notizie non lasciano dubbi sulla loro realtà. Sulla sorte dei forestieri che si imbattono nelle aratrici dell'« opachivanie » esistono testimonianze dirette.²⁵² Atti processuali e ufficiali dimostrano la veridicità del « čelovečeskoe prinošenje », del sacrificio umano.²⁵³

Gli Slavi sono l'unico popolo cristiano d'Europa che fosse dedito ancora nel secolo scorso a questo spaventoso genere di pratiche religiose. A chi fossero inviate le vittime sepolte vive, non sappiamo, né lo sanno gli autori del rito. Ma certo a delle entità ctoniche, come

²⁵¹ Seweryn T., *Ikongrafia etnograficzna*, « Lud », XXXIX, 1952, p. 297.

²⁵² N. P. A., Kuliš, EO, 2, 1891, p. 165; Balov A., « Živst. », XI, 1, 1901, p. 125. Vedi inoltre: Jakuškin E., *Obyčnoe pravo*, I, pp. XXXV, 180 e II, pp. 335-336, 363; Gorodcov V. A., *op. cit.*, p. 186.

²⁵³ Witort Jan., *Przyczynek do historii przesądów: rostrzelanie cholery na Siberyi w 1892*, « Lud », II, 1896, pp. 195-197; « Żurnal Ministerstwa Justicii », 1897, cfr. EO, 1, 1897, p. 208 s. Il sacrificio per annegamento è abbastanza diffuso, mentre rarissimo è quello per seppellimento. Quando, nel 216 a. C., nello smarrimento per la sconfitta di Canne, i Romani si lasciarono persuadere a seppellire vive due coppie umane di forestieri nel Foro Boario, l'atto fu giudicato estraneo alle tradizioni, « minime Romano sacro » (Galdi M., *La religione dei Romani*, in: *Storia delle Religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi, Torino, 1939, I, p. 686).

appare anche dal colore nero degli animali che talora le accompagnano. È lecito anche ritenere che usino seppellire uomini vivi solo quei popoli che sogliono seppellirli morti: li si invia anzitempo nell'al di là per placare spiriti tellurici che, nella loro collera, diffondono pestilenze.

La terra è il luogo dei morti e degli spiriti che regnano su di loro. A Otok, in Slavonia, il mercoledì santo, finché le campane sono legate, non si osa lavorare la terra perché nella terra è sepolto il corpo del Salvatore.²⁵⁴ In Russia chi percuote la terra, percuote il ventre della propria madre nell'al di là, per cui, anche cadendo, bisogna baciarla e chiederle perdono. Si dice: « Ona mat' naša », « è nostra madre ». Se si sputa per terra per disprezzo, si ha cura di dire: non a te, santa Terra! Dopo il 25 marzo (o fino al 25 marzo) è reputata incinta, per cui si fa divieto di zappare, arare e piantare staccionate.²⁵⁵ La si prega di « inghiottire le forze impure », rito purificatore che pare in relazione coi sacrifici ctonici.²⁵⁶

Oltre che sede dei morti, la terra è anche datrice di messi. Abbiamo visto che i sacrifici per smembramento, hanno lo scopo di ottenere da lei frutti abbondanti. In Mazovia la festa dell'Annunciazione è detta « matka otworna » o « matka otwierająca », « madre aperta o che si apre », perché il 25 marzo si traccia con l'aratro il primo solco.²⁵⁷ Dopo la mietitura, le si chiede perdono di averla spogliata delle messi.²⁵⁸ Lucrezio chiamava allora la Terra « effoeta, quod foetum emisit ». In Belorussia si crede che alla vigilia di grandi sciagure pubbliche, essa faccia sentire al sorgere del sole un sordo gemito. Chi ha un udito acuto può percepirlo.²⁵⁹ In Russia si celebra il suo onomastico alla vigilia della Troica. È in quel giorno che è vietato sputare per terra.²⁶⁰ La Troica è la commemorazione primaverile dei defunti. Morti e terra si alternano e si identificano nei benefici e nei malefici inviati ai viventi. Sono rappresentazioni ctoniche antichissime di popoli zappatori e inumatori.

²⁵⁴ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 399.

²⁵⁵ Skrzyńska K., *Wieś Krynic w Tomaszowskiem*, « Wisła », IV, 1890, p. 150; Schnaider Jo., *Lud peczenizyński*, « Lud », XIII, 1907, p. 204; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, pp. 514, 517; Tokarev S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957, p. 75.

²⁵⁶ Tokarev S. A., *op. loc. cit.*

²⁵⁷ Töppen M., *Rzut oka na życie kościelne Mazurów*, « Wisła », VI, 1892, p. 641.

²⁵⁸ Pleszcynski A., *Wochy i Kozjary*, « Wisła », VII, 1893, p. 233.

²⁵⁹ Bogdanowicz, *O kulcie ziemi u Białorusinów*, v. Ronisz W., in: « Wisła », IX, 1895, p. 442.

²⁶⁰ Zobnin F., *Iz goda v god, opisanie krugovorota krest'janskoj žizni v s. Ust'-Nicynskom, Tjumenskago okruga*, « Živst. », IV, 1, 1894, p. 54.

Capitolo decimo

FIABE E DANZE

Le fiabe sono uno dei patrimoni più ricchi dell'umanità. Si può dire che non vi sia popolo della terra che non abbia affidato al racconto orale il ricordo delle sue credenze religiose o delle sue tradizioni. I miti, poco sviluppati nelle culture primitive, sembrano moltiplicarsi e arricchirsi in civiltà più recenti, forse di età neolitica. Vi sono fiabe fantastiche, altre che sono date per vere dagli stessi raccontatori, altre ancora che hanno l'andamento realistico delle novelle. In Africa questi vari « generi » si succedono, secondo il Frobenius, come vere età letterarie: l'età mitica è seguita da un'età romantica e amorosa alla quale succede una produzione realistica e umoristica.

La diffusione dei motivi fiabistici è immensa. Si può dire che più di un terzo di essi si ritrovino « in nuce » in tutti i continenti. L'erudito finlandese Aarne ha per primo iniziato un inventario sistematico dei motivi fiabeschi, classificandoli sotto sigle numeriche che permettono di decomporre la fiaba nei diversi motivi della sua trama (se ve n'è più di uno), di vederne l'area di diffusione e le varianti. L'indice fu perfezionato e completato con la collaborazione del Thompson. Andreev lo ha applicato alle fiabe russe, il Krzyżanowski a quelle polacche.¹

Queste classificazioni empiriche, di grande utilità, restano estranee al soggetto e non si propongono affatto di ritrovarne il significato anche dove questo significato è trasparente. È invece questa operazione che qui sarà tentata per un gruppo di fiabe russe pubblicate nelle raccolte di Afanas'ev, Ončukov, Karnauchova e Azadovskij.

Il campo delle ricerche è quasi illimitato. Il solo materiale russo comprendeva a tutto il 1938 più di tremila raccolte di fiabe con circa 915 soggetti, senza contare le varianti.²

La fiaba ha un suo stile e un suo rito di recitazione. Chi la racconta non la abbrevia e non la modifica. Alterazioni e contaminazioni avvengono per lacune della memoria, non per volontà dei narratori. Gli ascoltatori non lo tollerebbero. Il bambino che ha udito una volta una fiaba, corregge il narratore che non la ripete nella stessa maniera. Gli eroi devono portare il medesimo nome e pronunciare le medesime parole. Si tratta di un'esigenza psicologica senza la quale la fiaba non avrebbe potuto conservarsi e trasmettersi per centinaia di generazioni e migliaia e migliaia di anni. La medesima esigenza presiede all'osservanza dei giochi infantili: il bambino non ne modificherà mai le regole e non sopporterà che altri lo facciano. Non si tratta di un semplice impulso conservatore, ma di qualche cosa di più

¹ Aarne A., *Verzeichnis der Märchentypen*, FFC, 3, 1910; Aarne A. and Thompson S., *The types of the Folk-Tale*, FFC, 74, 1928; Andreev N. P., *Ukazatel' skazočnych sjužetov po sisteme Aarne*, Leningrad, 1929; Krzyżanowski Jul., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, 2 voll., Wrocław, 1962.

² Sokolov Ju., *Russkij fol'klor*, Moskva, 1938, pp. 301, 304.

profondo che condiziona la stessa cultura. Giocose, infatti, saranno le regole del gioco in quanto il gioco stesso è libero, ma una volta accettate, il gioco diviene un'occupazione seria o una competizione agonistica. In nessuna occupazione il bambino si impegna con tanta serietà come nel gioco, talora fino all'insensibilità al dolore fisico. Queste riflessioni sulle convenzioni umane conducono a considerare le circostanze del gioco come le condizioni stesse della cultura.³

Come il gioco non è gioco, così la fiaba non è fiaba. Vi sono giochi che prima di divenire tali, erano operazioni divinatorie o atti di purificazione, e fiabe che sono degradazioni di miti antichissimi. « Non omettere una sola parola della fiaba », dice l'imperativo russo.⁴ Esiste una ritualità fiabesca.⁵ In California il narratore degli Yuki della costa non deve portare la più piccola variazione al racconto. I Miwok trasmettono di generazione in generazione la versione intatta dei loro miti. Se presso gli Haussa (Sudan) il narratore cambia il testo del racconto, l'uditorio lo corregge, anche se si tratta di una parola insignificante.⁶ In Africa, presso i Baluba, favole di animali si raccontano anche di giorno, ma fiabe solo di notte e gli uditori rettificano il raccontatore che ne modifica anche una sola parola.⁷ Questa integrità « rituale » della recitazione delle fiabe è stata rilevata in Europa solo in Russia. I ricercatori sovietici (come il Sokolov) hanno torto di dare, nell'attuale fase storica della fiaba, eccessiva importanza alla persona del narratore. La sua arte è solo di memoria e di dizione.

Un'altra regola le fiabe hanno in comune coi giochi: la stagione e l'ora prestabilita per la recitazione o l'esecuzione. Vi sono giochi che non potrebbero essere eseguiti fuori di stagione. Sarebbe considerato pazzo chi in Europa accendesse un rogo di S. Giovanni o di mezza quaresima fuori dei giorni prescritti, o colorasse a Natale le uova pasquali. Il gioco dell'altalena, per esempio, è stagionale presso i Finni, i Balti e gli Slavi.⁸ Trascorso l'ultimo giorno di tolleranza del gioco, non si troverebbe più in Estonia nemmeno una altalena: tutte vengono accuratamente smontate.⁹ Egualmente stagionale e rituale è l'altalena presso gli Slavi meridionali.¹⁰ Il significato del gioco traspare palesemente se lo si osserva nel Celebes meridionale,¹¹ nel Borneo, a Giava e Sumatra, nell'antica India, in Birmania¹² e soprattutto nel Siam dove conserva in parte il suo antico carattere di rito solare.¹³

Analogamente per le fiabe. Nelle nostre campagne nessuno si sognerebbe di mettersi a raccontare fiabe d'estate. Le fiabe si raccontano d'inverno, e non di giorno, ma di sera e di

³ Huizinga J., *Homo ludens*, Torino, 1946.

⁴ « Iz skazki slova ne vykidaetsja », Dal', *Lex*; Kuliš P., *Zapiski o južnoj Rusi*, SPb, I, 13, 1857.

⁵ « Skazočnaja obrjadost' », Azadovskij M., *Russkaja skazka*, Leningrad, 1934, II, 318, 347; Karnachova I. V., *Skazki i predanija severnogo kraja*, Leningrad, 1933, 1934; « skazočnoe predan'e », Dal', *Lex*.

⁶ Pettazzoni R., *Die Wahrheit des Mythos*, « Paideuma », IV, 1950, p. 5.

⁷ Frobenius L., *Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*, 3^a, Düsseldorf, 1953, p. 24.

⁸ Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 125; Zelenin D., *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 352; Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaj, obrjady, ecc.*, Moskva, 1880, p. 52.

⁹ Loooris O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 1, Lund, 1951, pp. 61-62, 115.

¹⁰ Nikolić Pd., *Etnološka gradja i rasprava iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910, p. 130; Lilek E., *Volksglaube und volksthümlicher Cultus in Bosnien und der Herzegovina*, WMaBH, IV, 1896, p. 440; Schneewis E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, pp. 175, 187; Kulišić Š., *Etnološka ispitivanja u Boki Kotorskoj*, « Spomenik Srp. Ak. Nauk », CIII, Beograd, 1953, pp. 209-210.

¹¹ Kaudern W., *Games and Dances in Celebes*, Göteborg, 1929, pp. 80-84.

¹² Haberlandt A., v. Buschan G., *Illustrierte Völkerkunde*, II, Stuttgart, 1923, p. 512.

¹³ Hutchinson, in: Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 88.

notte, non perché l'inverno sia la stagione dell'ozio, ma perché le ore serali d'inverno, a causa della brevità della giornata solare, sono ore di « veglia » e di « filatura ». La fiaba è collegata sia col vegliare (col non dormire) che col filare. Le ragioni di questo collegamento sono state dimenticate, ma l'aggregazione si conserva.

Sebbene esistano sia presso gli Slavi che nell'Europa occidentale eccellenti narratori di fiabe, si può dire che la trasmissione del patrimonio fiabistico è affidata soprattutto alle donne. L'uditorio non è formato però solo di bimbi, ma sovente anche di adulti. Presso molti popoli di natura le storie « vere » o reputate tali, richiedono di essere raccontate in una particolare stagione. Così fanno nell'America settentrionale i *pellirosse Pawnee* e i *Caddo* (Wichita), i *Dakota Oglala* (Sioux), i *Cherokee* (Irochesi), in Australia i *Karadjeri*, nel Sudafrica gli *Herero*.¹⁴ I *Pima* (tra la California e il Nuovo Messico) escludono le donne dall'audizione dei miti, cioè delle storie « vere », mentre presso i *Berberi* le storie sono raccontate da vecchie donne, in assenza degli uomini. Fiabe si raccontano presso di loro sia d'inverno che d'estate, ma non di giorno. Gli *Yavapai* dell'Arizona invece credono che raccontandole d'inverno, si provocherebbero tempeste. La sera o la notte è l'ora generale delle fiabe presso tutti i popoli, sia di natura che civili.¹⁵

Nei paesi slavi si recitano fiabe o si propongono indovinelli anche fuori dell'inverno, in circostanze molto particolari, per esempio nelle veglie funebri. Si crede che chi si addormentasse durante la veglia correrebbe pericolo di avere l'anima rapita dallo spirito del defunto, per cui si ricorre a fiabe e indovinelli per tener desta l'attenzione e vincere il sonno. In realtà è lo spirito stesso del defunto che è in ascolto della fiaba e si compiace di sentirla narrare. Quando gli etnografi sovietici visitano le campagne della Russia per stenografare le fiabe, trovano una certa riluttanza e resistenza da parte dei narratori ad acconsentire: la fiaba non può essere raccontata per motivi oziosi, fuori di luogo e di tempo, senza l'uditorio prescritto. Una contadina, arrendendosi all'invito della visitatrice (la folklorista *Karnauchova*) disse: « Va bene, sia pure, riderete, i diavoli si rallegreranno, adesso racconterò la cosa ». ¹⁶ Per la narratrice i diavoli sarebbero stati o venuti in ascolto della sua fiaba e ne avrebbero tratto piacere. Tra diavoli e spiriti dei morti il popolo russo non fa sovente grande distinzione. Una vecchia cieca si accorse, mentre raccontava una fiaba ai suoi nipotini, che un forestiero era in ascolto. Quando ne indovinò la presenza nella stanza, si mise a gridare che non avevano rispettato la sua cecità. « Devo morire, disse, mi hanno indotta in peccato! ». ¹⁷ Raccontare fiabe è dunque un peccato che è pericoloso commettere se non ci si circonda delle dovute precauzioni, e la presenza di un estraneo è sufficiente a modificarle. Non è raro che nelle stesse fiabe in Russia si racconti come gli spiriti siano avidi di udirne narrare: « *Devka, devka, govori mne skazki!* », « Ragazza, ragazza, dimmi delle fiabe! » ordina uno di essi all'eroina capitata nella sua capanna. ¹⁸ « *Skazi skazki* », « racconta fiabe », dice il vecchio al ragazzo sciocco che è venuto a casa sua a chiedere fuoco. ¹⁹ Presso i *Burjati* e sui monti dell'*Altai* gli spiriti della foresta accorrono a frotte nell'oscurità ad ascoltare le fiabe

¹⁴ Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 1-2.

¹⁵ Stesso, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁶ Nu, bude, posmejalis', čertej potešili, teper' budu delo skazyvat', *Karnauchova*, 302, 421.

¹⁷ *Karnauchova*, 420.

¹⁸ Afanas'ev A. N., *Narodnyja russkija skazki*, 8 voll., 3^a ed., Moskva, 1863, Primečanija, I, p. 115.

¹⁹ Afanas'ev, I, p. 194.

e dimenticano di proteggere gli animali, permettendo ai cacciatori migliori prede.²⁰ Vi sono esseri potenti interessati alle fiabe e la vecchia cieca in Russia ha ragione di temerne il rancore. Raccontare fiabe è un atto evocativo e sacrale, come dipingere miti su rocce o dentro le caverne.²¹

Non vi è dubbio che in Russia l'atto di raccontare fiabe era in qualche modo connesso con credenze pagane poiché la chiesa credette necessario lottare per tutto il medioevo contro questo costume e diramò infiniti divieti « protiv basen' besovskich » (contro le fiabe diaboliche)²² proibendo « basni bajat' » di raccontare fiabe.²³ Non era il contenuto in se stesso delle fiabe che era oggetto delle proibizioni ecclesiastiche (questo contenuto è talora ardito e poco rispettoso delle cose della chiesa, ma non più che nelle fiabe dell'Europa occidentale), ma la circostanza che, raccontandole, il popolo era cosciente di compiere atto pagano in omaggio allo spirito dei morti e agli spiriti impuri che traevano diletto da questi racconti. I Muiname dell'America meridionale raccontano fiabe nelle notti precedenti alla festa cannibalica e argomento di queste fiabe sono quegli inghiottimenti astrali, quelle scomparse di astri e costellazioni dalle quali ha tratto origine il cannibalismo religioso.²⁴ Vi sono popoli che attribuiscono al racconto dei miti effetti grandiosi e analoghi a quelli narrati nei miti stessi: i Pueblo credono che il racconto notturno dei miti faccia avanzare le stelle,²⁵ gli Australiani ritengono che i racconti della creazione del mondo contribuiscano a conservarlo e il medesimo racconto nell'antica Mesopotamia rinnovava l'universo e apriva un nuovo periodo della sua storia.²⁶ Tra gli Afu del centro di Celebes non si propongono indovinelli che nella stagione in cui i campi sono seminati. Appena l'enigma è stato indovinato, gli astanti gridano rivolti agli antenati: « Fate che il nostro riso germogli e che le spighe ne siano grosse! ». Proporre indovinelli nel tempo che va dal raccolto alle semine è cosa strettamente vietata.²⁷

Un'altra circostanza poco indagata spiega la prevenzione ecclesiastica russa contro le fiabe. La maggior parte delle fiabe e avventure che compaiono nelle fiabe sono palesemente fantastiche e non c'è popolo, per quanto credulo, che possa prestar loro fede. Ma il mondo fiabesco slavo, e particolarmente russo, non è del tutto separato da quello mitico. Vi sono nelle fiabe russe attori o spiriti (come lo spirito della foresta o i serpenti di fuoco) reputati reali. La stessa strega Baba-jagà era probabilmente una di queste figure mitiche. È naturale che, ascoltando i racconti delle apparizioni del « lešij », o di certe vecchie nei boschi, il popolo fosse incline a considerarli veri. In questa prestazione di fede sopravviveva, naturalmente, la demonologia dell'antico paganesimo. È anche importante notare che figure fiabesche, notissime in Occidente, come le fate, non sono ancora entrate in Russia nel mondo delle favole, ma continuano ad avere esistenza reale e ad aggirarsi nelle vicinanze degli uomini per campi e paludi, temute, festeggiate o scacciate con riti particolari.

Baba-jagà è forse il personaggio più popolare delle fiabe russe e l'unico conosciuto da tutti i popoli slavi. È una strega che accoglie i viventi in una capanna nella foresta per

²⁰ Pettazzoni, *op. cit.*, p. 6.

²¹ Caillois R., *Théorie de la fête*, « Nouvelle Revue française », 315, 1939, p. 876.

²² Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, FFC, 41, p. 191.

²³ Sokolov, p. 292; « basnja » da « bait' » - dire, come favola da favellare.

²⁴ Volhard E., *Il cannibalismo*, Torino, 1949, p. 413.

²⁵ Mauss E., *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, p. 47.

²⁶ Pettazzoni, p. 5.

²⁷ Sébillot P., *Le Folklore de France, littérature orale et ethnographie traditionnelle*, Paris, 1913, p. 54.

divorarli. Talora sono gli uomini stessi che capitano da lei, o eroi adolescenti dei due sessi che giungono alla sua capanna, sia involontariamente che di proposito, per ottenere dalla strega informazioni o aiuti. La fiaba racconta il pericolo della dimora in quella casa, le imprese imposte dalla strega, i vantaggi e le ricompense che se ne ricavano e talora la fuga dei prigionieri invano inseguiti dalla maga.

Nelle fiabe raccolte dall'Afanas'ev la strega è per lo più benefica, nonostante il suo terribile aspetto, ma in altre, specialmente della Russia settentrionale, la sua ferocia e il suo potere si dimostrano spaventosi. Non sempre è chiamata col nome di Baba-jagà. Certe volte non è nominata affatto ed è designata semplicemente come una vecchia o una vecchietta. Essa ha inoltre dei sostituti o equivalenti maschili (vecchi talora sciancati o pelosi) che non sembrano in relazione con Baba-jagà pur essendone delle vere incarnazioni. Anche allo spirito forestale (lešij) si attribuiscono aspetti e imprese analoghe a quelle della strega. La strega è sovente sostituita da mostri zoomorfi, come serpenti, draghi, o anche semplici cavalli. Si può ritenere che in tutti i casi in cui il viandante o l'eroe della fiaba fa nella foresta un incontro pericoloso e penetra in una casa disabitata, è di scena Baba-jagà, anche se la capanna è un palazzo di cristallo e vi dorme una fanciulla incantata. Quella fanciulla sarà di nuovo Baba-jagà poiché gli « avatar » della strega sono infiniti.

Nelle fiabe russe è detta Baba-jagà, o Jagà-baba, più brevemente Jagàja, Jagàbaja, e anche Jagišna e Jaginična (Dal', *Lex.*). « Jagišna » è in grande-russo una ingiuria per una donna litigiosa o malvagia, all'incirca megera.²⁸ Nelle fiabe della Russia settentrionale raccolte dalla Karnachova il nome della strega compare deformato in patronimico: Egibova o Egibišna, figlia di Egibova.²⁹ Gli Ucraini la chiamano « baba-jàha » (Berneker, *Etym. Wort.*) o « jazibaba » (Preobraženskij, *Etimol. slovar'*). Presso gli Ucraini d'Ungheria è nota col nome di « jazi-baba » (Berneker) o anche di « jaža-baba ».³⁰ I Belorussi la conoscono anche col nome di Iga o Baba-iga (Preobr.). I Polacchi la chiamano « jędza-baba », o semplicemente « jędza », strega. L'antico ceco ha una « jèzè » (Bern.) o « jeze » (Preobr.) col significato di strega e di lamia; « ježenka » o « ježinka » è oggi una donna malvagia o una rusalka. In Slovacchia è « ježibaba » o « jezibaba »³¹ in Galizia anche « jaža » (Karłowicz, *ibid.*). Lo sloveno « ježa » (collera) è collegato con « jagà » dal Berneker, ma gli Sloveni di Carinzia conoscono egualmente la forma « jaga ».³² In Bulgaria la strega è nominata nel titolo di un'opera del Ljublenov sui canti e le credenze della regione di Kjustendil come Baba Ega.³³ Questa Baba Ega « è una brutta vecchietta che va a cavallo di un bastone di ferro e dove passa fa volare via tutto, d'onde l'imprecazione popolare: Ega ti porazila! - Ega ti annienti ». Col nome di Ega compare del resto anche nella Grande-Russia del nord.³⁴

In due villaggi serbi Jega o Baba Jega è un gioco di bambine eseguito nel terzo giorno dopo Pasqua: una di loro, interamente avvolta in un mantello, si tiene al centro di un circolo

²⁸ Christiani W., *Ueber die persönlichen Schimpfwörter in russisch*, « Archiv. f. slav. Philologie », XXXIV, 1913, p. 327.

²⁹ Karnachova I. V., *Skazki i predanija severnogo kraja*, Leningrad, 1934, pp. 145, 157.

³⁰ Gnatjuk V., *Etnografičeskie materialy z ugor'skoj Rusi*, Lvov, IV, 1909, p. 260; Caillois R., *Les spectres du midi dans la mythologie slave*, « Revue des études slaves », XVI, 1936.

³¹ Polívka Ji., *Du sumaturel dans les contes slovaques*, « Revue des ét. slaves », II, 1922, p. 257.

³² Mödendorfer V., *Narodno blago koroških Slovincih*, Maribor, 1934, in: Caillois R., *op. cit.*

³³ Ljublenov P. L., *Baba Ega ili zbornik ot različni verovanja, narodni v Kjustendilsko*, Trnovo, 1887, cfr. « Wisła », IV, 1890, p. 458.

³⁴ Ega-baba, a Pinega, Afan, I, p. 56.

di compagne e cerca di colpirne una con la manica.³⁵ È il gioco infantile di Empusa dell'antica Grecia (vedi piú avanti) (fig. 153).

Come maschera, Baba-jagà compare anche in Russia: ha gambe di osso, denti neri e viso vecchio e rugoso. Entra nelle case a cavallo di un pestello e propone alle ragazze degli indovinelli promettendo le nozze se li indovinano, ma suggerendone benevolmente la risposta.³⁶

La strega quindi è nota a tutti gli Slavi, ma non solo come personaggio di fiaba. In Serbia, in Bulgaria e nella stessa Russia compare anche come essere mitico, in una veste e personifica-



153

Fig. 153. Il gioco infantile di Baba Jega in Serbia (da Trojanović).

zione piú antica di quella fiabesca. Il Karjalainen la paragona alla Syöjätär dei Finni, strega antropofaga del bosco alla quale si presentano offerte di carne e di tritello.³⁷

Per la provenienza e il significato del nome i linguisti prospettano due possibilità: alcuni lo derivano dall'antico slavo « jaza », « jazda », ferita, piaga o malattia generale. È la derivazione che meglio raccoglie sotto una medesima provenienza le forme slavo-orientali in gutturale (tipo jaga) con quelle slavo-occidentali e meridionali. Altri invece risalgono a uno slavo comune *enga e risolvono altrimenti le difficoltà consonantiche (Miklošich, Brückner, Berneker, Baudouin de Courtenay, Polívka). Nel primo caso Baba-jagà sarebbe semplicemente una donna-peste, una « Pestfrau », cioè un contagio epidemico personificato. L'aspetto di questa donna-peste concorda in parte con gli attributi della Baba-jagà delle fiabe russe (il sesso, l'età

³⁵ Trojanović S., *Psibofizičko izražavanje srpskog naroda, poglavito bez reči*, SeZb, LII, 1935, p. 29.

³⁶ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848, pp. 162-164, 167.

³⁷ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, FFC, I, 41, 1921, p. 377.

e la frequente mutilazione agli arti o alle dita), ma non si può dire che Baba-jagà sia dedita a ferimenti o a diffondere contagi (jaza, jazda). Vi sono inoltre aspetti tipici di Baba-jagà che si spiegano meglio con la derivazione del suo nome da **enga*, in relazione con l'atto di stringere, soffocare (jězda > jęg-ja, lit. « engti » stringere e « ingti » impoverire, lat. anguis, angere, angores, angina, angustiae, anxia, ecc.). Questo significato concorda con quello che di « jazi-baba » (o jaža-baba) danno gli Ucraini d'Ungheria come di « bruco peloso » (Berneker) e con quello di Jaza di Galizia come di serpente mitico (Karłowicz, in Polívka). Il concetto di donna-serpente sarebbe quello che mitologicamente conviene di più a Baba-jagà per la sua azione di mangiare e inghiottire, per le sue capacità di presentarsi come serpente o drago per gli innumerevoli paralleli mitologici che la figura, così intesa, presenta in tutto il mondo, dall'Africa, all'Australia, all'antico Messico.

La casa di Baba-jagà è nella foresta. Nessuno sa in quale luogo e come inaspettatamente vi si arrivi. L'oscurità del bosco e il mistero delle strade che vi conducono fanno pensare a una regione soprannaturale, all'al di là e al regno degli inferi, e il fatto è riconosciuto fin dai tempi dell'Afanas'ev. La casa è « oltre trenta terre e trenta regni », ³⁸ non ha porta, ³⁹ può trovarsi nel cielo o in fondo al mare ⁴⁰ e da essa non esiste ritorno. ⁴¹

Ma nelle fiabe russe la casa di Baba-jagà è costruita in modo inspiegabile: si regge « su zampe di gallina » (na kur'ich nožkach), più raramente di cane o su corna di montone o di capra, e gira sul perno di queste zampe voltandosi alla richiesta dell'eroe: « Izbuška, izbuška – dice l'eroe – poverniž' k lesu zadom, ko mne peredom » (Dal', *Lex.*), « Capannuccia, capannuccia, voltati col di dietro verso il bosco e col davanti verso di me ». Questo è l'invito che ordinariamente le rivolge l'eroe, e la capanna, obbediente, si gira per presentargli l'ingresso.

Questo particolare di una capanna mobile su zampe di gallina si trova solo nelle fiabe russe. Nei suoi *Primečanija* l'Afanas'ev accompagna il particolare delle zampe di gallina con un punto interrogativo. ⁴² Il Kahlo lo trova « incomprensibile » (unverständlich), ma ricorda che a Mosca è esistita una chiesa di « San Nicola su zampe di gallina ». ⁴³ Lo stesso Dal', che è un raccoglitore di fiabe, parla talora nel suo lessico di capanne su zampe di gallina senza riferirle esplicitamente alle fiabe. In una fiaba dell'Afanas'ev la capanna della strega è detta « stanok » anziché « izba », nome che indica un rifugio o una costruzione sopraelevata nel bosco. ⁴⁴ La « chata » o capanna del Polesie aveva, secondo il Pietkiewicz, le travi numerate per ogni evenienza, ed egli ricorda che esistevano un tempo « piccole capanne » (małe chatki) oggi sostituite da nuove, delle quali si diceva « chatki na kurynoj nožcy », « capanne su zampe di gallina ». ⁴⁵ A Palau, in Micronesia, si conoscono piccole palafitte, dette « galid », destinate al culto e alle offerte, proprietà di una tribù e « così piccole da poter essere portate appese a una corda » (so klein, dass an einem Strick gehangen werden können). Sono dette

³⁸ Afan., I, pp. 84, 242, ecc.

³⁹ Stesso, I, p. 248 e VIII, p. 195; Karnauchova, pp. 331, 339.

⁴⁰ Karnauchova, pp. 230, 301.

⁴¹ Azadovskij, I, pp. 114, 190, 405.

⁴² Afan., I, p. 110.

⁴³ Kahlo G., *Wege zur Altersbestimmung der Märchen*, in: Mackensen L., *Handwörterbuch der deutschen Märchen*, I, 59.

⁴⁴ Afan., VI, p. 105, nota.

⁴⁵ Pietkiewicz Cz., *Polesie rzeczyckie*, Polska Akad. umiejętności, Prace kom. etnogr., VII, 1928, p. 222.

anche « armadi a quattro piedi » (vierbeinige Schreine), in lingua indigena « tet » o « sumog ». ⁴⁶ Nelle immediate vicinanze dei Russi, gli Ugri conoscono questi edifici: sono detti dagli etnografi « capanne » o « granai degli spiriti », a causa della loro somiglianza con i granai nei quali i Finni del Volga, parte degli Ugri e gli stessi Slavi custodiscono derrate al riparo dei roditori. Come in Micronesia, sono proprietà di un gruppo di famiglie. Sono piccole costruzioni montate su pali, con tetto a due spioventi, sporgente a veranda sull'ingresso, secondo il noto modello delle palafitte. Il Sirelius ne vide di poggianti su due soli pali e senza porta. Vi si penetrava da una botola praticata nell'impiantito. ⁴⁷ Holmberg-Harva ne riproduce dai boschi dei Ceremissi non più grandi di semplici edicole o altarini, anche su un piede solo. ⁴⁸

Non vi è dubbio che capanne « su zampe di gallina » sono realmente esistite e poiché si tratta di solito di rifugi temporanei e boscherecci, si immaginò che la dimora forestale di Baba-jagà fosse costruita a loro somiglianza, tanto più che le esigenze della fiaba o del mito richiedevano che la casa fosse mobile e potesse girarsi, e questi edifici, molte volte montati su pali non affondati nel terreno, lo permettevano.

La capanna di Baba-jagà non è chiusa, ma è rivolta in modo da non offrire ingresso (come si è detto) che su esplicita richiesta. La porta è aperta, e talora la fiaba lo dice, ⁴⁹ ma solo il movimento della capanna permette di varcarne la soglia.

Vi è una fiaba di Perm', raccolta dall'Afanas'ev in duplice versione, in cui per tre volte in ogni redazione l'eroe dice alla capanna: « Capannuccia! sta come prima, come ti ha messo tua madre, col di dietro al bosco e il davanti verso di me ». ⁵⁰ La capanna ha dunque una « madre » che l'aveva costruita in direzione inversa a quella in cui la trova l'eroe. È da sola che la capanna si è girata voltando l'ingresso verso il bosco. La semovenza di questa abitazione si prestava ad essere interpretata come una dimora astrale, ma questo particolare ne dà la certezza.

Talvolta nelle fiabe russe si dice che la capanna si regge col tarso rivoltato all'indietro ⁵¹ poiché l'edificio si è voltato dall'altra parte insensibilmente, senza muovere i piedi (opistopodia degli spiriti lunari), per cui la si invita a volgersi « col tallone di là e il viso di qua ». ⁵² Di solito viene spiegato trattarsi di una di quelle capanne che stanno ferme e possono voltarsi, ma qualche volta si dice più semplicemente che la capanna si volta o gira ⁵³ e perfino che gira ininterrottamente. ⁵⁴ E tuttavia anche in questo caso le si rivolge l'invito di voltare il dorso al bosco e il davanti al visitatore. Oppure le si ordina: fermati! ⁵⁵ Ci siano o meno visitatori, è nella natura della casa di Baba-jagà il girare, cioè il voltarsi ritmicamente da una parte e dall'altra. È il gioco stesso delle falci lunari e il loro aprirsi ad est e ad ovest. La izbuška su zampe di gallina è la casa della falce lunare. Quando la falce era crescente (la

⁴⁶ Tischner H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934, pp. 167, 213; v. Parte Prima, cap. X, note 115-118.

⁴⁷ Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker* FFC, 41, 1921, p. 99.

⁴⁸ Holmberg U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1926.

⁴⁹ Chata byla odčininja, Afan., VI, p. 122.

⁵⁰ Izbuška, izbuška! Stan' po staromu, kak mat' postavila, k lesu zadom, a ko mne peredom, - Afan., I, p. 242 e 22, pp. 60-61.

⁵¹ Na tynnoj pjatke, Karnauch., p. 121.

⁵² Tuda tyncom, sjuda licom, Karnauch., *ibid.*

⁵³ Poverityvaetsja, Azadovskij, I, pp. 242, 295, 296.

⁵⁴ Bezprestanno poverityvaetsja, Afan., VIII, p. 5.

⁵⁵ Ostojsja! - Karnauch., p. 152.

capanna è la parte scura del disco lunare) l'edificio si apriva verso una direzione (est), ma quando la falce è divenuta calante, la capanna ha rivolto l'apertura verso ovest ed è divenuta inaccessibile ai viventi. La « madre » della capanna è la luna scura che l'ha costruita per la falce crescente che fu la prima ad abitarla.

Della capanna di Baba-jagà è detto anche che « non è né cucita, né coperta ». ⁵⁶ Questo particolare, congiunto a quello dell'ingresso ad est che si è girato da ovest, ricorda un mito melanesiano della Nuova Irlanda: To Kabinana (luna chiara) e To Karvuvu (luna scura) si fabbricano nello stesso tempo una capanna. Il particolare è importante, perché prova l'esistenza della capanna come immagine della luna. Ma il primo la copre dall'esterno, il secondo dall'interno, per cui alla prima pioggia le foglie del tetto della capanna di To Karvuvu si staccano e l'edificio si scopercia. ⁵⁷ Questi due diversi modi di costruire il tetto, dalla parte convessa o concava, indicano la luna crescente o la calante. ⁵⁸

Tra gli Ucraini di Podolia si è trovata la credenza che il cielo stesso posi su zampe di gallina e molti anni fa il Gloger osservò a Gielczyn, sulla Narwia, dei pani nuziali che riproducevano questo concetto cosmico. ⁵⁹ Un indovinello belorusso che l'Afanas'ev riproduce dal Sementovskij, dice: « C'è una quercia antica-quercia, su questa quercia un uccello-girevole; nessuno può prenderlo, né zar, né zarina ». ⁶⁰ Risposta: il sole! Il nome di « girevole » dato all'uccello del sole è rivelatore anche per la casa di Baba-Jagà: come è girevole l'uccello che indica il sole, così deve essere girevole la casa che indica la luna. I Sorabi di Lusazia credono che la luna abiti in una « piccola capanna » (chatka) nel bosco. ⁶¹ In una capanna abita la luna anche nelle credenze degli Aleutini. ⁶² Kukiaq, uno sciamano degli eschimesi Netslik, arriva volando in slitta nella casa della luna: « l'interno della casa si muoveva avanti e indietro, come le pareti di una tenda agitate dal vento ». ⁶³

Sia la capanna che la sua mobilità sono dunque delle immagini astrali.

Secondo i Tlingit la casa della luna è una capanna « molto piccola ». ⁶⁴ Il modo con cui Baba-jagà la occupa è in rapporto sia con queste dimensioni che con la forma della falce lunare. Le posizioni della strega sono le più impensate. È poco dire che essa abita la sua izba. Si deve dire che la ingombra. O è sdraiata in modo che dalla stufa il suo naso tocchi il soffitto, ⁶⁵ o siede sul pavimento con le gambe al soffitto ⁶⁶ o più chiaramente, ha « la testa davanti, una gamba in un angolo, l'altra nell'altro ». ⁶⁷ Con una delle estremità (il naso, una gamba) la strega tocca il pavimento, con l'altra il soffitto. In questa posizione acrobatica, che ricorda certe figurazioni lunari dell'antico Messico, la testa della strega viene a trovarsi al

⁵⁶ Afan., I, p. III, nota I.

⁵⁷ Meier Jo., *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, Neu-Pommern*, Biblioth. « Anthropos », I, 1909, p. 43.

⁵⁸ Schmidt W., in: Meier, *op. cit.*, p. X.

⁵⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, Polska Akad. umiej., II, 2, 1934, p. 1489.

⁶⁰ Stoit dub starodub, na tim dubi pticja-vertenicja; nikto jii ne dostane, ni car' ni caricja, - Afan., Primeč. I, p. 380.

⁶¹ Černý A., *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, Warszawa, 1901, pp. 210, 218.

⁶² Golder F. A., *Tales from Kodiak Island*, « Journ. of Amer. Folk-Lore », XVI, 1903, p. 28, in: Pettazzoni R., *Miti e leggende*, III, Torino, 1953, p. 5.

⁶³ Rasmussen Kn., *The Netslik Eskimos*, Copenhagen, 1931, p. 236, in: Pettazzoni, *op. cit.*, III, p. 21.

⁶⁴ Swanton J. R., *Tlingit myth and Texts*, in: Pettazzoni, *op. cit.*, III, p. 45.

⁶⁵ Starucha ležit na peči, nos do potolku, - Karnauč., p. 343.

⁶⁶ Sidit na polu, nogi v potolok, - Afan., I, p. 109.

⁶⁷ Vperedi golova, v odnom uglu noga, v drugom drugaja, - Afan., I, p. 301.

centro del corpo. La casa è dunque molto piccola, non più grande del nicchio di una chio-ciola, e la strega la occupa tutta (fig. 154). È infatti così che la falce lunare abita lo spazio della luna scura che è la sua casa.

Nelle mitologie lunari il crescere e il diminuire dell'astro è immaginato come il trascorrere della vita umana. Nell'isola di Flores si dice che appena la sua luce appare ad ovest, la luna è un bambino, nel plenilunio è un adulto, all'ultimo quarto un vecchio e quando è scomparsa un morto.⁶⁸ A Nias il primo uomo è nato col primo quarto di luna ed è identico ad esso.⁶⁹



Fig. 154. Divinità lunare in un nicchio di chio-ciola, vaso di Coban, Guatemala (da Wilke).

154

In Melanesia la prima falce è una ragazza; l'ultima una vecchia, una strega o l'antenata materna.⁷⁰

Sebbene si dia anche il nome di « nuovo » al primo quarto di luna, le denominazioni originali più diffuse nella Slavia per indicare la prima e l'ultima fase della luna sono « giovane » e « vecchio », e del mese trascorso si dice sempre « vecchio ».⁷¹ L'età di Baba-jagà e la sua natura di antenata e di strega sono in accordo con questo particolare concetto di luna calante.

Nella mitologia lunare più antica invece il crescere e il calare della luna non erano immaginati come il vivere e l'invecchiare di un medesimo essere. Luna crescente e luna calante (o luna chiara e luna scura) erano concepite come due rivali (due fratelli maschili) in lotta tra loro. Nella prima fase del combattimento (luna crescente) l'astro luminoso (in Australia: Karvin, il falco lucente) esce vittorioso, ma riporta una ferita da parte del rivale (Bungil, il corvo) al ginocchio o al piede, che lo costringe a rallentare la marcia e lo fa deperire e dimagrire, fino a divenire uno scheletro (ultima fase). Questa mitologema si conserva nell'ovest dell'Australia, nel sud-Africa e nell'America settentrionale.⁷²

⁶⁸ Arndt P. P., *Die Religion der Nad'a, West-Flores, kleine Sunda-Insel*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 843.

⁶⁹ Schmidt W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien », phil.-hist. Klasse, Bd. LIII, 1910, p. 77, nota 11.

⁷⁰ Peekel G. P., *Das « Zweigeschlechterwesen »*, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 1018, 1030.

⁷¹ Moszyński, *op. cit.*, I, pp. 24-26, 141.

⁷² Schmidt W., *L'origine de l'idée de Dieu*, « Anthropos », IV, 1909, pp. 224, 227; Pettazzoni R., *Miti e leggende*, I, Torino, 1948, pp. 31-33; Baumann H. et Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 110.

Come luna calante, Baba-jagà porta le tracce di questa mutilazione. Quando nella fiaba la strega è chiamata col suo vero nome, la sua persona è raramente integra. « Baba-jagà, odnà ty nogà », « Baba-jagà con una gamba sola » è il ritornello rimato che accompagna la sua comparsa. Baba-jagà è dunque l'equivalente dell'indiano Shiva « ekapada », con un piede solo,⁷³ o del messicano Tezcatlipoca, dello « hunrakan » dei Maya o dello « yurukan » (uragano) dei Caraibi⁷⁴ o del Daramulun degli Australiani dell'ovest (Yuin, Ngarigo e Volgal) che significa appunto: « gamba da una parte » perché il Dio si toglie la gamba quando è falce lunare e se la rimette nel plenilunio.⁷⁵ L'altra gamba di Daramulun è scheletrica e rappresentata da un osso puntuto. Tale è anche l'aspetto delle mutilazioni di Baba-jagà: di lei si dice anche: con la medesima frequenza: « Baba-jagà, kostjanaja nogà », « Baba-jagà dalla gamba d'osso ». ⁷⁶ La strega usa spesso una gruccia. Uno dei nomi russi della gruccia (kostyl') proviene da osso (kost'), d'onde il terzo nomignolo della strega mutilata « derevjannaja nogà », « gamba di legno ».

Che la conformazione ossea dell'arto di Daramulun compaia a così grande distanza in una strega russa, è cosa singolare e meravigliosa. Ma la si ritrova a una distanza ancora più grande: gli Apinayé, una tribù Ge del Brasile orientale, raccontano di un certo Terèware (il nome significa « gamba puntuta ») che perde un piede durante la caccia, si aguzza da sé lo stinco e se ne fa un'arma, per cui diviene un mostro che uccide tutti quelli che incontra. Ucciso a sua volta e decapitato, la sua testa continua a compiere uccisioni finché i guerrieri della tribù non riescono ad uccidere anche la testa e a seppellirla.⁷⁷ Lo Zerries giunge alla dimostrazione del lunarismo di questo demone attraverso le avventure postume della sua testa anziché quelle della mutilazione. Questo suo procedimento ci riuscirà utile in altra circostanza.

Nell'antica Grecia vi era un gioco in cui un fanciullo cercava di raggiungere i compagni con un bastone, saltando su un piede solo e imitando così (si diceva) lo spirito monocruce di Empusa.⁷⁸ Il demone femminile Empusa avrebbe avuto così una gamba sola, sebbene né le iscrizioni, né i frammenti dei tragici ce lo abbiano tramandato esplicitamente. Lo Zelenin ha trovato in una fiaba del governatorato della Vjatka una più bizzarra conferma degli arti di Baba-jagà: la strega ha una gamba in decomposizione (verminosa) e l'altra fatta di sterco.⁷⁹ Qui il riscontro con la greca Empusa è quasi perfetto: Empusa aveva una gamba di bronzo e una di sterco di asino o di mulo, d'onde il nome di ὄνοσκελῖς, gamba d'asino. Da un frammento di Aristofane (fragm. 500, 501) apprendiamo che Empusa era Ecate, cioè l'ellenica luna degli inferi.⁸⁰ Ma nemmeno questa testimonianza pare sufficiente al Kerény per il quale il piede di bronzo di Empusa è « un'esagerazione dei poeti comici » e quella di sterco una « mera burla ». ⁸¹ Nelle pitture vascolari greche Selene (la luna) cavalca spesso una mula (v. Weydemann in Roscher, *Lex.*) e la cavalca volgendosi all'indietro, per l'opistopodia degli

⁷³ Kirfel W., *Die dreiköpfige Gottheit*, Bonn, 1948, p. 24.

⁷⁴ Lehmann-Nitsche, « Iberica », III, 1925, cfr. *Miscellanea*, « Anthropos », XXI, 1926, p. 289.

⁷⁵ Schmidt W., *L'origine*, 227, 234; e Peekel, *Zweigeschl.*, pp. 2056-2057.

⁷⁶ Karnauch., p. 30; Kuliš, II, p. 51; Dal., *Lex.*; Afan., I, pp. 30, 32, ecc.

⁷⁷ Zerries O., *Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika*, « Paideuma », V, 1953, pp. 324-325.

⁷⁸ Hirn Y., *Giocchi di bimbi*, Firenze, 1924, p. 57.

⁷⁹ Zelenin D. K., *Velikorusskie skazki Vjatskoj gubernii*, Petrograd, 1915, in: Propp V. Ja., *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, 1949, p. 113.

⁸⁰ MS. 825 della Biblioteca Nazionale di Atene, in Caillois, *Les spectres du midi*, p. 76; Pauly-Wissova e Roscher, *Lex.*; Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, pp. 210, 769.

⁸¹ Kerényi K., *La mitologia dei Greci*, Roma, 1951, pp. 44-45.

spiriti lunari. Il piede della mula diviene il piede stesso di Empusa così come lo spirito manistico di Aranda, nell'Australia centrale, ha una gamba di emu. Anche Baba-jagà cavalca una giumenta: « essa ha una giumenta con la quale fa ogni giorno il giro del mondo ». ⁸²

La trasformazione della luna chiara in luna scura viene immaginata come una graduale o subitanea pietrificazione, (metallizzazione) del corpo, o come una sua decomposizione. I miti della pietrificazione vanno dalla biblica moglie di Lot alla madre cinese di Yin. ⁸³

Talvolta l'oscuramento lunare è immaginato invece come un sudiciume alle gambe della strega (il letame di Empusa). Egibišna, figlia di Egibova, chiede a Ivanuška di traghettarla al di là del fiume, ma il giovane rifiuta perché Egibišna luna-scura ha le gambe sporche e gli insudicerebbe la sua barca « pulita ». ⁸⁴ Le gambe scheletriche di Baba-jagà vengono anche paragonate a degli uncini per spargere il letame nei campi. ⁸⁵ Ma l'immagine più crassa della sporcizia della luna scura è sempre quella degli escrementi. Che la luna sia luogo di deiezione e che i morti si nutrano di escrementi è una credenza che ricorre nel Nuovo Meclemburgo e nella Penisola della Gazzella in Nuova Irlanda. ⁸⁶

La luna può essere concepita addirittura come la parte inferiore del dorso. ⁸⁷ Per indicare questa parte si usa in Polonia l'eufemismo « stara pani », vecchia signora, che non può equivalere che a luna scura. ⁸⁸ Concepita come scura, la luna si avvia a divenire la Madre-Terra che gli Ugri chiamano « capelluta », « dal dorso sporco ». ⁸⁹ Quando sono in barca, per evitare di nominare la terra, i paleosiatìci Giljaki la chiamano con un nome equivalente a escrementi. ⁹⁰

Per la decomposizione delle gambe di Baba-jagà e di Empusa occorre immaginare che la luna calante stia per divenire una morta (luna scura) e che il processo necrotico abbia cominciato a prendere gli arti inferiori. Nel Polesie si dà alla luna calante il nome di « gnilucha », ⁹¹ da « gniti », imputridire. In ucraino « hnij » è il letame (russo « gnoj »). In grande-russo « gnilucha » è una persona deperita o malata. ⁹² Il nome di « gnilucha » comporta una personificazione: la luna calante è un uomo che imputridisce. Le gambe putride delle streghe lunari risalgono a questa omologazione.

La mutilazione o la necrosi degli arti non è il solo malanno di Baba-jagà. Come luna calante e sulla via di divenire scura, essa è sporca in tutto il corpo e soffre del suo sudiciume. La prima richiesta che essa fa a chi entra nella sua capanna è quella di spidocchiarla: « Poišči u menja v golove », « cercami nella testa », dice essa all'eroe. ⁹³ Oppure: « Očisti menja!

⁸² Afan., VIII, p. 104

⁸³ Afanas'ev, II, 2°, 46 e VIII, 23, 198; Karnauchova, p. 258; Peekel G. P., *Das Wesen der Tubuanmaske in Neupommern*, « Archiv für Anthropologie », XXIV, 1937, p. 106; Locher G. W., *The Serpent in Kwakiutl Religion*, cfr. Walk L., « Anthropos », XXIX, 1924, pp. 268-269; Sébillot P., *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1898, pp. 93, 135; Hentze, *op. cit.*, p. 20; Peekel, *Tubuanmaske*, pp. 70, 73; Meier, *Mythen u. Erzählungen*, p. 96, nota; e Schmidt W., *Vorwort*, *ibid.*, p. X.

⁸⁴ Nuova falce lunare, Karnauchova, p. 167.

⁸⁵ « Krjuki », in: Karnauchova, p. 134.

⁸⁶ Schmidt W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, III, 1931, p. 811; Peekel e Meier, *loc. cit.*

⁸⁷ Peekel, *Tubuanmaske*, 107, 133, 134.

⁸⁸ Presso i popoli melanodermi la parte inferiore del dorso, denudata della luna calante, è nera, mentre quella chiara rappresenta le vesti che si alzano, v. Peekel, *Tubuan*, 133-134.

⁸⁹ Karjalainen, *op. cit.*, p. 312.

⁹⁰ Lot-Falck E., *Les rites de chasse des peuples sibériens*, Paris, 1953, p. 84.

⁹¹ Moszyński, *op. cit.*, II, 1, p. 125.

⁹² Vjaljy ili chilyj čelovek, Dal', *Lex.*

⁹³ Afan., I, 86 e primeč., p. 120.

podberi menja » « puliscimi, svestimi ». Non è raro che chieda di essere lavata nel bagno.⁹⁴ Non-lavato, « neumytoj », è l'eufemismo al quale si ricorre in Russia per indicare il diavolo senza nominarlo.⁹⁵ Generalmente questi servizi sono generosamente ricompensati dalla strega.⁹⁶

In Africa, presso i Bavenda, una fanciulla Njamalide dimentica la bambola presso il fiume. Quando va a riprenderla, trova una vecchia che le dice: « Leccami ». La fanciulla obbedisce. « Vammi a prendere dell'acqua! » ecc. La vecchia la conduce nella sua capanna, chiede di essere chiamata nonna e premia la fanciulla.⁹⁷ In Germania Frau Holle premia o punisce le fanciulle che le rendono o le rifiutano questi servizi.

È soprattutto agli occhi che soffre la strega lunare. Il sudiciume glieli incolla ed essa è incapace di aprirli. In Slovacchia Ježibaba chiede che si portino delle forche di ferro per alzarle le palpebre.⁹⁸ Il medesimo motivo ricorre nelle saghe dell'antica Irlanda: Balor, Dio dei Fomoré, ha abitualmente le palpebre chiuse. Ispadden Penkwar, che non può dare marito a sua figlia Owen senza morire lui stesso (con lo sparire della falce anche la luna scura cesserebbe di esistere), accoglie il giovane Kulwch che viene a chiedergliene la mano, gridando: « Alzate le forche di ferro sotto le mie ciglia che sono cadute sulle pupille, affinché io veda il mio futuro genero ». Il grazioso genero gli scaglia un giavellotto, e il vecchio si lagna: « Maledetto genero, la mia vista se ne risentirà finché vivo: quando andrò contro vento, gli occhi lacimeranno, avrò mali di testa e capogiri ad ogni plenilunio ». In Melanesia le lacrime sono indicative di luna scura.¹⁰⁰ In Brasile lo spirito Abuseuria solleva tempeste se non gli lavano gli occhi e ripaga il servizio col dono di una « piroga ». La luna è paragonata a un occhio nella Slavia e in Germania. È un simbolo lunare noto anche all'antico Egitto. Nel Messico precolombiano l'occhio lucente era il simbolo della Luna come divinità del pianto.¹⁰² L'immagine ricorre in Polonia e anche nella Grecia classica.¹⁰³ Nel Congo una vecchia « dagli occhi lacrimosi e puzzolenti » chiede agli animali di leccarglieli e di guarirla. Come premio, versa da una zucca sementi dalle quali cresceranno tutte le erbe della terra.¹⁰⁴ In Micronesia (Nauru) la ragazza Ejiwanoko sale nel cielo lungo un albero e trova una vecchietta a cui lecca gli occhi e ridà la vista, ottenendo in cambio di poter sposare uno dei suoi figli, Merrinas, la luna.¹⁰⁵

L'intera catena associativa che collega la luna con gli occhi è stata rinvenuta dall'Arndt in una piccola isola della Sonda: la luna è una persona; i suoi occhi periodicamente si am-

⁹⁴ Vymoj menja v bane, Afan., *ibid.*

⁹⁵ Zelenin D., *Tabu slov*, in: Havers W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, « Akad. d. Wiss. in Wien », Sitzungsber. 223, Bd. 51, Abt. 5, 1946, p. 111.

⁹⁶ Sébillot P., *Le Folklore de France*, I, Paris, 1902-1907, p. 325.

⁹⁷ De Stayt H. A., *The Bavenda*, in: Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, pp. 74-75.

⁹⁸ Polívka, *Du surnaturel*, p. 258.

⁹⁹ D'Arbois de Jubainville H. et Loth J., *Cours de littérature celtique*, III, 2, Paris, p. 238, « Mabinogion », Kulckw et Owen.

¹⁰⁰ Peekel, *Tubuan.*, p. 136.

¹⁰¹ Kissenberth W., *Ueber die hauptsächlichsten Ergebnisse der Araguaya-Reise*, « Zeitschrift für Ethnologie », XLIV, 1912, pp. 45-47.

¹⁰² Kreichgauer P. D., *Das Symbol für « Kampf » im alten Mexiko*, « Anthropos », IX, 1914, pp. 398-399; stesso, *Die Klapptore am Rand der Erde in der altmexikanischen Mythologie*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 240.

¹⁰³ Moszyński, *op. cit.*, II, 1, p. 454; Eschilo e Pindaro, in: Roscher-lex.

¹⁰⁴ Frobenius L., *Atlantis*, in: Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, pp. 154-155.

¹⁰⁵ Lips J. E., *Les origines de la culture humaine*, Paris, 1951, pp. 311-312.

malano e guariscono. Soffrono di una malattia (detta « bori ») per la quale colano e si chiudono. Quando la luna scompare, i suoi occhi sono pieni di sudiciume e restano chiusi; le palpebre sono incollate. Se la luna vuole riaprirli, deve prima asciugarli e lavarli con acqua di pioggia. Se piove a tempo e la luna risplende, si dice che la pioggia viene dalla luna che si asciuga. Quando gli occhi della luna sono interamente aperti, allora c'è il plenilunio. La pioggia che cade durante i tre giorni in cui la luna è invisibile è detta « sene mata vula », dolore degli occhi della luna.¹⁰⁶ Dal mutamento del tempo alla nuova luna si dice in Russia: « molodoj mesjac obmyvaetsja », « la giovane luna si lava », oppure: « mesjac umylsja, to est dožd' na molodik » « la luna si è lavata, cioè pioggia al primo quarto » (Daľ, *Lex.*). In Germania la luna che non riesce a splendere attraverso le nuvole non è stata pulita bene da S. Pietro.¹⁰⁷ In una fiaba dell'Afanas'ev uno zar malato agli occhi (glazami obniščal) è guarito dall'eroe con lavaggi di « acqua viva ». ¹⁰⁸ Il ricordo dell'efficacia oftalmica di quest'acqua dura ancora nell'uso veneto di lavarsi gli occhi alla fontana al suono delle campane del sabato santo per conservarli sani, costume che si osserva anche in Piemonte.¹⁰⁹ La virtù curativa dell'« acqua di Pasqua » (Osterwasser) è nota in gran parte della Germania.¹¹⁰ La conquista dell'« acqua viva » è argomento di numerose fiabe. Anche presso gli Ugrì l'acqua viva è detenuta da spiriti policefali che il Karjalainen paragona alla Baba-jagà dei Russi.¹¹¹

In origine quest'acqua prodigiosa dalla quale dipendeva la salute e la vita, non era che la pioggia. In Slovacchia dura la credenza che la strega lunare comandi alla pioggia: Ježibaba è una « maledetta » che può a piacere trattenere e provocare la pioggia. Basta immaginare che qualcuno si rechi da lei per ottenere il dono di quell'acqua per spiegarsi il nascere della fiaba.

La pioggia è generalmente associata agli spiriti mutilati anche indipendentemente dagli occhi: in Cina, in un villaggio presso Fou-kiang, non cadde goccia di pioggia finché non si deliberò di tagliare un braccio a una statua eretta da un mago, chiamato Lu-pan.¹¹² Gli stregoni boscimani che evocano la pioggia sono figurati con una sola gamba; nell'antica Cina la danza per impetrare la pioggia era eseguita su un piede solo; K'uei è immaginato con una sola gamba, talora come un bue monocruce e una sposa nera e brillante. Spiriti monocrucci della pioggia compaiono presso i Maya e i Miwok della Sierra Nevada.¹¹³ Lo Eliade trova notevole che « una serie di personaggi mitici di culture così diverse come la boscimana, la messicana, l'australiana, la samojedica e la cinese, siano caratterizzati dal loro potere di far venire la pioggia, e dal fatto che questi personaggi abbiano un solo piede o una sola mano ». ¹¹⁴

Nelle fiabe russe si dà il nome di « vedova » alla vecchia del bosco.¹¹⁵ Come antenata lunare, Baba-jagà è partogenica, quindi senza marito. Il tema si combina con quello della morte di cui essa è apportatrice, col pianto o con la mutilazione che, a propria somiglianza,

¹⁰⁶ Arndt P. P., *Die Religion der Nad'a, West-Flores, kleine Sunda-Insel*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 843.

¹⁰⁷ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VI, p. 515.

¹⁰⁸ Afan., I, n. 27, p. 260.

¹⁰⁹ Grande S., *Piemonte*, Torino, 1925, p. 202.

¹¹⁰ *Handwörterbuch d. dt. Aberggl.*, I, p. 811.

¹¹¹ Karjalainen, *Jugra-Völker*, I, pp. 371-373.

¹¹² Dols J. P., *La vie chinoise dans la province du Kan-sou*, « Anthropos », XI-XII, 1917-1918, pp. 1001-1002.

¹¹³ Hentze, *Mythes et symboles*, pp. 149-153.

¹¹⁴ Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 146.

¹¹⁵ Baba-vdava, vdov'ina, Afan., I, p. 261.

essa infligge ai mietitori. La difesa russa contro questa « vidua lugens » è analoga a quella usata dagli stessi russi contro lo spirito forestale (« lutoska », una bacchetta pelata di tiglio) e a Flores contro Noea, che uccide uomini e donne con un martello e da cui ci si protegge con uno stelo di canna detto « vako ». ¹¹⁶

Vi sono altri occhi astrali nelle fiabe russe che non sono quelli della luna: una fanciulla entra nella macabra capanna di Baba-jagà (domanuška) e la trova risplendente di occhi come un tempio. ¹¹⁷ Sono occhi delle vittime di Baba-jagà, ma non di vittime umane: in Nuova Irlanda un pilota toglie un occhio a tutti quelli che incontra per fissarlo ai bordi della sua barca finché tutta l'imbarcazione è piena di occhi. ¹¹⁸ La barca è quella comunissima della falce lunare, e gli occhi sono le stelle che la luna uccide (spegne) nel suo cammino per accrescere il suo splendore. Nel Messico e in Ucraina queste stelle sono al tempo stesso le anime dei morti. ¹¹⁹ Lavarsi o togliere gli occhi è un mezzo a cui la luna ricorre per diventare luminosa.

Non è raro che nelle fiabe di tutti i paesi si incontrino dei mostri a un occhio solo che danno luogo ad avventure in tutto simili a quella di Polifemo e di Ulisse. È probabile che questo motivo sia provenuto dal Mediterraneo. Ma l'Afanas'ev, il Mannhardt, il Propp e molti altri corrono troppo quando l'identificano senz'altro nel « licho odnoglaze » il ciclope di Omero: nella fiaba n. 14 del III volume dell'Afanas'ev il mostro (femmina!) dice al fabbro capitato nella sua capanna: « Skuj mne glaz! » « forgiami un occhio ». Il mostro ha dunque una occhiaia vuota e desidera l'occhio che gli manca. E il fabbro, fingendo di eseguire l'ordine, gli affonda il ferro arroventato nell'occhio sano (on vzjal šilo, razžog ego, nastavil na glaz-to ej, na zdorovyj). Il mostro è guercio come Odino, e non monocolo come il ciclope. L'occhio unico al centro della fronte è un simbolo solare, mentre il mancare di occhio è una diminuzione lunare. L'alterazione che il motivo solare del Mediterraneo ha subito in Russia è conforme al lunarismo eurasiatico. Il motivo di Polifemo ricorre anche nelle fiabe raccolte dall'Ončukov ed è conosciuto in versioni caucasiche, georgiane, kirghise, altaiche, votiake e ucraine. ¹²⁰ Anche certi spiriti ugrì e finni sono monocoli, ma nel senso di guerci, come si intravede dal fatto che sono manchevoli anche in altre parti del corpo, per esempio hanno tre dita per ogni mano. ¹²¹

Collegato col motivo dell'occhio e con quello del moto della luna nel cielo è l'attribuzione al satellite della onniveggenza. « Vysoko sižu, daleko vižu », dice Egibova in una fiaba di Pinega: « sono in alto, vedo lontano ». ¹²² Baba-jagà ha uno specchio magico in cui vede tutto. ¹²³ Altrove, nell'Altai, la luna stessa è uno specchio magico per mezzo del quale un eroe ricerca una sorgente miracolosa. ¹²⁴ La luna è onniveggente nei miti mongoli. ¹²⁵ In un

¹¹⁶ Arndt, *Relig. d. Nad'a*, pp. 817-861.

¹¹⁷ Zašla v izbu, tak na božice-to: glaza! - Karnauch., D. 153.

¹¹⁸ Peckel, *Zweigeschl.*, p. 1057.

¹¹⁹ Kunikz H., *Indische Götter erläutert durch nichtintische Mythen*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 163; Onatskij E., *Dizionario ucraino-italiano*, Roma, 1940.

¹²⁰ Ončukov N. S., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, Polfvka, « Archiv für slav. Philologie », 1909, p. 264 ss. e « Arch. f. Slav. Phil. », XV, p. 444.

¹²¹ Castrén M. A., *Vorlesungen über finnische Mythologie*, SPb, 1853, p. 18.

¹²² Karnauch., p. 176.

¹²³ Azadovskij, I, p. 298.

¹²⁴ Harva, *Relig. Vorstellungen*, FFC, 125.

¹²⁵ Grimm J., *Deutsche Mythologie*, II, Göttingen, 1854, p. 670.

mito dei Calmucchi un animale che ha saputo nascondersi agli occhi del sole, viene scoperto dalla luna.¹²⁶ In Bulgaria la luna vede tutto.¹²⁷ In Serbia una donna che pernotta all'aperto nel plenilunio concepirà un figlio dotato di doppia vista.¹²⁸ La vecchia mordvina si rivolge alla luna dicendole: « Tu che passi per il cielo e vai da Nisk'e-pas (il Dio celeste), raccontagli di me... ». Oppure: « Tu viaggi per il cielo, tu conosci le sue strade e i suoi sentieri, i tuoi occhi sono penetranti, i tuoi occhi vedono lontano... Ti porto un intero pane, dammi salute ». ¹²⁹ Nel Celebes settentrionale Lintjambene è la luna crescente che, a misura in cui si avvia al plenilunio, rivela al figlio, tutto ciò che vi è nel cielo e nella terra in modo che questi può conoscere il destino degli uomini.¹³⁰ Donde le Moire, le Parche, le Norne e le Rožanice.

Il motivo dell'onniveggenza può intrecciarsi con quello della giumenta o del cavallo: « Ti conviene andare nel cuore della notte », dice Baba-jagà all'eroe, « e andare col mio cavallo: il mio cavallo passa attraverso i muri nelle ore notturne e nelle prime ore della notte ». ¹³¹ Nel sacrificio vedico del cavallo, in cui il cavallo è lunarizzato, i sacerdoti tengono l'animale per la coda perché « l'uomo non conosce il cammino del cielo, ma il cavallo lo conosce ». ¹³²

L'offuscamento lunare è talvolta immaginato come una pelle vecchia e rugosa che la luna può deporre per riapparire luminosa. È probabile che questa immagine sia sorta secondariamente dall'assimilazione della falce lunare al serpente.

Il motivo della veste lunare è diffuso, si può dire, in tutte le regioni della terra, specialmente in Africa (pelle di elefante o di mucca) e in Eurasia (veste di piume della fanciulla-cigno). ¹³³ Nell'America del nord la luna diviene di giorno un cane. Per liberarla dall'incantesimo bisogna bruciare la pelle di cane che la luna può deporre soltanto di notte. ¹³⁴ Nella fiaba dell'Afanas'ev della Principessa-rana, ¹³⁵ tre principi devono sposare la donna che riporterà loro la freccia da essi lanciata in tre diverse direzioni. Al più giovane è una rana che riporta la freccia ed egli è costretto a sposarla reggendola in un piatto. Durante la notte il magico anuro depone la veste di rana (kožurinka) e diviene una bella fanciulla. Il principe brucia la pelle di rana della sposa e la donna scompare per essere alla fine trovata dopo difficili avventure. Al centro della fiaba si trova il motivo di Eros e Psyche che ricorre anche nelle « byline »: Svjatogor deve sposare una donna in un regno bagnato dal mare. La trova dormente in un « letamaio », con la pelle coperta di immondizie e rugosa. La trafugge con la spada e fugge. La ragazza si sveglia, il fendente ha spezzato l'involucro che la chiudeva ed essa ne esce prodigiosamente bella. ¹³⁶ Il Mazon non ha difficoltà a trovare la « pelle di corteccia di abete » (elovaja kora), la « pelle d'asino » e le vesti di cigno in Serbia, in Grecia e in

¹²⁶ Castrén, *Vorlesungen*, p. 34.

¹²⁷ Moszyński, II, 1, p. 454.

¹²⁸ Krauss F. S., *Südslavische Volksüberlieferungen*, « Anthropophyteia », I, 3, p. 51, in: Ploss H., und Bartels M., *Das Weib in der Natur- u. Völkerkunde*, I, Leipzig, 1908, p. 592.

¹²⁹ Harva, *Relig. Vorstellungen*, pp. 173-175.

¹³⁰ Mito di Muntu-Untu presso gli Alfuri, Schmidt, *Grundlin.*, p. 67.

¹³¹ Azad., I, p. 193.

¹³² Dumont P. E., *L'Asvamedha*, Paris, 1927, XIII, 434, p. 136.

¹³³ Meier, *Myth. u. Erzähl.*, pp. 38-39; Moszyński, II, 1, pp. 394-396; Harva, *Relig. Vorstellungen*, p. 467; ecc.

¹³⁴ Frobenius L., *Vom Kulturreich des Festlandes*, München, 1923, p. 57.

¹³⁵ Carevna-ljaguška, Afanas'ev, I, n. 23, p. 346.

¹³⁶ Mazon A., *Svjatogor ou Saint-Mont le Géant*, « Revue des études slaves », XII, 1932, pp. 160-201.

Francia. Che si tratti di un mito lunare è dimostrato, oltre al resto, da una fiaba di Pinega, raccolta dalla Karnauchova: l'eroe del racconto deve sposare la prima donna che incontra e si imbatte in una « vecchietta tutta ossa » (starušečka ele kosti vmeste), dunque in Baba-jagà. Si può trovare questa vecchietta « tutta ossa » nell'Africa occidentale ex-tedesca.¹³⁷ L'eroe la sposa e la vecchietta si trasforma ogni notte in una bellissima fanciulla. Per impedire la trasformazione diurna, lo sposo le nasconde la veste. La fanciulla allora sputa fuoco e gli sfugge. L'anatomia diurna della vecchia, la sua trasformazione notturna e il fuoco che sputa non lasciano dubbi sulla sua natura lunare. Ma nella fiaba di Pinega il nome della magica creatura ha il vantaggio di presentarsi mitologicamente limpido: si chiama « Svet-luna », Luce-luna.¹³⁸

Talvolta la trasformazione della fanciulla luna non è istantanea, ma graduale, come dovrebbe essere. In un'altra fiaba della medesima raccoglitrice¹³⁹ la sposa è una principessa incantata e monocruce che, per il coraggio dimostrato dall'eroe, diviene una bella ragazza, la prima notte, fino al seno, la seconda fino alle ginocchia, la terza interamente. È tuttavia sempre soggetta a ritornare nera, per cui, dopo averla sposata, il principe va in collera per questi mutamenti e le brucia la veste nera. Il motivo si ripete nella fiaba n. 40 a p. 283. In Francia, oltre che di asino, la pelle può essere di lupo grigio, o di orso, ma eroe delle metamorfosi è lo sposo anziché la sposa.¹⁴⁰

Nei mari del Sud il mito è raccontato in modo ben più ricco e complicato: Ufi aveva sposato Tsifa, ma dopo le nozze Tsifa si vestì di un involucre che la rendeva vecchia. Ufi si lagnava che gli occhi cisposi della sposa colassero e si rifiutava di mangiare i cibi da lei preparati. Il fratello di Ufi spia la cognata durante il bagno e scopre quanto ella sia bella quando si toglie l'involucro. Informato dal fratello, Ufi si nasconde nei pressi del fiume e quando la sposa è dentro l'acqua, si impadronisce dell'involucro e lo lacera. Al ritorno nel villaggio tutti si meravigliano di Tsifa e domandano come abbia fatto a ringiovanire, e Ufi spiega che Tsifa si era tolto l'involucro e egli l'aveva lacerato. Ma Tsifa si vendica della violenza patita e, per mezzo di un incanto, rende Ufi rattrappito e piccolo. Poi lo cuoce nella pentola degli spinaci finché la sua testa si spacca. Il cognato torna dalla caccia, trova il fratello Ufi nella pentola, getta il recipiente nel fiume e lo spezza. Poi scuote il fratello nell'acqua finché lo guarisce. Infine propone a Ufi di andare di nuovo alla ricerca di Tsifa. Ufi segue il consiglio e sposa un'altra volta Tsifa.¹⁴¹ A partire da questo punto la storia, naturalmente, si ripete ed è destinata a ripetersi ad ogni lunazione: Tsifa, falce crescente, perde l'involucro, ma così facendo rende il marito (luna scura) sempre più piccolo, finché, divenuta un grande vaso nel plenilunio, vi cuoce dentro il marito. Ma il fratello dello sposo lava Ufi (luna-scura) nel fiume e lo fa rinascere. Una volta rinato (primo quarto), Ufi ritrova Tsifa, falce-crescente.

Nel mito di Ufi e di Tsifa compaiono solo la falce crescente e la luna scura. Il cognato di Tsifa ha una parte secondaria e superflua. Dove invece sono mitizzate ambedue le falci, la crescente e la calante, si danno avventure amorose a tre che, di solito, si accompagnano al motivo dell'incesto. Naturalmente questo motivo acquista particolare rilievo nelle culture che

¹³⁷ Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, p. 48.

¹³⁸ Karnauchova, n. 65, pp. 137-141.

¹³⁹ Karnauchova, n. 138, p. 266.

¹⁴⁰ Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 5.

¹⁴¹ Egidi V. M., *Mythes et légendes des Kuni, British New-Guinea*, « Anthropos », IX, 1914, pp. 202-204.

regolano le nozze secondo una rigida esogamia, ma la frequenza con cui si parla di incesto (specialmente tra fratello e sorella) nelle fiabe e nei canti popolari slavi si spiega con la circostanza che, per lo più, questi incesti non sono che dei miti astrali.

Una madre lascia morendo al figlio un anello con l'ordine di sposare la ragazza alla quale l'anello andrà di misura. La sorella se lo prova per gioco e risulta che essa è l'unica donna a cui l'anello vada bene. Alla proposta del matrimonio fattale dal fratello in obbedienza al testamento della madre, la terra si apre e inghiotte la sorella. Sotto terra la ragazza arriva alla capanna di Baba-jagà dove trova un'altra ragazza con la quale fugge e ritorna alla casa del fratello. Le due ragazze « sono eguali, identiche, di altezza e di grossezza, ciglio per ciglio, occhio per occhio ». Il fratello sposa la compagna della sorella.¹⁴²

In un'altra redazione della medesima fiaba è una strega che dà per invidia alla madre partoriente un anello per il figlio: il figlio non avrà fortuna che sposando una donna a cui andrà bene l'anello. Alla proposta di matrimonio la sorella si ribella: « Che dici, fratello! Pensa a Dio, pensa al peccato. Vuoi sposare la tua propria sorella? ». Si celebrano tuttavia le nozze, ma alla chiamata al talamo dello sposo-fratello, la terra si apre e comincia a inghiottire la sposa. Al secondo richiamo, della sposa esce dalla terra solo la testa e al terzo la sposa scompare del tutto. Il resto si svolge come nella fiaba precedente.¹⁴³

In una redazione evidentemente più antica, trovata dalla Karnaučova a Pinega, non si parla di anello (che non appartiene al corredo culturale slavo), ma solo dell'ordine della madre al figlio di sposare una ragazza come sua sorella. Lo sprofondamento nel suolo alla richiesta di nozze è più perfetto e conforme al triplice oscuramento lunare: la sorella Annuška sprofonda al primo invito fino al seno, al secondo fino alle ginocchia e al terzo del tutto. Sotto la terra si reca alla casa di Baba-jagà di dove ritorna con un'altra ragazza in tutto simile a lei: « oni obe odinakove », e il fratello può sposare una ragazza come sua sorella senza commettere incesto.¹⁴⁴ La madre morente è la luna scura e la figlia che essa lascia, la falce calante. Se la luna scura muore, la falce deve seguirla: all'invito delle nozze la falce-figlia diminuisce fino a sparire del tutto. Il fratello, che è a sua volta luna scura, inseguendo la sorella per sposarla, la costringe a diminuire e a sparire. La sorella si reca allora nella casa sotterranea di Baba-jagà, altra personificazione della luna scura e seconda tautologia della madre. Nella casa della strega trova la falce crescente che non attende che il suo arrivo per apparire sopra la terra. La somiglianza tra le due falci è così grande che il fratello sposa la sorella senza commettere incesto.

L'invito all'incesto e lo sprofondamento (che prende aspetto di punizione infernale) sono motivi conosciuti anche alla fiabistica occidentale e si può ritrovarli nel Pentamerone,¹⁴⁵ ma l'incesto è evitato con procedimenti che non hanno nulla di mitico, per esempio, con travestimenti o sostituzioni di persona. Nella *Dodicesima notte* di Shakespeare persone del medesimo sesso si innamorano tra loro, finché si scopre che Viola e Sebastiano sono gemelli e Viola è una donna in vesti di paggio. La dimostrazione dell'esistenza di un mito lunare sotto queste avventure sarebbe molto difficile. Fuori dell'Europa orientale non esiste (ch'io

¹⁴² Afan., VI, pp. 113-117; Ončukov N. S., *Severnyja Skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, p. 190.

¹⁴³ Afan., *ibid.*, pp. 233-237.

¹⁴⁴ Karnaučova, « Annuška », n. 70, pp. 151-153.

¹⁴⁵ Oltre che il « Verzeichnis » di Aarne v. Afan., *Primečanija*, I, p. 393; e Polfvka, in: « Archiv f. slav. Phil. », XXV, 1913, p. 289.

sappia) nessuna fiaba in cui la donna incestuosa sprofondata ritorni da sotto la terra recando al fratello una sostituta in tutto identica a lei. La versione slava del mito di Annuška è, probabilmente, l'unica completa. La constatazione è importante poiché è possibile che si tratti dell'unico mito in Europa in cui sono mitizzate le due falci lunari.¹⁴⁶

Il Peekel riferisce brevemente dalla Melanesia storie analoghe a quella russa di Annuška: un fratello ha due sorelle (la luna scura ha due falci) e chiede loro del taro, ma viene disobbedito (le falci non possono separarsi dalla luna scura). Oppure, una sorella scompare, ma poco dopo ritorna, ecc.¹⁴⁷ Presso i Votjaki il mito presenta caratteri molto netti: uno sciocco, figlio unico e calvo (la luna è senza raggi), ha due fratellastre che gli uccidono la madre (apparente matricidio della luna scura). Lo sciocco si sposa e si vanta di avere cambiato la madre morta con una ragazza viva (la luna scura rinasce nella nuova falce). Mitizzata è una sola falce, concepita come una sostituzione della luna morta.¹⁴⁸

Poiché il pianeta appare ad ovest con una falce e ad est con un'altra, i melanesiani e gli australiani hanno immaginato che, quando è sotto l'orizzonte, la luna (maschile) abbia ambedue le falci le quali sono due donne, due ragazze o un ragazzo e una ragazza. In Australia Mandra-Mankana si corica con le due falci e « quae apud eum jacuerunt una in anteriore, altera in posteriore parte corporis ». ¹⁴⁹ Il motivo ricorre in una fiaba russa anche in questa forma poco decente: Baba-jagà esige dall'eroe che egli sia in uno stesso giorno, nello stesso tempo e nel medesimo istante marito delle sue tre figlie.¹⁵⁰ La fiaba ha confuso il numero delle falci (due) con quello dei giorni di connubio della luna invisibile (tre), ma l'esigenza della strega risale palesemente alla forma australiana del mito. Nell'antica Grecia, fin da Talete, si chiamava σύνδοξ (copula) il periodo di luna scura in cui si credeva che il sole trattenesse il satellite nel suo amplesso (Roscher, *Lex.*).

Ma la luna non è il solo astro che compare nelle fiabe russe. In una fiaba di Pogara (distr. di Černigov) una vecchia ordina all'eroe, Fedor Tugarin, di montare per tre giorni la guardia ai suoi dodici cavalli. Se vi riuscirà, ne otterrà uno come premio. Giunto al pascolo, Fedor si addormenta e i cavalli si disperdono, ma per tre volte si desta magicamente in tempo per ricondurli nella stalla.

Chi sia la vecchia proprietaria dei cavalli e chi il loro guardiano appare chiaro da un mito mongolo. Come gli Slavi del Baltico, i Burjati dedicano a una divinità (Solbon) dei cavalli viventi il cui uso profano è vietato dopo la consacrazione.¹⁵¹ Dovendo una volta Solbon allontanarsi per un viaggio, affidò i cavalli in custodia al servo Dogedoj. Ritornando a casa da ovest (vom westlichen Himmel zurück) dopo un'assenza durata tre giorni (drei Tage lang), trovò che i lupi avevano in parte disperso e divorato i cavalli, per cui punì Dogedoj così severamente che lo rese paralitico.¹⁵² Proprietario dei cavalli è dunque un per-

¹⁴⁶ La fiaba di Annuška è conosciuta anche in Belorussia e in Volinia. In Polonia ne esistono sei redazioni (Krzyżanowski, *op. cit.*, n. 317, Vol. I, p. 100).

¹⁴⁷ Peekel G. P., *Tubuan.*, p. 73.

¹⁴⁸ Buch M., *Die Wotjaken*, Stuttgart, 1882, pp. 120-122.

¹⁴⁹ Peekel G. P., *Uli und Ulifeier, oder vom Mondkultus auf Neu-Mecklemburg*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIII, 1935, p. 43; Kleintischen A. P., *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes*, Bibl. « Anthropos », II, 4, 1924, pp. 60-68; Peekel, *Zweigeschl.*, p. 1051.

¹⁵⁰ Afan., *Primeč.*, I, p. 119.

¹⁵¹ Gmelin M., *Voyage en Sibérie*, Paris, 1767, II, p. 7; Georgi J., *Bemerkungen auf einer Reise im Russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, SPb, I, 1775, p. 321, v. Harva, *Relig. Vorstellungen*, p. 198.

¹⁵² Potanin G. N., *Erke*, Tomsk, 1916; *Burjatskija skazki i poverija*, Irkutsk, 1889, v. Harva *loc. cit.*

sonaggio astrale che resta assente dal cielo per tre giorni e che fa ritorno da occidente. È chiaro trattarsi della luna, sebbene i Burjati identifichino in Solbon il pianeta Venere. In un canto popolare lettone è infatti la luna che conta le stelle per vedere se gliene mancano.¹⁵³ Durante la sua assenza la luna scura affida a Dogedoj (cioè la vecchia a Fedor Tugarin) la custodia delle stelle e, in assenza della luna, Dogedoj lascia che i lupi le divorino, cioè che il sole le diradi e le spenga. La punizione con cui la luna al suo ritorno punisce il custode è la folgore poiché è la folgore che paralizza.¹⁵⁴ Non è più Solbon (o Tsolbon) a impersonare il pianeta Venere, ma lo stesso Dogedoj (o Toklok) e il mito è quello dei Dioscuri o degli Aḡvini dell'India vedica, gli unici Dei a cavallo dell'Olimpo ellenico e uno degli elementi meno incerti che collegano la religione indoeuropea con la cultura altaica.¹⁵⁵ Nel Messico è un mitico cane che monta la guardia alle stelle, nell'antica Grecia il cane è un attributo di Ecate.¹⁵⁶ In Austronesia invece, presso gli Alfuri di Minahassa sono le stelle le guardiane della luna.¹⁵⁷ In Polonia Venere è detto « servo della luna », « sluzebnica miesiaca », e perfino « stella dei lupi », « wilcza gwiazda ».

Ma la maggior parte dei cavalli delle fiabe russe sono di altro genere. Si tratta di destrieri focosi, intendendo l'attributo alla lettera: fiamme escono dalla loro bocca e colonne di fumo si innalzano dalle loro narici. Non di rado sanno volare, si intrattengono con voce umana col loro cavaliere al quale danno consigli o rivelano cose nascoste.¹⁵⁸ È con l'aiuto di questo cavallo che l'eroe si trasforma. È lui il mezzo e il veicolo dell'incantesimo e talora l'incantesimo stesso. Per ottenere la magica metamorfosi che trasformerà lo « sciocco » (il « durak » delle fiabe russe) in un bellissimo e fortissimo eroe, bisogna passare attraverso il corpo del cavallo: gli si entra da un orecchio come « sciocchi » e se ne esce dall'altro come eroi.¹⁵⁹ Il mito della rinascita attraverso l'orecchio è forse una reminiscenza bogomila. In due fiabe dell'Afanas'ev le cose si svolgono così: l'eroe deve partire per una difficile impresa e sceglie come cavalcatura una giumenta rognosa (korostovaja kobyla), zoppa (chromaja) o a tre gambe (trechnožnaja). Talora la monta a rovescio, col viso rivolto alla coda (peredom k chvostu). Quando è fuori della vista di tutti, la scanna e la getta via, oppure la scuoiava, ne appende la pelle a una pertica (secondo l'uso ugro e siberiano) e chiama lupi e corvi a mangiarne le carni. In luogo dell'animale ucciso, al richiamo dell'eroe compare il destriero fatato. La cavalla rognosa, zoppa o a tre gambe deve dunque perire perché compaia il cavallo magico. La giumenta stessa si trasforma nel nuovo destriero ed è perché l'eroe sa che la cavalla difettosa e mutilata è suscettibile di questa trasformazione che egli la sceglie come cavalcatura. Che la giumenta sia la luna scura è cosa sicura.

L'eroe che arriva alla casa di Baba-jagà è affamato e per prima cosa chiede da mangiare. Talora è la strega stessa che lo invita a rifocillarsi. Nella capanna della vecchia del bosco si mangiano altri cibi che nel mondo dei vivi e occorre che il vivente si nutra dei cibi dei morti per poter dimorare nel loro regno. Il Frazer ha dedicato una ricerca particolare a questo cibo dei morti. Quando l'eroe ha evocato il cavallo fatato in luo-

¹⁵³ Mannhardt W., *Die lettischen Sonnenmythen*, « Zeitschrift f. Ethn. », VII, 74, 1875, p. 75.

¹⁵⁴ Grimm J., *Deut. Mythologie*, II, 945.

¹⁵⁵ Holmberg U., *Der Baum des Lebens*, « Annales Ac. sc. Fennicae », XVI, 1922-1923, p. 23; Koppers W., *Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 1080.

¹⁵⁶ Roscher, *Lex.*, sub « Mondgöttin ».

¹⁵⁷ Schmidt W., *Grundlinien*, p. 66.

¹⁵⁸ Afan., I, pp. 253, 386 e VIII, p. 15, ecc.

¹⁵⁹ Azadov., I, p. 283; Karnauch., pp. 21, 23, 45, 87, 88; ecc.

go della vecchia giumenta, egli procede alla propria trasformazione entrando da un orecchio del cavallo e uscendo dall'altro. Ma nelle due fiabe citate il passaggio attraverso gli orecchi dell'animale è descritto così: « Ivan-durak entrò dentro l'orecchio, bevette, mangiò e uscì dall'altro ». ¹⁶⁰ Per ritornare ad essere il « durak » che era prima, non ha che da ripetere l'operazione all'inverso: « Ivanuška... entrò in un orecchio al suo cavallo, si spogliò, uscì dall'altro e divenne come prima "durak-durakom" ». ¹⁶¹ Nell'interno della testa del cavallo quindi si mangia, si beve e ci si veste come nella capanna di Baba-jagà. La capanna della strega e il corpo del cavallo fatato sono la medesima cosa: la luna. Baba-jagà può essere una giumenta poiché ha tre figlie che sono tre puledre. ¹⁶² La cavalcatura di Odino (Sleipnir) era Odino stesso, ¹⁶³ nell'antica Persia Tystrìa era un cavallo ¹⁶⁴ e presso i Celti la dea Epona era una giumenta. ¹⁶⁵ L'avventura narrata nelle fiabe russe del passaggio attraverso il corpo dell'animale è sempre quella dell'arrivo nella casa della strega lunare e del magico rinnovamento del satellite.

Vi sono esseri lunari che non possono reggersi in piedi e devono sempre rimanere seduti. ¹⁶⁶ Si tratta di una particolare figurazione della falce lunare. Anche nell'antico Messico le divinità lunari sono spesso rappresentate rannicchiate e quasi raggomitolate sul loro trono, ¹⁶⁷ come Baba-jagà nella sua capannuccia. Altri esseri mitici sono amputati di tutti gli arti e ridotti al solo tronco: Danilo « l'infelice » incontra un mostro del mare « senza gambe e senza braccia ». ¹⁶⁸ Tale è il Bori-bori di Madagascar e il « tutto tondo » di Tahiti. ¹⁶⁹ Questa figurazione del disco lunare è nota a Nias, in Asia centrale presso gli Altaici e in Polonia.

Il corpo dell'essere lunare può ridursi ancora di più e consistere nella sola testa, in una testa tagliata o in un cranio. Non è indifferente il particolare che basti il passaggio attraverso la testa del cavallo per produrre una trasformazione nell'eroe delle fiabe russe. La luna compare come testa nei nostri calendari popolari. L'eroe russo può imbattersi anche in un animale formato della sola testa. Questa « testa cavallina » (lošadinaja golova) abita la capanna della strega lunare. ¹⁷⁰ Talora si specifica trattarsi di una testa di giumenta ¹⁷¹ o si dice con cadenza rimata: « lošadinja golava, bez nog, bez chvosta », « testa di cavallo senza gambe e senza coda ». ¹⁷² La « testa cavallina » (kins'ka golova) compare anche nelle fiabe ucraine. ¹⁷³ Questa testa parla, chiede di essere portata oltre la soglia, di venire deposta nel letto, ecc. — e premia per i servizi ricevuti, come Baba-jagà. Si tratta dunque sicura-

¹⁶⁰ V uško zalez, napilsja, naelsja, v drugo vylez, molodcom, Afan., I, p. 256.

¹⁶¹ Afan., I, p. 387.

¹⁶² Azadovskij, I, p. 367.

¹⁶³ Wiesner, in: Schmidt W., *Rassen und Völker in der Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, II, Luzern, 1946, p. 140.

¹⁶⁴ Dumézil, *Le festin*, pp. 70, 78.

¹⁶⁵ Vendryes J., *La Religion des Celtes*, Paris, 1948, p. 282.

¹⁶⁶ Schmidt W., *Grundlinien*, pp. 26-27; Meier Jo. P., *Mythen u. Erzähl.*, pp. 139, 141.

¹⁶⁷ Kreichgauer P. D., *Das Symbol für « Kampf » im alten Mexiko*, « Anthropos », IX, 1914, p. 384.

¹⁶⁸ Bez ruk, bez nog, Afan., VI, p. 290.

¹⁶⁹ Schmidt W., *Grundlinien*, p. 86; Sébillot P., *Le Folklore, Littérature orale et Ethnologie traditionnelle*, Paris, 1913, p. 170; Jensen A. E., *Die mythische Vorstellung vom halben Menschen*, « Paideuma », IV, 1950, p. 25.

¹⁷⁰ Afan., Primeč., I, p. 115.

¹⁷¹ Kobyljač'ja golova, Afan., IV, p. 122.

¹⁷² Karlauch., p. 201.

¹⁷³ Kuliš, *Zapiski*, II, p. 25.

mente di una figurazione lunare. Una giovane tessitrice, Vassilissa, è mandata dalla matrigna a prestito di fuoco nella casa di Baba-jagà. Il fuoco della strega arde dentro crani infissi nei pali della staccionata i cui occhi risplendono nell'oscurità. La fanciulla torna dalla matrigna con una di tali macabre lanterne.¹⁷⁴ Nella « testa cavallina » l'idea del cranio si era associata con quella del cavallo, qui appare collegata con quella del fuoco. La testa o il cranio come luna sono una rappresentazione corrente in Melanesia.¹⁷⁵ Presso gli Uitoto dell'America meridionale il cranio è luna calante. La testa tagliata e mummificata è simbolo lunare nell'America precolombiana; nel Messico la dea lunare danza reggendo una testa tagliata.¹⁷⁶ La decapitazione e l'amputazione delle vittime è in relazione con questo concetto.¹⁷⁷ In India il lunare Shiva porta al collo un collare di crani¹⁷⁸ e nell'antica Prussia teste tagliate erano conservate in onore degli Dci.¹⁷⁹

Esseri formati della sola testa compaiono nel Brasile (Wagley-Galvao), presso i Cavina (Takana) della Bolivia orientale (Nordenskjöld), i Taulipang della Guayana (Koch-Grunberg) e anche nell'America settentrionale.¹⁸⁰ Nel mito dei Cavina l'essere ridotto alla sola testa è il maggiore di due fratelli che dà istruzioni al cadetto (come la « testa cavallina » nelle fiabe russe) di portarlo in un paniere, di deporlo nei sentieri adatti alla caccia, ecc. Alla fine i Mosenete della Bolivia orientale: Dohitt scende a terra col compagno Keri, ma Keri precipita e si spezza in frantumi. Dohitt getta allora la testa del compagno Keri nell'acqua e la testa sale nel cielo come una meteora. Il riferimento alla luna è egualmente chiaro presso testa galleggia e diviene un pesce.¹⁸¹ Per il lunarismo degli esseri tutta-testa e dei « crani rotolanti » si pronunciano egualmente il Preuss a proposito degli Uitoto, e altri per un'analogia figura dei Kaschinau. L'essere tutta-testa sembra appartenere a una cultura di cacciatori che è rappresentata, con le medesime credenze, anche in Africa, presso i pigmei Ituri.¹⁸²

Nella figurazione di Keri, di testa galleggiante nell'acqua (e quindi eccezionalmente di luna chiara), si presenta il cranio anche in un canto popolare serbo: dei viandanti cercano un pozzo al quale dissetarsi in un campo presso Kosovo e vedono la luna specchiarsi nell'acqua. « Ecco nell'acqua la chiara luna – dice uno di essi (Ev' u vodu mesečine sjajne). – Non è, fratello, la chiara luna (osserva un altro) – ed entrò nell'acqua del pozzo e trasse dal pozzo la testa del serbo santo Lazzaro ». ¹⁸³ Secondo il Walk, dove il cranio è simbolo di luna chiara, è esistita doppia sepoltura e lavatura del cranio dissepolto.¹⁸⁴ Presso gli Slavi meridionali, infatti il costume della doppia sepoltura e della lavatura del cranio durano in parte ancora ai nostri giorni.

¹⁷⁴ Afan., II, p. 108.

¹⁷⁵ Peekel, *Uli u. Ulifeier*, p. 110; stesso, *Tubuanmaske*, pp. 75-76; Frazer J. G., *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, 1924, p. 229.

¹⁷⁶ Preuss, in: Volhard G., *Il cannibalismo*, pp. 411-412.

¹⁷⁷ Kreichgauer, *Das Symbol für « Kampf »*, p. 385; Dieseldorf e Seler, in: Hentze, p. 72; Kreichgauer, in: « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 1161.

¹⁷⁸ Kirfel W., *Die dreiköpfige Gottbeit*, pp. 15-21, 23.

¹⁷⁹ Guagnini Alex. *veronensis Sarmatiae Europae descriptio, quae regum Poloniae etc.*, Spira, 1581, p. 64 b.

¹⁸⁰ Zerries O., *Kürbisrassel*, pp. 325-327.

¹⁸¹ Nordenskjöld, in: Zerries, *ibid.*

¹⁸² Schebesta, in: Zerries, pp. 330-331.

¹⁸³ Te izvadi iz kladenka glavu svetitelja srpskoga Lazara, Vuk, *Pjesme*, II, 1847, 324.

¹⁸⁴ Walk L., in: « Anthropos », XXIX, 1934, p. 295.

Le radici delle credenze lunari sono profonde e gettano le loro propaggini molto lontano. In una fiaba della Karnauchova (n. 138 p. 266 e n. 141 p. 283) una principessa incantata e monocrure sposa l'eroe in premio del suo coraggio e diviene gradatamente (come il solito) una bella ragazza il primo giorno fino al seno, il secondo fino alle ginocchia e il terzo interamente. Il suo nome è « Testa nera » (Černaja golovnja, letteralmente: « tizzone nero »). È chiaro trattarsi della luna scura che diviene chiara in tre notti. Il suo nome, Černaja golovnja, è il medesimo di un idolo che, secondo la Knitlingasaga, era venerato dagli Slavi nell'isola di Rugen: Tjarnoglofi. Nelle tradizioni lituane il gigante Vitolf aveva uno stallone più veloce del vento, chiamato Jodž, nero, la cui testa serviva di rifugio al gigante che vi entrava per un'orecchio.¹⁸⁵ In aspetto di « testa cavallina » compare il « bludnik » della Lusazia superiore, nell'area slavo-occidentale delle credenze mitiche del Baltico.¹⁸⁶ Presso i Miwok della Sierra Nevada, Kuksuju ha un piede nero e il viso nero.¹⁸⁷ Al particolare della « testa nera » si aggiunge qui il motivo delle « gambe sporche » di Empusa-Egibova. Le due sorelle degli Andamanesi meridionali, nate dalla prima coppia umana, sono « nere » perché figlie di « Chana aulola », la donna anguilla.¹⁸⁸ Il colore nero è sempre indicativo di una divinità infera e ctonica, si tratti della Madre Terra (Demetra), del fuoco sotterraneo (Agni) e della luna scura (Shiva e Ecate).

Come luna calante, Baba-jagà ha un costume che rende poco desiderabili i suoi incontri: è cannibalica. L'odore di carne umana (di « carne russa », dicono le fiabe) desta il suo appetito ed essa si appresta a cuocere gli ospiti che trova nella sua capanna, sebbene le vittime riescano per lo più a sfuggire alla loro sorte.

Presso un infinito numero di popoli di natura la luna è divenuta cannibalica in seguito all'osservazione (in certo modo razionale e scientifica) della sua disparizione. Dopo il plenilunio, il disco lunare diminuisce e si dimezza come se la parte scura mangiasse la parte chiara. Avviene il contrario quando la luna riappare: è la parte chiara che gradatamente divorora la scura. La falce lunare è un animale chiaro che viene divorato da uno scuro, una chiara fanciulla che viene ingoiata da un drago e poi vomitata.¹⁸⁹ Durante le eclissi questo processo di manducazione e di inghiottimento si verifica a vista d'occhio. Che un mostro (un drago, un lupo, una strega) mangi la luna nelle eclissi è un'idea che è durata in Germania e nella Slavia fino ai nostri giorni. Nel Meclemburgo la mezzaluna è rosicchiata da un cinghiale (von Wildschwein angenagter Mond), e della luna che vince le nuvole, si dice che le mangia.¹⁹⁰ In Finlandia si dice « kuu syödää », « la luna è mangiata », per dire che è calante.¹⁹¹ Gli Huculi credono che siano i lupi mannari che divorano il disco della luna e lo riducono a falci. Presso gli Slavi meridionali è il profeta Elia che mangia la luna calante, in Bulgaria è Dio stesso che se ne nutre.¹⁹²

¹⁸⁵ Afanas'ev, *Skazki: Čerty iz žizni i istorii litovskago naroda*, pp. 76-77; Siemiński L., *Podania i legendy polskie ruskie i litewskie*, p. 26, *ibid.*, Primečanija, pp. 364-365.

¹⁸⁶ Černý A., *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, Warszawa, 1901, p. 240.

¹⁸⁷ Schmidt W., *Ursprung*, II, p. 268, nota 1 e p. 270.

¹⁸⁸ Schmidt W., *Ursprung*, III, p. 85.

¹⁸⁹ Schultz W., *Die Anschauungen vom Mond und seinen Gestalten im Mythos u. Kunst der Völker*, « Das Weltall », XXVI, cfr. « Anthropos », XVII, 1912, pp. 1079-1080; Peekel, *Uli u. Ulijeier*, p. 67; stesso, *Zweigeschl.*, p. 1061; Meier Jo. P., *Myth. u. Erzähl.*, p. 115.

¹⁹⁰ Stegemann, *Hurib. d. dt. Aberglaubens*, VI, p. 515.

¹⁹¹ Castrén M. A., *Vorlesungen*, p. 65.

¹⁹² Moszyński, II, 1, pp. 489, 463.

Se queste idee vivono in nazioni civili dell'Europa non deve meravigliare di ritrovarle presso popoli di natura. Della disparizione dal cielo di un astro non esiste per loro spiegazione più soddisfacente di quella di supporre che sia stato mangiato da un altro astro poiché in molti casi si assiste a questo inghiottimento. Il cielo notturno offre lo spettacolo quotidiano di questo cannibalismo stellare e i miti dei popoli di natura personificano gli astri e raccontano come essi si mangino tra loro. È alla vigilia delle feste antropofagiche (come si è detto) che i Muiname dell'America meridionale si intrattengono, secondo il Preuss, con la narrazione di questi miti.¹⁹³ Dall'osservazione del cielo gli uomini trassero ispirazione per un'imitazione che, secondo il Volhard, produsse il costume dell'antropofagia. Questa ipotesi del Volhard è stata discussa e anche respinta (perfino con derisione) da antropologi illustri i quali obiettarono che ossa dell'uomo di Neanderthal portano traccia di essere state spezzate in lunghezza e che quindi il cannibalismo economico (prodotto dalla fame) è sempre esistito. Casi di cannibalismo si verificano in epoche di carestia anche in Europa, senza che nessuno pensi di sostenere per questo che gli attuali europei sono etnologicamente antropofagi. Una cosa è l'«impiego» del cannibalismo e un'altra la sua «espressione», per usare i termini dello Jensen.¹⁹⁴ Le culture etnologicamente primitive non sono cannibaliche, mentre dedite all'antropofagia sono le culture più progredite, primarie e specialmente agrarie. L'ingestione di carne umana si accompagna a norme che stabiliscono il tempo in cui deve avvenire, le persone autorizzate a valersene e la natura e la condizione delle vittime che devono fornire il banchetto. Dove l'antropofagia non è degenerata in semplice godimento culinario, si dà al costume un valore religioso, senza del quale non si spiega la necrofagia, cioè l'obbligo fatto ai figli di divorare le carni dei genitori morti (nell'antica Irlanda), anche se le salme sono putrefatte (in Indonesia). È un'orribile misticismo di cui l'ipotesi astrale offre un'interpretazione bizzarra e profonda. In Indonesia gli uomini sono considerati come i maiali degli Dei e vengono da loro mangiati come maiali dagli uomini.¹⁹⁵ La necrofagia è l'esecuzione rituale di questa credenza. Chi vi partecipa adempie funzione divina.

Se la luna è cannibalica (e non si può dubitarne poiché gli esempi di questo cannibalismo sono presenti nelle tradizioni odierne dell'Europa), è naturale che là dove si crede che il satellite scenda a terra, esso si nutra di carne umana. Presso gli Andamanesi la luna discende sotto l'aspetto di un porco per rapire uomini, trasportarli in cielo e divorarli.¹⁹⁶ Questo suino non era in origine (in Melanesia) che una testa astrale di cinghiale, Lunana, che si nutriva di stelle e devastava il cielo stellato.¹⁹⁷ Anche in Macedonia la luna scende a terra, ma si limita a muggire come una mucca.¹⁹⁸ Il muggito è di Thor e degli Dei del tuono in India. Presso i pellirosse Kwakiutl un mostro androgino, Qomogna, si pietrifica per divenire invulnerabile ed è dedito all'antropofagia.¹⁹⁹ Un demone femminile, Aña, che abita nel cielo occidentale, si tiene nel Paraguay alle soglie del regno dei morti e li mangia.²⁰⁰ La stessa credenza si ritrova

¹⁹³ Volhard, *Il cannibalismo*, p. 413.

¹⁹⁴ Jensen A. E., *Die myth. Vorstell. vom halben Menschen*, «Paideuma», IV, 1950, p. 30.

¹⁹⁵ Jensen A. E., *op. loc. cit.*

¹⁹⁶ Schmidt W., *Ursprung*, III, pp. 116-117.

¹⁹⁷ Peekel, *Zweigeschl.*, p. 1023.

¹⁹⁸ Moszyński, II, 1, p. 464.

¹⁹⁹ Locher G. W., cfr. Walk L., in: «Anthropos», XXIX, 1934, pp. 268-269.

²⁰⁰ Müller Fr., *Beiträge zur Ethnographie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*, «Anthropos», XXIX, 1934, pp. 182-183.

alle Nuove Ebridi: uno spirito custode femminile mangia i defunti che si smarriscono nel cammino del regno dei morti.²⁰¹ Nell'Ulster irlandese Mor-igain è un demone dei morti assetato di sangue che compare per lo più come un corvo necrofago. Ferito da Cu-chulainn, retrocede nell'aspetto di una vecchia paralitica e monocola che conduce a una corda una mucca con tre capezzoli.²⁰² Nell'Altai si crede che nella luna risieda un uomo che anticamente mangiava uomini.²⁰³ La luna è cannibalica in canti e leggende delle isole Salomone,²⁰⁴ nelle fiabe persiane e presso gli Ostjaki settentrionali.²⁰⁵ La Croquemitaine con cui in Francia si spaventano i bambini, è uno di questi mostri. Tali erano nell'antichità Akko, Alphito, Gello, Lamia, Mania, Empusa e la Mater Larum,²⁰⁶ a Roma Gorgo, e Manducus,²⁰⁷ in Australia Ginet Ginet, in India il vecchio Dokarskava, Kappa in Giappone, Tylwith Teg nel Galles e la Nera Anna nel Southerland.²⁰⁸ « Che la luna mi inghiotta! », si giura nel Finistère e nel Delfinato. Nel Morbihan la luna mangia una massaia che ha osato fare il bucato alla sua luce. In Alta Bretagna si crede che il rosso della luna sia il sangue dei soldati morti sulla terra, che va a nutrire i figli del satellite.²⁰⁹ Nelle Côtes du Nord esiste una figurazione della luna analoga a quella dell'antica Empusa: si crede che la parte opposta del pianeta sia un enorme imbuto con il quale l'astro aspira il sangue umano sparso sulla terra.²¹⁰ Secondo Filostrato, Empusa non ricerca piaceri d'amore, ma carne umana²¹¹ e, a detta di Aristofane, compare avvolta in una vescica gonfia di sangue (Roscher, *Lex.*). Baba-jagà è una vescica, sebbene di urina (staraja puzyrnica, Afan. VI, p. 290). Ecate succhia il sangue dei morti.²¹² L'Ade è « pantophagos » e Cerbero, forse, *κρεόβορος*, mangiatore di carne.

Non meraviglia che in Serbocroazia e in Bulgaria si creda che la luna attiri a sé gli uomini e « beva » o « inghiotta » bambini, e che entri in eclissi per essersi troppo riempita di sangue umano.²¹³ In Serbia il bambino che guarda la luna può esserne « bevuto ». A Konoplje lo si difende da questo pericolo con amuleti a forma di mezzaluna.²¹⁴ La credenza nel cannibalismo è così radicata nelle tradizioni russe che perfino personaggi storici diventano, nei racconti del popolo, cannibalici.²¹⁵ In Francia un contadino basco va a cercare sua moglie nella luna e il pianeta lo avverte pietosamente di avere un figlio che divora le creature che incontra.²¹⁶ L'avventura di questo contadino nella luna è il prototipo di quelle che corre l'eroe delle fiabe russe nella casa di Baba-jagà. Chi insegue i bambini che trova nella sua capanna è la

²⁰¹ Volhard, *Il cannibalismo*, p. 483.

²⁰² Weisweiler J., *Die Kultur der irischen Heldensage*, « Paideuma », I, 1950, pp. 155-156.

²⁰³ Harva, *Relig. Vorstellungen*, pp. 185-186.

²⁰⁴ Pancritius A., *Aus mutterrechtlicher Zeit*, « Anthropos », XXV, 1930, p. 903, nota 96.

²⁰⁵ Hüsing E., *Der Mazdaismus*, Wien, 1935, p. 15.

²⁰⁶ Kerényi K., *Miti e misteri*, Torino, 1950, p. 465.

²⁰⁷ Hirn, *Giochi di bimbi*, p. 8.

²⁰⁸ Sébillot, *Le Folklore, littérature orale*, pp. 220-221.

²⁰⁹ Sébillot, *Le Folklore de France*, I, pp. 17, 38, 52.

²¹⁰ Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 11.

²¹¹ Apoll. Thian, IV, 25.

²¹² Heckenbach, in: Pauly-Wissowa.

²¹³ Moszyński, II, 1, pp. 462-463, 484.

²¹⁴ Schneeweis, *Grundriss*, p. 72.

²¹⁵ Per esempio Hadži Murad, v. Karnauch., pp. XVI-XVII.

²¹⁶ Sébillot, *Le Folklore de France*, I, p. 38.

luna scura, e i bambini sono le falci.²¹⁷ Lunare è egualmente la casa custodita da animali guardiani.²¹⁸

La casa di Baba-jagà è quindi la casa di una mangiatrice di uomini: di ossa è formata la staccionata che la circonda, crani infilati ai pali guardano chi le si avvicina, i chiavistelli sono tibie, le serrature denti,²¹⁹ e il suo interno è illuminato da occhi umani. Sotto la soglia si ammucchiano le ossa,²²⁰ oppure: nel vestibolo vi sono braccia umane, e nell'ultimo gradino gambe, negli scaffali teste e sulle travi capelli.²²¹ La disposizione locale di questi elementi anatomici trasforma la casa stessa in un cadavere. La cute deve essere esterna: infatti la casa è tesa di pelle umana.²²² Orel-Orlovič, invitato in casa della sorella, è fatto cadere in una fossa in cui vi sono dei morti, dei semivivi e dei vivi,²²³ cioè dei veri morti, dei morti non del tutto decomposti e dei morti freschi, coi visceri vivi.

Come si imitò la necrofagia della luna, così si arrivò a costruire case e villaggi a imitazione della casa della strega lunare: i Kari di Birmania circondano i loro villaggi nelle foreste del macabro apparato della capanna di Baba-jagà: « The whole village was encircled by a cheval of frise of dead men's bones ».²²⁴

L'aspetto scheletrico di Baba-jagà non è solo una espressione della sua scarnificata magrezza, ma anche della sua fame e della sua voracità antropofagica. Secondo il Dal', le ossa le escono qua e là dal corpo (kosti u nej mestami vychodjat naružu izpod tela). Non si tratta delle sue ossa, ma di quelle delle vittime da lei divorate: in un mito dell'Austronesia cinque fanciulle incontrano nel bosco una vecchia che chiede di essere chiamata « matua keke », vecchia zia, e ordina loro di arrampicarsi su un albero: « Oh, nipotine mie, come siete belle lassù! », esclama essa contemplandole. « Potrei mangiarvi tutte ». E lo fa. Viene uccisa a colpi di giavellotto poiché altre armi non sarebbero state adatte a ucciderla dato che le ossa delle divorate le spuntavano dal corpo come le spine di un'« istrice ».²²⁵ Sono i frastagli che si scorgono ad occhio nudo nel filo concavo della falce lunare. In certe sculture in legno della Melanesia queste dentature scolpite in barche simboliche stanno ad indicare l'incremento del pianeta.²²⁶ L'albero in cui salgono le fanciulle è probabilmente quello del firmamento e le fanciulle stesse sono delle stelle.²²⁷

Talora il cannibalismo della luna viene messo in relazione con le sue corna: Tapuilea sposò il re delle isole Figi. D'un tratto divenne feroce, sul suo capo crebbero delle corna e si diede a mangiare carne umana. I suoi figli fuggirono davanti a lei e si ritirarono a Samoa. Essa li cercò. Uno dei figli la convinse della crudeltà della sua condotta. Ma il suo furore era passato. Essa andò in cielo e la sera splendeva per illuminare la cena di suo figlio e la mattina gli faceva lume quando tornava dalla caccia.²²⁸ Il mito è trasparente: la luna calante

²¹⁷ Mito di Tanguì, Peekel, *Zweigeschl.*, p. 1032.

²¹⁸ Schmidt W., *Grundlin.*, p. 66; e Afan., I, 33, 46; Karnauch., 233, 295, 297; Azadovskij, II, p. 93 e VI, p. 40.

²¹⁹ Afan., III, p. 135.

²²⁰ Pod porogom kostočki valjajutsja, Karnauch., p. 80.

²²¹ Karnauch., p. 153.

²²² Vsja chata obtjanuta čeloveč'ej kožeju, Afan., I, p. 119.

²²³ Karnauch., p. 369.

²²⁴ Mason, in: Bastian A., *Die Völker des östlichen Asiens*, II, Leipzig, 1866, p. 414, nota.

²²⁵ Elsdon Best, in: Volhard, p. 319.

²²⁶ Peekel, *Zweigeschlechterwesen*, p. 1051.

²²⁷ Weber O., *Altorientalische Siegelbilder*, Berlin, 1920, pp. 100-101, in: Hentze, p. 201, nota 547; Schotter, *Notes ethnographiques*, p. 421. L'albero del firmamento compare anche nel Kalevala.

²²⁸ Turner G., *Samoa hundred years ago and long before*, London, 1884, p. 260, cfr. Volhard, p. 325.

diviene cannibalica e costringe le falci (i suoi figli) a fuggire e a sparire. Divenuta scura (o raggiunto il plenilunio), le corna scompaiono dalla sua fronte ed essa illumina tranquilla il cielo notturno. Niente di più comune dell'appellativo di cornuta dato alla luna.²²⁹ Anche Baba-jagà è cornuta « stoit Jaga, v lbu rogà », « ecco Jagà le corna in fronte ». ²³⁰ In Belorussia ci si rivolge alla luna chiamandola « principe dal corno d'argento, dal corno d'oro ».

Baba-jagà è formata talora di sole ossa (ele kosti vmeste) non solo perché è luna calante, ma anche perché, essendo l'avvicendamento delle sue fasi assimilato al trascorrere della vita umana, essa fu la prima a morire ed è identica al primo essere morto nel mondo. Osiride era detto « Chenti-Amentin », il primo di quelli dell'occidente.²³¹ Nell'antica Grecia Merops, il « primo uomo », era sposo della regina degli inferi e, secondo altre tradizioni, Merope era la stessa « femmina della specie umana ». ²³² Nel Nuovo Meclemburgo l'Essere supremo è chiamato Hintubuhet, da Hin (donna), Tubu (neonato), Het (noi), cioè il nostro primo-nato femminile.²³³ I Guajaki dell'Amazzonia meridionale chiamano la luna « Diatši », madre morta,²³⁴ gli indiani Kagaba veneravano un'antenata Guateòvan, madre del fuoco e creatrice del sole.²³⁵ Naturalmente, la luna (scura) è antenata femminile perché nella cultura paleomatriarcale la discendenza è matrilineare.²³⁶

Come antenata, Baba-jagà è provvista di attributi di maternità decrepiti e giganteschi. Parleremo qui, per decenza, solo dei suoi seni che le scendono fino alla cintura (Dal') o straripano fino alla soglia della capanna.²³⁷ In Russia la « vodjanica », la « štovka », la « chita », la « čertovka » sono fornite di seni giganteschi.²³⁸ Degli stessi attributi è fornita la « čarchica » degli Ucraini e la « ćuma » dei Serbi.²³⁹ Tutti questi nomi non sono forse che degli appellativi di Baba-jagà, e tali potrebbero essere anche i demoni meridionali degli Slavi occidentali: la « runa » slovacca può gettarsi le mammelle dietro le spalle e così nutrire i bambini.²⁴⁰ Anche dalle mammelle di Baba-jagà i bambini succhiano il latte.²⁴¹ La Pŕipolnica dei Sorabi (dei Cechi e dei Polacchi) e la Sŕrrava, sono demoni femminili mostruosi e qua e là cannibalici.²⁴² In Germania una Waldfrau è detta « Langtüttin », dalle lunghe mammelle e Frau Holle ha i medesimi attributi in Tirolo, nell'Assia e nella Danimarca.²⁴³ È un carattere eurasiatico che va dalla « ovda » dei Ceremissi²⁴⁴ alle « janas » della Sardegna.²⁴⁵ La Suràle dei Tartari del Volga si getta le mammelle dietro le spalle e soffoca gli uomini mettendole loro in bocca; le mammelle delle cannibaliche « albasty » scendono loro fino alla cintura.²⁴⁶ I Votjaki combi-

²²⁹ Moszyński, II, 1, p. 484.

²³⁰ Afanas'ev, VIII, p. 218; Dal', *Lex.*

²³¹ Liungman W., *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*, FFC, II, 119, 1938, pp. 152-153.

²³² Kerényi C., *Le figlie del sole*, Torino, 1949, p. 64.

²³³ Schmidt W., *Grundlinien*, p. 104.

²³⁴ Mueller, *Beiträge*, p. 182.

²³⁵ Preuss Th., *Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Maria, in Kolumbien*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 377.

²³⁶ Schmidt, *Grundlinien*, p. 104.

²³⁷ Afan., I, fig. p. 155.

²³⁸ Zelenin D., *Russ. Volkskunde*, pp. 389, 392.

²³⁹ Moszyński, II, 1, p. 619.

²⁴⁰ Polívka, *Du surnaturel*, p. 112.

²⁴¹ Azad., I, p. 151.

²⁴² Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, pp. 100-109.

²⁴³ Mannhardt W., *Wald- und Feldkulte*, I, 2ª ed., Berlin, 1904, pp. 108, 147.

²⁴⁴ Harva, *Relig. Vorstellungen*, p. 55.

²⁴⁵ Bottiglioni G., *Leggende e tradizioni di Sardegna*, Ginevra, 1922, p. 4 ss.

²⁴⁶ Harva, *Relig. Vorstellungen*, p. 386.

nano il possesso di questo attributo della maternità con la mutilazione e temono un « alid » (o « alida ») che ha una sola mammella con cui soffoca gli uomini.²⁴⁷ Una figura analoga compare nel Borneo sud-orientale: « kloveh » è fornita di una sola mammella, è madre di spiriti conformati come lei, abita nel centro della terra ed è nociva. Si tratta sicuramente, secondo padre Schmidt, di una figurazione della luna scura.²⁴⁸ A Flores Eibu Nieu regge uomini attaccati alle sue mammelle e così li rapisce per rinchiuderli in grotte. È identica alla Pontianak dei Malesi.²⁴⁹

Baba-jagà cammina con la grucciona. È questo il suo scettro. Talora, invece della grucciona, impugna il battitoio col quale si carda il lino.²⁵⁰ Di Baba-jagà si dice anche che « cavalca il mortaio, si spinge col pestello e cancella le sue orme con la scopa ». ²⁵¹ Il mortaio è stata dunque la sua magica cavalcatura prima che essa lo scambiasse con una giumenta, ma la sua cavalcatura più antica era il cinghiale necrofago. Il mortaio, il pestello e la giumenta sono adattamenti recenti.

Grucciona o pestello, il bastone di Baba-jagà è una mazza grossa e pesante. Anche la verga con cui Circe mutava in porci i compagni di Ulisse era una grande bacchetta: Κίρκη δὲ διὲκ μεγάροιο βεβήκει-ράβδον ἔχουσ' ἐν χειρὶ... (*Od.*, X, 388-389). Come divinità lunare e misuratrice del tempo, Circe è intenta a tessere una « grande tela » (ἰσθὸν ἐποιχομένης μέγαν ... *Od.*, X, 222). La povera strega russa fila seduta al suolo.²⁵² Se non fosse munito della misteriosa erba fornitagli da un Dio, l'omerico Ulisse correrebbe nel palazzo di Circe i medesimi pericoli ai quali vanno incontro gli eroi russi nella capanna di Baba-jagà. La visita è la medesima. Se Circe trasforma i compagni di Ulisse in porci è, probabilmente, perché se ne nutre.

La grande bacchetta di Circe diverrà una corta canna nelle mani gentili delle nostre fate. Per ora, in quelle ossute e potenti di Baba-jagà, essa è ancora una mazza degna di Ercole e di Perun. « Palica moja pogruznaja! », dirà con orgoglio la strega.²⁵³ In origine doveva essere meno tozza di un pestello. Daramulum trafigge sua madre, l'emu, con la lancia, cioè (dicono gli esegeti) la falce lunare uccide la luna scura.²⁵⁴ Di lancia è armato anche Odino. Ecate è armata simbolicamente di frusta, e anche di spada (Heckenbach, in Pauly-Wissowa). Ma quella di Baba-jagà è un'arma più antica di quella di Ecate, di Odino e dello stesso Daramulum. Nelle fiabe russe il bastone lunare è inadatto a trafiggere. Un contadino di oro (tale Orel-Orlovič) cammina appoggiandosi a un bastone d'oro che sprizza scintille e lancia fiamme. Il possessore di quest'arma è cannibalico.²⁵⁵ Un altro eroe invece, Samojlo Kuznecov, lo lancia in aria, e il bastone rumoreggia (palka zagudela) e sprizza scintille come l'uragano. Udendo quel fragore in cielo i contadini alzano la testa e dicono: « Domani farà brutto tempo! ». A togliere ogni dubbio sulla natura di questo bastone, la fiaba aggiunge che esso vola come una freccia infuocata (kak kalenaja strela) e come un lampo.²⁵⁶ La grucciona di Baba-jagà è dunque

²⁴⁷ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaj*, ecc., I, 247-248, Moskva, 1880, p. 21, nota.

²⁴⁸ Schmidt, *Grundlinien*, pp. 17-18 e nota 10.

²⁴⁹ Arndt, *Religion der Nad'a*, p. 827.

²⁵⁰ Pechtil, Afan., I, p. 292.

²⁵¹ V stupe edet, pestom upiraet, pomelom sled zametaet, Dal', *Lex*.

²⁵² Sidit na polu Baba-jagà i prjadët lën, Afan., I, p. 359.

²⁵³ Azad., I, p. 191.

²⁵⁴ Peekel, *Zweigeschlechterwesen*, p. 1056.

²⁵⁵ Karnauch., p. 366.

²⁵⁶ Azad., II, p. 270.

il lampo.²⁵⁷ « Si ode un lampo e un tuono, arriva in volo Baba-jagà ». ²⁵⁸ In Nuova Pomerania il mitico serpente Kaia, venerato dai melanesiani del golfo di Blanche, decapita con un lampo gli indigeni che osano avvicinarlo. ²⁵⁹ Nell'India vedica, Indra vendica sul tricefalo Vritra il furto di una mucca bianca colpendolo con la mazza della folgore (Furtwängler, in Roscher, *Lex.*). Nella mitologia germanica Thor lancia il martello della folgore che pare ritorni nelle sue mani. Occorre pensare che anche il bastone di Baba-jagà sia un'arma da lancio come quella usata nelle palafitte alpine e anche nell'antica Grecia. Il pensiero va involontariamente a una cultura priva di lancia, come quella della « ceramica a nastro » che uccideva il cinghiale col lancio dell'ascia. ²⁶⁰ Bastoni e scuri si lanciano ancora con molta abilità contro gli uccelli nella Slavia.

Ma l'arma di Baba-jagà è più antica delle culture neolitiche. Talora viene scagliata oltre le nuvole ²⁶¹ e può rimanere in cielo tre giorni e tre notti e cadere al quarto o al settimo giorno. ²⁶² Il rumoreggiare del bastone in cielo era certo effetto del tuono e per spiegarlo convenientemente bisogna ricorrere a una cultura che associa il tuono col ronzio di qualche oggetto, come il rombo di Daramulum presso gli australiani Yuin. ²⁶³ Ma il bastone che rimane in cielo per quattro o sette giorni non è più una meteora momentanea, bensì un corpo che vaga durevolmente nello spazio: l'Essere supremo delle isole dei Bucanieri, Kallalung, scaglia in cielo il suo bumerang che continua a girare perpetuamente. È la luna. ²⁶⁴ È di nuovo la solita e stucchevole tautologia: Baba-jagà e il suo bastone sono la medesima cosa: sempre la luna.

Uno dei primi risultati di questa analisi è che il lampo è lunare. Il lampo è una « kratophonia » lunare perché « la sua luce ricorda la luna e annuncia la pioggia controllata dalla luna », spiega psicologicamente l'Eliade. ²⁶⁵ Nel Messico il lunare Quetzalcoatl è in stretta relazione con Xolotl, Dio del lampo. ²⁶⁶ Nelle civiltà in cui domina una divinità uranica è a lei che compete l'attributo della folgore (Zeus). Dove a capo della schiera degli Dei si trova il sole, è il sole il folgoratore (Vishnu). Ma dove suprema divinità è la luna, la divinità folgoratrice sarà la luna. ²⁶⁷ Čandra o Soma, il Dio lunare per antonomasia dell'India, è nato da un lampo; Shiva combatte con l'« ajkavam », la scure della folgore. ²⁶⁸ L'India è geograficamente divisa tra un folgoratore solare (Vishnu) e uno lunare (Shiva). ²⁶⁹ La folgore è lunare presso gli Eschimesi, i Turco-Mongoli dei monti Sajan, i Boscimani, i Peruviani e i Botocudos. ²⁷⁰

Indirettamente, l'associazione di Baba-jagà col bumerang e con la luna offre un criterio di

²⁵⁷ Azad., II, pp. 276, 306.

²⁵⁸ Stuk i grom, - letit Egibova, Karnauch., p. 152.

²⁵⁹ Meier Jo. P., *Der Schlangenbergglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht, Neupommern*, « Anthropos », III, 1908, pp. 1012-1014.

²⁶⁰ Lindner K., *La chasse préhistorique*, Paris, 1930, pp. 329, 330, 377.

²⁶¹ Karnauch., p. 314.

²⁶² Afan., I, p. 380.

²⁶³ Schmidt, *Ursprung*, III, pp. 1017, 1023.

²⁶⁴ Bird W. H., *Ethnographical Notes about the Buccaneer Islanders*, « Anthropos », VI, 1911, p. 176.

²⁶⁵ Eliade M., *Traité*, p. 345.

²⁶⁶ Hentze, *Mythes et symboles*, pp. 33, 69 nota 197.

²⁶⁷ Hentze, *op. cit.*, p. 26, nota 67.

²⁶⁸ Kunike K., *Indische Götter*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918; Dumézil G., *Le festin de l'immortalité*, Paris, 1924, p. 8.

²⁶⁹ Frobenius L., *Indische Reise*, Berlin, 1931, pp. 220, 274-275.

²⁷⁰ Kunike, *Indische Götter*, p. 170; Koppers, *Pferdeopfer*, p. 376.

datazione etnologica che l'aggiunta della mutilazione della gamba ossuta alla Daramulum rende quasi probatoria. Né può essere trascurato l'avvicinamento che, attraverso la luna e il lampo, si crea tra Baba-jagà e il fuoco. La sua dimora è come circondata di fuoco,²⁷¹ o « oltre un fiume di fuoco ».²⁷² Ecate è signora del fuoco.²⁷³ Nella fiaba di Vassilissa la bella il fuoco ardeva dentro un cranio. In un'altra si racconta che in una città in cui era morto il re era stato decretato che dovesse succedergli colui al quale il lume si fosse acceso da sé.²⁷⁴ Il passaggio dalla luna scura alla luna chiara deve avvenire magicamente. Nessuno accende la luna! Lo stesso motivo ricorre in Bretagna. Oppure un colombo bianco (Feuerbringer, Spiess) si posa sulla testa del designato. L'uccello di fuoco, lo « žar ptica » delle fiabe russe, rientra in questo circolo, come pure tutte le rinascite dal fuoco della mitologia australiana, messicana e dell'antica Grecia.

Secondo il Dal', Baba-jagà è a capo scoperto, vestita della camicia e senza cintura.²⁷⁵ La camicia non merita di essere presa in considerazione. È un indumento recente (tessuto e cucito) e di decenza che non impedisce alla strega di far straripare il suo seno fino alla soglia della capanna. Interessante è invece la mancanza di cintura perché è obbligatoria per il costume slavo dei due sessi. Alla cintura tessuta si attribuiscono in Russia e nei Balcani dei poteri di protezione che devono trovarsi in relazione con le essenze vegetali di cui era formata.²⁷⁶ La mancanza di cintura in Baba-jagà costringe a retrocedere ancora la datazione etnologica della strega.

Secondo il Kahlo l'indumento più frequentemente nominato nelle fiabe è « merkwürdig » il grembiule: lo portano non solo le donne e anche le regine, ma perfino gli uomini e lo stesso buon Dio.²⁷⁷ Anche il grembiule, come la cintura di corteccia, risale all'età pretestile poiché di stuoia (o di libro) è ancora oggi in Micronesia e nell'America settentrionale. A giudicare dalla sua diffusione attuale, il doppio grembiule doveva essere il costume generale della donna slava.²⁷⁸

I denti neri della strega possono essere un indizio della sua età e della sua bruttezza, ma l'annerimento dei denti delle spose è un noto costume russo e bulgaro durato sparsamente fino al secolo scorso. L'atto di affilarsi i denti di Baba-jagà che si prepara a mangiare carne umana è un altro tratto particolare della strega russa, sconosciuto alla fiabistica occidentale. Come l'annerimento, anche l'affilatura dei denti fa parte della cosmesi femminile indonesiana.²⁷⁹

²⁷¹ Tak obnesennyj jak žarom, Kuliš, II, p. 51.

²⁷² Za ognennoj rekoju, Afan., VIII, p. 104.

²⁷³ πυρός θέσπινα, Eur. Phaet. fragm. 781, 39, Heckenbach, in: Pauly-Wissowa.

²⁷⁴ Spiess K., *Hwtb. d. dt. Aberglaubens*, II, p. 118.

²⁷⁵ Prostovolosa, v odnoj rubache, bez opojaski, Dal', *Lex.*

²⁷⁶ Zelenin, *Russ. Volkskunde*, p. 224; Collin's S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1929, p. 34; Moszyński, I, 1, pp. 419-421; Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 56; Dučić St., *Život i običaji plemena Kuća*, « Srpski etn. Zbornik », XLVIII, 1931, p. 90.

²⁷⁷ Kahlo G., *Wege zur Altersbestimmung der Märchen*, in: Mackensen, *Handwörterbuch der deutschen Märchen*, I, 59, p. 58.

²⁷⁸ Niederle L., *Život starých Slovanů*, I, 2, p. 485; Moszyński, I, 1, pp. 415-416; Kaindl R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen*, « Mitteil. d. anthropol. Gesell. in Wien », XXVI, 1896; steso, *Bei den Huzulen im Pruththal*, *ibid.*; steso, *Streifzüge in den Ostkarpathen*, « Mitt. d. Anthr. Gesell. Wien », XXVIII, 1898; Fischer, *Rusini*, p. 17; Pavlović Je., *Život i običaji nar. u Kragujevačkoj Jasenici i Sumadiji*, « Srp. etn. Zbornik », XXII, 1921, p. 75; Bystrofi Jan St., *Etnografija Polski*, Poznań, 1947, p. 216.

²⁷⁹ Foran R. W., *La vie en Malaisie*, Paris, 1936, pp. 182-183.

Oltre che alle gambe di una persona, alle corna o al becco di un animale, la falce lunare può venire paragonata a un dente umano. Un tale dente ha tuttavia la particolarità di non essere alla pari con gli altri, ma di spuntare, di sporgere in fuori. In Polonia la falce lunare viene chiamata « wygięty ząb », dente sporgente.²⁸⁰ Il paragone tra la luna e il dente è corrente in Lettonia, Prussia orientale, Sassonia, Boemia, Svizzera, Voigtland, Franconia e Danimarca.²⁸¹ Ci si rivolge alla luna per lagnarsi del male di denti o per guarirne. È notevole che sia i Balti, che gli Slavi e i Germani non paragonino la luna a una zanna di cinghiale (che ha con la falce lunare un'effettiva somiglianza), ma a un dente umano il quale per avvicinarsi al suo modello deve essere sporgente o mobile. Secondo il Peekel il dente incisivo (Stosszahn) è luna chiara in Melanesia. Nella Nuova Irlanda del nord Taugui è uno spirito che può togliersi o mettersi a piacere un dente incisivo, come fa l'australiano Daramulum con la gamba: quando va nel campo, Taugui si leva il dente e lo lascia a casa per rimetterselo quando ritorna, cioè quando diviene falce calante. È allora che Taugui rincorre i bambini che trova nella sua capanna per mangiarli.²⁸² Nella medesima circostanza la cannibalica Baba-jagà si affila i denti con la cote. A imitazione della luna che, avviandosi al plenilunio, perde il dente, all'iniziando melanesiano che festeggia il suo ingresso nella virilità, viene spezzato un incisivo.²⁸³ Il paragone della luna a un dente, il particolare che questo dente deve sporgere e che in Melanesia venga effettivamente spezzato, sono un insieme di fatti che difficilmente hanno potuto prodursi in Melanesia e in Europa orientale e centrale in modo indipendente. Essi risalgono a quel medesimo complesso mitologico lunare al quale appartiene Baba-jagà.

L'accensione del fuoco serale avviene in Belorussia con l'osservanza di regole interessanti: coll'addensarsi del crepuscolo a poco a poco le conversazioni tacciono, cessano i giochi infantili e i rumori, e nelle capanne regna un silenzio di morte, rotto solo dai topi e da qualche grillo, se ci sono. Nessuno tuttavia dorme e nessuno si assopisce. Ciascuno resta nella posizione in cui è stato sorpreso dalle tenebre. Il silenzio non è di una sola famiglia o di un solo villaggio, ma di tutta la regione. Il silenzio cessa quando, dopo cinque o dieci minuti, cominciano a brillare in tutto il villaggio dei piccoli lumi. L'accensione del fuoco avviene per opera del padrone di casa o di persona adulta da lui designata, integra e in stato di purezza. Si scoprono i carboni delle ceneri, vi si pongono sopra degli sterpi e si dice: « Bože, blyslavi! », « Dio, benedici! » poi si soffia cercando di ottenere la fiamma al terzo soffio.²⁸⁴ Il Moszyński interpreta tutta questa cerimonia come una forma di reverenza verso il fuoco. L'ipotesi spiega chiaramente solo la seconda parte del rito, cioè la scelta della persona che deve accendere il fuoco e le parole pronunciate all'atto di soffiare nelle braci, ma non l'attesa prima di accenderlo e il silenzio del crepuscolo.

Presso le tribù andamanesi sia del Nord che del Sud, la prima sera dopo il terzo quarto di luna, tutti i lumi vengono accuratamente ricoperti affinché la luna non li veda. Nella medesima ricorrenza gli Aka-Jeru osservano il silenzio, sospendono i lavori e si arrestano se sono in marcia.²⁸⁵ La reverenza belorussa che si manifesta con l'immobilità e il silenzio, non è per

²⁸⁰ Moszyński, II, 1, p. 454.

²⁸¹ Stegemann, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VI, pp. 498, 536.

²⁸² Peekel, *Zweigeschl.*, pp. 1018, 1032.

²⁸³ Peekel, *ibid.*

²⁸⁴ Nikiforovskij, in: Moszyński, II, 1, p. 497.

²⁸⁵ Schmidt, *Ursprung*, III, p. 217.

il fuoco in se stesso, ma per la luna che potrebbe entrare in gelosia alla vista di una luce notturna diversa dalla sua. Secondo gli Andamanesi il pericolo di collera della luna esiste solo in fase calante, cioè in periodo di diminuzione della luminosità lunare. I Djahai (Semang di Malacca) spengono i fuochi e ammutoliscono al calare delle tenebre per un altro motivo: temono che i morti ritrovino l'accampamento e vi ritornino.²⁸⁶ Nello sviluppo etnologico che dal timore della luna calante conduce alla paura dei morti, il primo momento (degli Andamanesi) è quello primario.

Che la luce lunare sia nociva ai dormienti e possa procurare loro mali di testa o disordini mentali, è credenza diffusa fin dall'antichità in tutto l'Occidente. I nomi di *σεληνιαζοντες* di « lunatici » dati dagli antichi ai sonnambuli e agli epilettici ne sono una prova. In turco-tartaro il folle è detto « kutumark », da « kut », spirito; in arabo « mežnum » da « žin », spirito cattivo, e in persiano « divane » da « div », diavolo.²⁸⁷ In occidente il cristianesimo trasformerà gli spiriti lunari in spiriti diabolici e i nevrotici in ossessi. Quando il vecchio Burckhardt ci racconta che nel 1513 una ragazza ossessa di Ferrara (certa Rodogina) veniva consultata dai grandi di Lombardia, dobbiamo intendere che si chiedevano per mezzo dell'ossessa responsi al diavolo.²⁸⁸

Sebbene il timore della luna sia diffuso anche in Europa orientale (aspetto terrificante delle streghe lunari, paura dei demoni meridiani, credenza che la luna possa attirare o bere bambini, ecc.), il mondo slavo si separa da quello dell'occidente per un diverso apprezzamento della follia: il mentecatto, il nevrotico, l'idiota (russo « jurodivyi ») è oggetto di timore e di reverenza. « Il popolo lo considera come un essere divino e vede nei suoi atti inconsulti un senso profondo, e persino la capacità di presentire e di prevedere » (Dal', *Lex.*). A Mosca nel XVII secolo si amministrava la comunione anche ai folli facendo loro toccare con le labbra il pane intinto nel vino.²⁸⁹ Il montenegrino consiglia di guardarsi dal folle come dal santo. È un atteggiamento diffuso tra i Serbocroati e i Bulgari, meno tra i Polacchi, ma soprattutto tra i Russi dove raggiunge forme « eccezionali »: si attribuisce infatti ai folli la capacità di guarire le malattie mentali, lo spasimo infantile, l'epilessia, l'isteria, ecc., o se non di guarirle, di darne una diagnosi esatta. Si viene qualche volta in folla da grandi distanze per consultare delle povere creature quasi bestiali, legate a una catena, che non sanno pronunciare tre parole di seguito.²⁹⁰ Questa fiducia nelle virtù divinatorie e taumaturgiche dei folli è un tratto comune alle civiltà matriarcali. Il suo fondo religioso o mitico traspare dalle fiabe. Lo sciocco (Ivandarak) è infatti uno dei personaggi più popolari della fiabistica. Si tratta per lo più del più giovane di tre fratelli che fraintende gli ordini che gli vengono dati o li eseguisce alla lettera, esponendosi a pericoli dai quali esce illeso, conquistando la fortuna o un regno. Le gesta del « durak » russo non sono molto diverse da quelle del « grullo » dei racconti popolari toscani.

Vi sono nello sciocco dei tratti di incoscienza o di crudeltà che fanno pensare a un contenuto mitico: il personaggio sciocco e calvo della citata fiaba votjaka al quale i fratellastri

²⁸⁶ Schmidt, *Ursprung*, III, p. 245.

²⁸⁷ Vámbéry H., *Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes*, Leipzig, 1879, pp. 253-254.

²⁸⁸ Burckhardt J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, 1921, II, p. 313, nota 2, da: Rabelais, *Pan-tagruel*, IV, 58.

²⁸⁹ Olearius A., *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, I, Paris, 1666, p. 265.

²⁹⁰ Moszyński, II, 1, pp. 192-199.

uccidono la madre, si vanta, sposandosi, di aver cambiato la madre morta con una ragazza viva. « L'idiot n'a pas de chagrin », si dice in Francia dove gli si affida la semina del prezzemolo.²⁹¹ Dello sciocco votjako si racconta che abbia fatto un altro cambio, e precisamente di un sacco di carbone per un sacco d'argento, altra allusione alla successione delle due lune.²⁹² Insieme col non provare dispiacere, il non avere paura è un altro tratto caratteristico del « durak » russo e del « Giovannin senza paura » delle fiabe dell'alta Italia. Dei ventinove miti raccolti dal Meier nella Penisola della Gazzella sui due fratelli lunari, To Kabinana e To Karvuvu, ben ventidue raccontano gli errori e le idiozie del secondo. To Karvuvu si comporta esattamente come Ivan-durak. L'episodio che abbiamo citato del tetto della capanna coperto da To Karvuvu dall'interno anziché dall'esterno, è una di queste imprese. Nello stesso modo si comporta talora Coyote, il lupo delle praterie, nei miti dell'America settentrionale.²⁹³ Nella Vallonia si dice « stupido come la luna »²⁹⁴ e in Germania la luna è detta « sole degli sciocchi ». ²⁹⁵

Indirettamente il cannibalismo dei personaggi lunari viene messo a carico della loro idiozia: in una fiaba di Pinega in cui si parla di due spiriti domestici femminili (domanuški) si dice che « una mangiava uomini e l'altra era intelligente ». ²⁹⁶ Nei miti dei Mari del Sud si approfitta della voracità del personaggio cannibale per fargli inghiottire pietre roventi: due cannibali vivevano sui monti di Tahiti; due fratelli, decisi a farli morire, li invitarono a un banchetto e offrirono loro delle pietre roventi avvolte in pasta dell'albero del pane.²⁹⁷ Nel Nuovo Meclemburgo Soi inganna il fratello Tamor dandogli da mangiare pietre roventi, per cui Tamor muore. Di due fratelli di cui uno è sciocco, lo sciocco è la luna, osserva padre Schmidt.²⁹⁸ La morte per ingestione di pietre roventi è raccontata nell'Africa del sud, presso i boscimani e nell'America settentrionale.²⁹⁹ In America, presso gli Athapaski meridionali, è il lupo delle praterie (coyote) vittima di pietre roventi avvolte nel grasso.³⁰⁰ Il simbolismo lunare di questa vicenda appare chiaro nel modo col quale il medesimo mito viene raccontato in Lettonia: una volta il lupo era domestico e custodiva le greggi, ricevendo un pane da ogni casa. Un giorno una massaia, per indolenza o per avarizia, gli gettò nelle fauci un sasso cotto nel forno. « Il lupo in buona fede lo acchiappò, si bruciò il naso e si fece nero. Da allora si fece feroce ». ³⁰¹ Al lunarismo della pietra (rovente) e del pane si aggiunge qui il motivo dell'annerimento del naso. Chi dà da mangiare pietre roventi è la luna chiara (o il sole), chi li inghiotte e ne muore è la luna scura (o genericamente la luna). Il mito appartiene a una cultura primitiva (luna e sole fratelli maschili) ed è proprio dell'area « fossile » dell'Australia e dell'Africa meridionale.³⁰²

L'inganno patito dalla luna scura per opera della luna chiara (da Ivan-durak da parte

²⁹¹ Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 457.

²⁹² Buch M., *Votjaken*, pp. 120-122.

²⁹³ Pettazzoni, *Miti e leggende*, III, p. 263.

²⁹⁴ « Kouyon kom li loen », in Sébillot, *op. cit.*, I, p. 39.

²⁹⁵ Stegemann, in: *Handwörterbuch d. dt. Aberglaubens*, VI, p. 483.

²⁹⁶ Odná domanuška ljuđej ela, a drugaja domanuška byla umnaja, Karnauchova, p. 153.

²⁹⁷ Volhard, *Cannibalismo*, p. 237.

²⁹⁸ Schmidt, *Grundlinien*, p. 106.

²⁹⁹ Graebner F., *Thor und Maui*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 1109.

³⁰⁰ Pettazzoni, *Miti e leggende*, III, p. 246.

³⁰¹ Rasupe, *Leggende baltiche*, p. 32.

³⁰² Frobenius L., *Vom Kulturreich des Festlandes*, München, 1923, p. 80 e carte 14, 17 e 18; stesso, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, p. 179.

dei fratelli) si rivolge alla fine contro l'ingannatore. La morte della luna scura è solo apparente o temporanea. La luna è immortale. Di Coyote si dice in America del nord che ogni volta che muore, risuscita.³⁰³ Non sempre del resto, l'inghiottimento di pietre roventi è causa di morte: in un mito dei Tlingit dell'Alaska la madre primordiale partoriva molti figli, ma nessuno dei nati sopravviveva. L'airone le insegnò a prendere nella spiaggia in ora di bassa marea una piccola pietra liscia, a metterla al fuoco fin che fosse arroventata e di inghiottirla senza timore. Seguendo queste istruzioni la donna diede alla luce Corvo, cioè un uccello nel quale il Pettazzoni ravvisa giustamente un simbolo lunare.³⁰⁴ In altre parole, le pietre roventi che uccidono, fanno rinascere chi muore.

Gli esseri colpiti dalla luna chiara (o dal sole) devono guardarsi dalla luce dell'astro nemico. Alla catameniente e alla gestante si prescrive di tenersi al riparo dalla luce del sole.³⁰⁵ Poiché i folli sono considerati a loro volta colpiti da un astro nemico, si provvede a seppellirli all'ombra: i bantu Baronga dell'Africa meridionale costruiscono un tetto sulla loro tomba affinché il sole, di cui non potevano sopportare i raggi in vita, non li faccia soffrire dopo la morte.³⁰⁶ Presso gli Omaha (Sioux dell'America settentrionale) certi infelici, chiamati Minqu-Ga, sono stimati sacri perché subiscono l'influenza dell'« Essere-luna »; gli effeminati sono oggetto di compassione perché reputati « in potere dello spirito femminile che risiede nella luna »; i Čukči venerano e temono gli sciamani effeminati più di quelli normali.³⁰⁷ In tutta l'Eurasia le deviazioni sessuali, l'isterismo e l'epilessia vengono considerate come manifestazioni di capacità soprannaturali e di vocazione allo sciamanesimo. Le virtù divinatorie e taumaturgiche dei nevrotici sono attribuite anche in Eurasia a spiriti che hanno preso possesso di coloro che ne soffrono e agiscono per loro mezzo.³⁰⁸

L'eroe sciocco delle fiabe russe e il timore reverenziale degli Slavi per i folli sono le estremità di un medesimo filo. L'ipotesi che all'origine del fenomeno si trovi una concezione lunare è etnologicamente valida. Il cristianesimo offrì alla venerazione degli Slavi pagani il modello di un Dio mansueto, privo di difese e tradito, che muore per morte procurata e risorge trionfando dei suoi nemici. Una profonda antichissima tradizione pagana predisponne gli Slavi ad accogliere con particolare sensibilità la dottrina cristiana dell'immortalità e della redenzione.

Abbiamo raccolto dati comparativi da tutti i continenti per dimostrare il lunarismo di Baba-jagà affidandoci deliberatamente al puro criterio di forma, senza tener conto di distanze e cronologie, tanto antica e universale si presenta questa favolosa figura. I riferimenti con la fiabistica e le tradizioni popolari dell'Europa occidentale sono molto più numerosi di quelli citati in questa breve trattazione, ma forse in nessuna regione e in nessun ciclo mitico del mondo, come in questo gruppo di fiabe russe, si trova una tale versatilità di mitologemi lunari e una così ricca metamorfosi dei simboli del satellite. La mitologia lunare degli Slavi si presenta qui in tutto il suo dovizioso sviluppo.

³⁰³ Pettazzoni, *Miti e leggende*, III, p. 111.

³⁰⁴ Pettazzoni, *Miti e leggende*, III, p. 40.

³⁰⁵ Schmidt, *Ursprung*, III, p. 1073; Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, p. 214 ss.; Ploss H. und Bartels M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, I, pp. 454-502.

³⁰⁶ Küsters M. P., *Das Grab der Afrikaner*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, p. 6653.

³⁰⁷ Frazer J. G., *Atys et Osiris*, Paris, 1934, pp. 224-225.

³⁰⁸ Radloff, Verbickij, Sobolev, Ščukin, ecc., in: Harva, *Relig. Vorstell.*, pp. 452-454.

Giungeremo agli stessi risultati esaminando una particolare forma della coreutica slava: la danza circolare.

Poche sono le nazioni così appassionate per la danza come gli Slavi. Questo trasporto appare separato dall'idea di divertimento, come se soddisfacesse bisogni di altra natura. È la danza come rito che qui ci interessa anche se gli esecutori, pur mostrandosi coscienti e compresi dell'importanza del loro atto, non sanno più spiegarne i significati. « Eglino l'intraprendono – notava l'abate Fortis alla fine del XVIII secolo – ad onta dell'essere stanchi per lavoro o per lungo cammino e mal pasciuti; e sogliono impiegare con piccole interruzioni molte ore in così violento esercizio ». ³⁰⁹ Nei mercati della Šumadija si giunge portando carichi da miglia di distanza, eppure nella piazza si formano sempre gruppi di danzatori di due o tre villaggi. ³¹⁰ Vale per la danza quanto ha osservato per il canto la Kosič in Ucraina: « Per quanto pigro e affamato sia il popolo, si trova sempre in umore di cantare ». ³¹¹ In Polonia l'intera giornata trascorsa nelle fatiche dei campi non impediva ai contadini e alle contadine di ritornare cantando e danzando, « innalzando i rastrelli ornati di fazzoletti in segno di festa ». ³¹² La fatica di una giornata di mietitura è quasi compensata e premiata da una serata di canti e danze, e talora si trascorre in danze tutta la notte. ³¹³ La ragazza lituana che si reca a mietere nei campi altrui porta con sé un cambio di vestito per indossarlo la sera durante la danza. Per concorrere al taglio del lino, la gioventù pone come condizione che alla fine del lavoro si debba danzare. ³¹⁴

Sono stati osservati costumi analoghi presso i Lolo del Yunan e gli Yao: « Chaque soir, le travail terminé, au lieu de reprendre, par un repos mérité, des forces pour le lendemain, les femmes se réunissent par groupes et vont dans le pré ou sur le gazon, danser avec la jeunesse de l'endroit ». ³¹⁵ I Miao possono danzare un giorno intero « sans sentir la fatigue ». ³¹⁶

La danza su due file, di giovani e ragazze o di ragazze e maritate, è tra le più diffuse e antiche dei paesi slavi. La sua forma classica è quella giocosa detta « del miglio »: una parte dice di avere seminato il miglio, l'altra minaccia di calpestarlo e la disputa finisce con la cessione di ragazze in ispose. Si dice danzare « na dve arteli, kak u proso », danzare in due gruppi come nel miglio. ³¹⁷ In Grande-Russia la danza del miglio è mista. In Ucraina è solo femminile. Le ragazze non vi ammettono i giovani. Le due file sono formate di nubili e di maritate. Della doppia fila, quella che canta, avanza e poi retrocede in attesa della risposta. L'altra fila avanza cantando e retrocede allo stesso modo. Ad ogni strofa la fila delle ragazze cede una sposa e la danza finisce quando nella fila delle ragazze rimane una sola danzatrice. ³¹⁸ La danza è conosciuta con altre parole anche in Croazia. ³¹⁹ Nel governatorato

³⁰⁹ Fortis A., *Viaggio in Dalmazia*, I, Venezia, 1774, p. 93.

³¹⁰ Pavlović Je. M., *Život i običaji u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 142.

³¹¹ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XI, 2, 1901, p. 231.

³¹² Bystroń Jan St., *Kultura ludowa*, Warszawa, 2^a, 1947, p. 261.

³¹³ Vlainac Jan St., *Moba i pozajmica*, SeZb, XLIV, 1929, pp. 176-191.

³¹⁴ Visnjauskajte A. I., *Semejnij byt litovskich kolchoznikov*, « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXXVII, 1962, p. 19 e p. 20.

³¹⁵ Rocher M., *La province chinoise du Yunan*, II, p. 13, in: Vannicelli L., *Les fêtes de fiançailles et l'amour des fiancés chez les peuples de l'Extrême Orient*, « Intern. Archives of Ethnology », XLVII, Leida, 1955, p. 188.

³¹⁶ De la Jonquière, in: Vannicelli L., *op. cit.*, p. 187.

³¹⁷ N. B., *Provodki i provodočnyja pesni v Rostovskom uezde*, « Živst. », II, 3, 1892, p. 153.

³¹⁸ Tereščenko A., *Byt ruskago naroda*, SPb, IV, 1848, pp. 188-189, 304-308; V, pp. 18-21.

³¹⁹ « Sejali smo bažulka », Hrvat R., ZbNž, I, 1896, p. 175.

di Irkutsk i danzatori sono di sesso diverso e « sostavljajut dve linii », formano due linee.³²⁰ Si dice « pljasat' rjadami », danzare in file.³²¹ Dell'analogia danza lettone (detta « kikecht »), si dice che i danzatori « obrazujut takim obrazom ulicu », formano così come una via.³²² In Polonia presso Płock le due file si avvicinano e poi si allontanano, « występują ku sobie, i następnie cofują się ».³²³ In Montenegro la fila dei giovani avanza chiedendo una sposa, e ritorna al suo posto. Quella delle ragazze avanza a sua volta chiedendo un compenso.³²⁴ Nell'isola di Veglia le due file possono essere formate, come in Russia, di nubi e maritate.³²⁵ Nelle *Anime morte* il cocchiere di Čičikov sogna anche di notte la fila delle ragazze che avanzano « a muro » (stenoj) cantando con voce di petto: « Bojari, mostrateci uno sposo! ».³²⁶

È così che si danza anche nella Cina meridionale, presso i Miao: una fila di ragazzi e una di ragazze cantano « to približajas', to raschodjas' », ora avvicinandosi, ora allontanandosi e scegliendosi a coppie, come si dice di fare in Russia, ma presso i Miao la scelta avviene di fatto e la coppia si separa dai danzatori e va a nascondersi nella montagna.³²⁷ Si danza allo stesso modo nel Tonchino dove ragazzi e ragazze, danzando in doppia fila, si provocano nella scelta a coppie. In Giappone la medesima danza è detta « uta-gaki », siepe di canzoni. È una specie di « quadrille monstre ».³²⁸ Mettersi in fila e avvicinarsi cantando all'altra fila è una specie di rito nel Tibet.³²⁹ Secondo il Grenard, nel Tibet « on affectionne les doubles choeurs d'hommes et de femmes, rangés face à face se répondant vers par vers en avançant et en reculant doucement en cadence ». Queste danze sono, nel Tibet, per lo più primaverili (come quella del miglio nella Slavia) ed eseguite con una certa solennità, dopo aver fatto abluzioni e indossato abiti puliti.³³⁰ La danza a file giunge fino alla Nuova Guinea.³³¹ Talora in Russia, come nel Tibet, una fila propone all'altra un indovinello e l'altra risponde sciogliendolo, gioco che decide quasi a sorte la formazione delle coppie. L'indovinello è una sfida nuziale.³³²

Nel sud-est asiatico questa forma di danza si presenta come caratteristica dei costumi di « giochi tra villaggi », come si esprime il cronista di Kiev per gli antichi Russi, in cui la scelta matrimoniale avviene tra gruppi esogamici locali.

La danza a file, giustamente considerata dal Moszyński come la più antica del mondo slavo, non è sempre separabile da quella circolare perché il circolo dei danzatori può rompersi e disporsi in una o due file, e poi ricongiungersi di nuovo a circolo.

³²⁰ Ščukin N. S., *Narodnyja uveselenija v Irkutskoj gub.*, ZGO OE, II, 1869, p. 387.

³²¹ Melnikov P., *Ostatki glubokoj stariny v igrach russkago obitatelja v Verchovom Zavolž'i*, in: Malinin N., *Geografija Rossii*, I, Moskva, 1887, p. 175.

³²² *Zivopisnost' Rossii, Latišy*, in: Malinin N., *c.s.*, I, p. 364.

³²³ Krzywicka R., *Gry i zabawy ludowe w Rościszewie*, « Wisła », V, 1891, p. 558.

³²⁴ Pavičević M. M., *Narodne igre u Crnoj Gori*, ZbNž, XXIX, 2, 1933, pp. 104-105.

³²⁵ Mraković Vl., *Život i običaji u Puntu, otok Krk*, ZbNž, XXXII, 1949, p. 137.

³²⁶ Gogol' N., *Mertvyja duši*, II, 1.

³²⁷ Its R. F., *Miao istoriko-etnografičeskij očerk*, « Vostočno-aziatskij Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LX, 1960, p. 91.

³²⁸ Vannicelli L., *Les fêtes de fiançailles*, pp. 167, 169-170, 171, 183, 189.

³²⁹ Huyen van Nguen, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, Paris, 1934, p. 205.

³³⁰ Grenard E., *Le Tibet, le pays et les habitants*, Paris, 1904, p. 270.

³³¹ Koch T., *Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea*, ZfE, LXXI, 1939, p. 363.

³³² N. B., *Provodki i provodočnyja pesni*, pp. 153-154; Zelenin D., *Russische-ostslavische Volkskunde*, p. 305; Juskiewicz M., *Wesele Litwinów wielońskich*, « Wisła », VII, 1893, pp. 465-466.

La danza circolare risale alla preistoria, ma la sua età è così immemorabile da apparire quasi priva di significato: orme di passi di ragazzi e ragazze, lasciate nel terreno argilloso da danze circolari, sono state osservate nella grotta di Montespan. Le tracce di quei piedi risalgono al magdaleniano, cioè per lo meno a ventimila anni. Al centro di quel circolo di danzatori si trovava la statua acefala di un orso speleo, destinata ad essere rivestita dalle spoglie e dalla testa dell'animale.³³³ Lo stesso simulacro acefalo fu rinvenuto dal Frobenius nel Sudan, presso i Mandé.³³⁴ La comparazione dimostra che questi riti avevano lo scopo o di placare lo spirito della fiera uccisa o di promuoverne la moltiplicazione.³³⁵ È certamente il secondo intento che ispira la danza Aki dei primitivi Maidu in California: gli uomini eseguono il ballo del cervo indossando coda e orecchi di cervo e imitandone i movimenti, o la danza del coniglio, con orecchi veri di coniglio. Ad altre danze (del pesce e della ghianda) partecipano anche le donne.³³⁶ Queste danze di caccia sono diffuse anche in Melanesia,³³⁷ in tutta l'Eurasia, dai Paleosiatichi delle coste del Pacifico fino agli Ugro-finni.³³⁸

La danza dei Maidu, con gli uomini a orecchi di lepre, è eseguita ancora ai nostri giorni in Bulgaria: due danzatori imitano due lepri che giocano al chiaro di luna, saltando l'una sull'altra (jump over each other) e arrestandosi per ascoltare attentamente. Una delle lepri viene uccisa da un cacciatore, ma poco dopo risuscita. Gli orecchi, sono imitati dalle mani o da orecchi veri di lepre, fissati con una bacchetta.³³⁹ Un gioco della lepre (gra w zajączki) è usuale in Polonia, accompagnato da apposita canzone.³⁴⁰ Il dr. M. Matičetov si trovò ad assistere in un villaggio dell'Erzegovina a una forma di « kolo » della lepre più genuina di quella dei Maidu: al grido di « zečko kolo! » (danza circolare della lepre) gli uomini uscirono dalle case e si disposero in un circolo al centro del quale fu liberata una lepre catturata. Gli uomini presero a girare cantando e cacciando coi piedi la lepre al centro del circolo. Quando l'animale riuscì a fuggire, il circolo si sciolse.³⁴¹ La prolificità auspicata dai salti delle lepri nel « kolo » bulgaro è figurata in Montenegro da un danzatore che, aprendo le ali, imita un gallo che corteggia una gallina.³⁴² La medesima danza è eseguita nel Tagikistan, in Baviera, alle isole Trobriand e a Samoa.³⁴³

La danza circolare degli Slavi, o almeno quella al cui centro si trovano degli animali, risale dunque a una cultura primitiva di cacciatori. A parte le prove archeologiche, che risalgono alla fine del paleolitico, la danza circolare è infatti conosciuta ai cacciatori ugri

³³³ Lindner K., *La chasse préhistorique*, Paris, 1930, p. 266.

³³⁴ Frobenius L., *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, p. 81 s.; Battaglia R., *Africa, genti e culture*, Roma, 1954, p. 73.

³³⁵ Lindner K., *op. cit.*, pp. 256, 263; Slawik A., *Kultische Gebeimbünde der Japaner und Germanen*, in: *Indo-germanen- und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1938, p. 700.

³³⁶ Schmidt W., *Spiele, Feste, Festspiele*, « Paideuma », IV, 1950, pp. 16-17.

³³⁷ Malinowski Br., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, pp. 54, 236.

³³⁸ Lot-Falk E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, pp. 120-121; Karjalainen K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, FFC, 63, pp. 170, 230; Byhan A., *Nordasien*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, Stuttgart, II, 1923, p. 316; Haberlandt A., *Die Bevölkerung von Ceylon*, in: Buschan G., *op. cit.*, II, p. 556.

³³⁹ Kacarova R., *Dances of Bulgaria*, London, 1951, p. 10.

³⁴⁰ Fischer A., *Lud polski*, Lwów, 1926, p. 102.

³⁴¹ La danza è stata osservata nel luglio del 1944 in un villaggio della regione montuosa tra Stolac-Nevesinje-Gacko-Bileća. Comunicazione di M. Matičetov.

³⁴² Moszyński K., *Kultura ludowa Stowian*, II, 2, Kraków, 1929, pp. 1011, 1094.

³⁴³ Malinowski Br., *op. cit.*, pp. 54, 236; Manes A., *Im Land der sozialen Wunder*, Berlin, 1911, p. 85.

(Voguli settentrionali), ai Paleoasiatici, ai primitivi californiani, ai Wedda di Ceylon,³⁴⁴ ai Paliyan dell'India meridionale³⁴⁵ e ai pigmei dell'Africa equatoriale.³⁴⁶

Sebbene la danza circolare sia divenuta presso gli Slavi una danza agraria, certi animali hanno continuato ad essere rappresentati da dei solisti al centro del circolo. Questi animali sono per lo più il cervo, il capro, la lepre, il corvo, il cigno, la gru e il colombo.³⁴⁷ Queste specie non sono che in parte quelle più frequentemente cacciate dagli Slavi. Vi mancano l'orso, il cinghiale, il lupo, la volpe, il castoreo e lo scoiattolo, le cui ossa vengono ritrovate con maggiore abbondanza negli scavi di stazioni preistoriche.³⁴⁸ La scelta degli animali rappresentati nel « kolo » appare piuttosto allegorica. Il fondamento simbolico della loro serie è sicuramente lunare. Che la lepre, ad esempio, sia la luna, non è possibile dubitare perché vi sono ancora oggi canzoni che chiamano lepre la luna:

Zajac mesjac,
gde ty byl?
V lese...

(Lepre luna, / dove sei stata? / Nel bosco...)³⁴⁹

La lepre-luna, dopo essere scomparsa nel novilunio (nel letargo invernale), ricompare come falce crescente. Oppure:

Misjac-zajac
vyrval travku...

(La luna-lepre / brucò l'erbetta).³⁵⁰

In Croazia si canta:

Vedre mu se crne oči
kako zecu na misecu

(Gli risplendono gli occhi / come alla lepre nella luna).³⁵¹

³⁴⁴ Haberlandt A., *Die Bevölkerung von Ceylon*, in: Buschan G., II, p. 556.

³⁴⁵ Dahmen F., *The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palnis Hill, South India*, « Anthropos », III, 1908, p. 27 s.

³⁴⁶ Immenroth W., *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika*, Leipzig, 1933, p. 136.

³⁴⁷ Tereščenko A., *op. cit.*, IV, pp. 163-165, 168-169, 275, 278, 280, 281, 284; Kokosov A. Ja., *Krugovyja igry i pesni v sele Ušakovskom, Permskoj gub.*, ZGO OE, II, 1869, pp. 412-413, 429, 432; Dovnar-Zapol'skij M., *Zametki po belcrusskoj etnografii*, « Živst. », IV, 1894, pp. 105-110; Dobrovol'skij V. N., *Smolenskij sbornik*, ZGO OE, XXVII, č. IV, 1903, pp. 149-151; Gnatjuk V., *Gaivki*, « Tovaristvo im. Sevčenska », XII, L'viv, 1909; Zelenin D., *Russ-ostslav. Volkskunde*, p. 342.

³⁴⁸ Grekov B. D., *Krest'jane na Rusi*, Moskva, 1946, p. 33; Hensel W., *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna*, Poznań, 1952, p. 83.

³⁴⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1489; Dal', *Slovar'*.

³⁵⁰ Gerasimov M. K., *Materialy leksikografičeskie po novgorodskim govoram*, « Živst. », VIII, 3-4, 1899, p. 404.

³⁵¹ Andrić N., *Ženske pjesme*, II, 3, Zagreb, 1929, p. 283.

In Erzegovina si deride chi mostra la luna: « Eno mjeseca! — G... ti od zeca », « Ecco la luna! — A te m... di lepre ». ³⁵² E ancora meglio:

A. — Eno miseca!

B. — Meso ti od zeca!

A. — Pokri ga kapom,
zovi ga ćaćom...

(A. — Ecco la luna! / B. — A te carne di lepre! A. — Coprila col berretto, / chiamala padre...), ³⁵³ dove si incontrano la luna, la lepre, il berretto di occultamento della luna scura (Tarnkappe) e l'appellativo di padre.

Poiché le scadenze del parto sono lunari, in Ucraina si spiega ai fanciulli che sono le lepri che portano bambini, come in Europa centrale le cicogne. ³⁵⁴ La lepre è, del resto, lunare in gran parte dell'emisfero boreale e nella stessa Francia dove la luna è chiamata nel Morbihan e in Provenza « sole delle lepri ». ³⁵⁵

Come simbolo astrale, un tabù linguistico può occultarne il nome: nella Russia settentrionale la lepre è chiamata « uškan », orecchiuto, ³⁵⁶ mentre il colombo è una « bož' ja ptica », uccello di Dio, ed è vietato ucciderlo e nutrirsi delle sue carni, come di quelle di lepre e di gru. ³⁵⁷ Del resto, non si uccidono lepri nel Tibet e non le si uccideva nell'antica Cina. ³⁵⁸

Del colombo lunare parlano paragoni popolari; lo sposo « est' molodoj golub, kak luna », è un giovane colombo come la luna, ³⁵⁹ in Bosnia la luna è un colombo o un gabbiano ardente nel cielo, « vruč galeb ». ³⁶⁰ Chiare sono anche le omologazioni luna-cigno e luna-corvo ³⁶¹ o luna-gru. ³⁶²

In Svezia all'apparire della nuova falce lunare, i bambini si prendono per mano, danzano il girotondo e dicono: « Ci inchiniamo davanti al nuovo (luna m.) gli porgiamo offerte e balliamo in tondo ». ³⁶³ In Bulgaria il sorgere della nuova luna è salutato con un « kolo » e con canzoni. In qualche luogo si salta e si dice: « Luna, tu sei alta, e io più alto », oppure ragazzi e ragazze invitano il satellite a mostrarsi più grande l'indomani. ³⁶⁴ In Montenegro i giovani saltano tre volte al cospetto della nuova falce lunare dicendo: « Salute, tu sano ed allegro (zdravljače, veseljače), tu ci dai salute e gioia e noi il pane e la mela ». Pane e mela

³⁵² Zovko I., *Rodbinski zazivi u Herceg-Bosni*, ZbNž, VII, 1902, p. 372.

³⁵³ Klarić I., « *Peskalice* » ili « *sanafalice* », ZbNž, XVII, 1912, p. 185.

³⁵⁴ Ivanov P., *Etnografičeskie materialy sobrannye v Kupjanskom uezde, Char'kovskoj gub.*, EO, XXXII, 1, 1897, p. 39.

³⁵⁵ Sébillot P., *Le Folklore de France*, I, Paris, 1904, p. 40.

³⁵⁶ Ončukov N. E., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908, p. 697.

³⁵⁷ Ermolov A. S., *Poslovicy, pogovorki, krylatye slova, primety i poverija sobrannija v slobode Sagunach, Ostrogožskogo uezda*, « *Zivst.* », XIV, 1905, p. 150; Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, 1-2, 1899, p. 212.

³⁵⁸ Grenard F., *op. cit.*, pp. 284, 325.

³⁵⁹ Malinin N., *Geografija Rossii*, I, p. 399.

³⁶⁰ Zovko I., *op. cit.*, p. 372, nota.

³⁶¹ Kokosov A. Ja., *Krugovyja igry*, ZGO OE, II, 1869, pp. 411-412; Melnikov P., *Očerki glubokoj stariny*, in: Malinin N., *op. cit.*, p. 172; Caraman P., *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, PAU, XIV, Prace, 1933, p. 124 e p. 134.

³⁶² Cercha St., *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, PAU, Mater., IV, 1900, pp. 108-109.

³⁶³ Pancritius A., *Aus mutterrechtlicher Zeit*, « *Anthropos* », XXV, 1930, p. 887, nota 40.

³⁶⁴ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 455.

(come cintura e corona) sono simboli lunari. Nell'isola di Yap un circolo di uomini seduti circonda una danzatrice all'apparire della nuova luna.³⁶⁵ Nella stessa circostanza i californiani di San Juan Capistrano chiamano i bambini: « Venite, ragazzi, la luna! », e formano il girotondo. I Guarajos della Bolivia fanno altrettanto « affinché i bambini crescano ».³⁶⁶

In questi esempi la formazione del girotondo è riferita palesemente alla luna. L'interpretazione più elementare è che il cerchio stesso dei danzatori figuri la luna. L'ipotesi è antica perché già formulata da Luciano nel *De saltatione*, ma poiché il sole presenta il medesimo profilo sferico della luna e si muove nel cielo nella medesima direzione, occorre che le evoluzioni del girotondo ne confermino la simbologia lunare.

Il « kolo » procede con passi radiali e incrociati, o spostando un piede e portando il secondo a congiungersi col primo. Talora nell'intervallo si dondola il piede, si piega il corpo, si flettono le ginocchia, si pesta la terra, si ancheggia. Tutti questi passi hanno precisi riscontri comparativi nelle danze circolari di altri continenti.

I danzatori del « kolo » slavo, sciolti o legati in vario modo per le mani o le braccia, possono danzare da fermi, limitandosi a dei passi e movimenti in sede, oppure girare nelle due direzioni. Il « kolo » sloveno gira « ora verso destra, ora verso sinistra ».³⁶⁷ In Macedonia il coreuta che gira al centro del « kolo », inverte il senso della direzione,³⁶⁸ oppure dà cantando l'ordine di invertire la direzione della danza.³⁶⁹ Avviene la medesima cosa nel Nuovo Meclemburgo dove la strofa di una canzone è eseguita girando a destra; e la successiva girando a sinistra.³⁷⁰ Alle isole Trobriand l'inversione del movimento è preceduta da una pausa di riposo.³⁷¹ Il giro del coro greco, a strofe e antistrofe, intorno alla « thýmele » non può avere avuto significato diverso (se ve n'è uno) da quello di questa evoluzione.

Nelle due direzioni gira il « kolo » dei presinidi Lolo,³⁷² nel Chaco boliviano quello dei Tapieti³⁷³ e in Africa quello femminile delle iniziate bantu Xosa.³⁷⁴ La danza circolare di Celebes (raego), a Leboni e a Ondae, presso i Toragia Posoe, gira secondo le lancette dell'orologio e « dopo un certo tempo » inverte la direzione. In un « raego » descritto dall'Adriani gli uomini girano secondo il sole finché sono soli e contro il sole quando nella danza entrano le ragazze, inversione significativa sebbene gli autori non lo rilevino.³⁷⁵ A Pipikoro i Toragia Koro danzano in due semicerchi diversi per sesso: quello femminile gira solarmente e talora si ferma. Allora quello maschile prende a girare in senso inverso.³⁷⁶ Vi sono tuttavia a Celebes (come nella Slavia) danze che girano stabilmente in una sola direzione e allora il « kolo » slavo appoggia per lo più a sinistra (turno sinistrorso, da est a ovest, nel senso delle lancette dell'orologio).

³⁶⁵ Sachs C., *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933, p. 97.

³⁶⁶ Frazer J. G., *Atys et Osiris*, Paris, 1934, pp. 154-155, 159.

³⁶⁷ Hrovatin R., *O slovenskem ljudskem plesu*, « Slovenski Etnograf », III-IV, 1951, p. 283.

³⁶⁸ Janković L. and D., *Dances of Jugoslavia*, London, 1952, pp. 33-34.

³⁶⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 1033-1034.

³⁷⁰ Peekel G. P., *Uli und Ulifeier oder vom Mondku'tus auf Neu-Mecklenburg*, « Archiv für Anthropologie » NF, XXIII, 1935, p. 72.

³⁷¹ Malinowski Br., *op. cit.*, p. 233.

³⁷² Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 91.

³⁷³ Herrenmann W., *Die ethnogr. Ergebnisse der deutschen Pilcomayo-Exped.*, ZfE, XL, 1908, pp. 131-133.

³⁷⁴ Ploss H. und Bartels M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, I, Leipzig, 1908, p. 475.

³⁷⁵ Kaudern W., *Ethnographical Studies in Celebes*, IV, *Games and Dances in Celebes*, Göteborg, 1929, pp. 408,

409, 415-416.

³⁷⁶ Kaudern W., *op. cit.*, p. 403.

Il senso di questa evoluzione si rivela nelle danze (e sono molto frequenti) in cui il numero dei passi compiuti a sinistra (verso ovest) è inferiore a quello dei passi verso destra (verso est, contro le lancette dell'orologio) o se il loro numero è uguale, i passi a sinistra sono più brevi di quelli verso destra. È raro il caso inverso. Il Boscovich aveva osservato questo passo di danza in Bulgaria nel XVIII secolo.³⁷⁷ Così si danza ancora lo « svituško choro » in Bulgaria settentrionale, e il « paiduško » a Lazaropoli³⁷⁸ che si muove con due passi a destra e uno a sinistra.³⁷⁹ Presso i Bulgari e i Serbocroati se i passi a destra sono quattro, due o uno, quelli a sinistra saranno rispettivamente due, uno o mezzo.³⁸⁰ Il « temenugo » bulgaro va una misura a destra, una a sinistra e due a destra.³⁸¹ In una danza della Dalmazia, descritta dal Kuba, le cinque battute si alternano così: destra, sinistra, destra, sinistra, sinistra.³⁸² In Jugoslavia il « lako kolo » si esegue con due passi a destra e uno a sinistra, movimento che, secondo le Janković, si osserva presso molte nazioni.³⁸³ Con tre passi avanti e due indietro si danza anche nell'isola di Veglia.³⁸⁴ Nella Gruža lo « stevino kolo » è danzato con quattro passi avanti e quattro all'indietro, ma quelli all'indietro sono più corti.³⁸⁵ Nelle loro « Narodne igre » le Janković portano numerosi esempi di questo passo: così il « tasino kolo », il « devojačko kolo », la « sarajevka », la « srbijanka », la « leskovačka četverka », ecc.³⁸⁶ In generale, osservano le Janković, il « kolo » gira nei due sensi, « ma si muove lentamente a destra ».

La Katarova-Kukudova e il Djener fanno la medesima osservazione per molte esecuzioni del « choro » bulgaro: le danze sono combinate con dei passi in avanti e all'indietro, ma più in un senso che nell'altro, in modo che il « choro » avanza dentro un ambito limitato.³⁸⁷

Questo passo è stato osservato anche in altri continenti: presso i Li di Hainan, nelle isole della Sonda (Kabaena), tra gli Ute del nord America e i Chiriguano dell'America, e anche in Europa, alle isole Färöer e anticamente in Germania dove di un affare che procedeva lentamente si diceva che andava come i pellegrini di Aquisgrana perché il « Pilgerschrift » di Aquisgrana era una danza che avanzava di tre passi e retrocedeva di uno, o avanzava di cinque e retrocedeva di due.³⁸⁸

Il « Pilgerschrift » di Aquisgrana è una danza frontale, non circolare, ma è proprio nelle danze di questa formazione che il doppio movimento impari dei passi rivela il suo significato.

Il prendersi per mano e girare a passo di danza può essere considerato un fatto naturale; anche il girare nei due sensi può apparire il risultato di un impulso spontaneo. Ma la diversità

³⁷⁷ Boscovich G., *Giornate di un viaggio da Costantinopoli in Polonia, Venezia*, 1784, pp. 34-35.

³⁷⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 1036, 1043.

³⁷⁹ Katarova-Kukudova R. and Djenev K., *Bulgarian Folk Dances*, Sofia, 1958, p. 34.

³⁸⁰ Moszyński K., *op. loc. cit.*

³⁸¹ Kacarova R., *Dances of Bulgaria*, London, 1951, pp. 33-35.

³⁸² Kuba L., *Narodna glazbena umjetnost u Dalmaciji*, ZbNž, IV, 1899, p. 169.

³⁸³ Janković Lj. i D., *Prilog proučavanja ostataka orskih obrednih igara u Jugoslaviji*, « Etnografski Institut », III, 1957, pp. 4, 41.

³⁸⁴ Zic I., *Vrbnik, na otoku Krku*, ZbNž, XV, 1910, p. 198.

³⁸⁵ Petrović P. Ž., *Život i običaji narodni u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948, p. 472.

³⁸⁶ Janković Lj. i D., *Narodne igre*, I, Beograd, 1934, pp. 31-34, 39-40, 43-44, 94-95; II, 1937, pp. 52-53, 87; III, 1941, pp. 115-116, 134-135, 159.

³⁸⁷ Katarova-Kukudova and Djenev K., *op. cit.*, p. 34.

³⁸⁸ Sachs C., *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 933, pp. 118-119; Wolfram R., *Lo studio delle danze popolari in Germania*, « Lares », X, 4-6, 1939, p. 353.

dei passi in una direzione per numero, ampiezza o velocità non può essere realizzata senza intenzione.

Nel Nuovo Meclemburgo, nella danza frontale femminile Lang-Manu, la schiera delle danzatrici avanza di un passo e ritorna nella posizione di partenza. Poi avanza di due passi, e di nuovo ritorna; avanza di tre, di quattro passi, e così via, ogni volta ritornando indietro, finché raggiunto il lato opposto dello spazio rettangolare assegnato alla danza, le danzatrici volgono la fronte alzando e agitando piume e oggetti bianchi in modo che tutta la schiera sembra illuminarsi e brillare.

Il significato della danza è chiaro: nelle mitologie lunari il satellite è reputato compiere un duplice movimento: uno grande da est a ovest, nella medesima direzione del sole, e uno più piccolo da ovest a est nella misura in cui, nascendo ad occidente, la luna si sposta sempre più verso oriente.³⁸⁹ L'astro infatti appare ogni sera più ad oriente della sera precedente e illumina la terra per un'ora e qualche minuto di più, finché, quando ha raggiunto la pienezza, si leva direttamente a est. Ma mentre gli è più o meno sufficiente il corso di una notte per compiere l'intera escursione da est a ovest, è a fatica che conquista i tredici gradi giornalieri che lo portano ad oriente così da impiegare circa quattordici giorni per raggiungerlo. È questa faticosa conquista che le danzatrici melanesiane del Lang-Manu esprimono percorrendo ogni volta un passo di più e tornando ogni volta al punto di partenza. Il raggiungimento del fronte opposto è festeggiato con uno spiegamento di colori che indicano il plenilunio.³⁹⁰

Dove non esistono danze circolari (come nella Penisola della Gazzella) o dove le danze, per essere divenute oggetto di spettacolo, prendono aspetti frontali, i passi aumentano dentro un rettangolo, come nel Nuovo Meclemburgo. Un circolo di danzatori invece (il « kolo » è una danza di partecipazione, non di rappresentazione) non può esprimere la medesima idea che compiendo verso est (o verso destra) un numero di passi più grande che verso ovest, o verso sinistra. Ma anche le danze circolari possono avvicinarsi alle evoluzioni delle danze frontali: nel « trapazešče » serbo il coreuta fa tre passi in avanti e uno all'indietro, imitato dai danzatori; quando dice: « sad će biti tri », « adesso saranno tre », tutti tacciono e danzano rapidamente avanti e indietro finché raggiungono il luogo dal quale sono partiti.³⁹¹ A Pristina, nella Serbia meridionale, due file di danzatori e danzatrici avanzano l'una contro l'altra, e attraversandosi senza toccarsi, vanno a prendere il posto occupato prima dalla fila opposta dove, battendo le mani, si voltano per avanzare nella direzione inversa, e così via.³⁹²

Tutte le danze della Nuova Irlanda sono imitazioni della luna, del suo crescere e scemare, del suo apparire e sparire e del suo passare per il mondo degli inferi.³⁹³ Il sole non cammina mai a ritroso. Nelle mitologie solari l'astro del giorno non procede mai da ovest a est, ma si suppone che raggiunga l'oriente da occidente passando sotto la terra durante la notte. Gli spiriti della luna invece (i « baere » dei Bororos) tornano indietro,³⁹⁴ le falci lunari tornano

³⁸⁹ Schmidt W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien », Phil.-histor. Klasse, Bd. LIII, 1910.

³⁹⁰ Peekel G., *Lang-manu, die Schlussfeier eines Malagan. (Abnen) Festes auf Nord-Neumecklenburg*, « Schmidt-Festschrift », Wien, 1928; stesso, *Uli und Ulifeier, oder vom Mondkultus auf Neumecklenburg*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIII, 1935, pp. 51-52.

³⁹¹ Pavlović Je. M., *Zivot i običaji u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji*, SeZb, XXII, 1921, p. 199.

³⁹² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1088.

³⁹³ Peekel G., *Das Wesen der Tubuanmaske in Neupommern*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIV, 1937, p. 104.

³⁹⁴ Colbacchini C., *I Bororos orientali*, Torino, s.d., p. 81.

indietro in Melanesia³⁹⁵ e nel Messico il Dio notturno (teoci ixco) « cammina verso est per morire in quel luogo ».³⁹⁶

Il posare dei danzatori ora sul piede destro, ora sul piede sinistro, movimento comune a quasi tutte le danze circolari, è indicativo di questa alternanza. Vi sono posizioni su un piede solo e col corpo inclinato in avanti che si crede vogliano imitare la falce lunare. Il raggiungimento dell'est può essere indicato, nelle danze circolari, anche con un girare stabilmente da destra a sinistra.³⁹⁷

Vi è appena bisogno di aggiungere che, sebbene eseguito a tutte le ore, il « kolo » è una danza eminentemente notturna. I Paljyan dell'India meridionale la danzano in circolo nelle notti di plenilunio o al chiarore di grandi fuochi;³⁹⁸ per tutta la notte, al lume di falò può essere danzata in Bulgaria,³⁹⁹ notturna è alle isole Trobriand,⁴⁰⁰ sul Rio Branco⁴⁰¹ e nell'isola di Hainan,⁴⁰² in Australia, a Yap, nelle isole Salomone, nelle due Americhe ed è appena esagerato affermare che tutta l'Africa danza di notte. Si danza di notte intorno ai fuochi di S. Giovanni (Kupalò) in Ucraina e in Grande-Russia, come pure in gran parte dell'Europa. Notturna è anche nel Celebes, al lume della luna o di fuochi. Dal Celebes il Kaudern riferisce un particolare di un lunarismo quasi raffinato: la danza dura tutta la notte, ma non fino al sorgere del giorno (but not till daybreak)⁴⁰³ perché il sole, che è nemico dell'astro, lo estinguerebbe. Il « ranilo », come viene chiamato in Bulgaria questo « choro » notturno, deve essere eseguito fino all'alba, prima dell'alba (do zore, pred zore, u zoru), ma quando spunta l'aurora, nota il Vlajinac (kad je zora pucala), il « choro » si scioglie e tutti tornano a casa.⁴⁰⁴ In certe regioni della Serbia lo si danza per tre ore prima dell'alba, al lume di un fuoco, in cinque ricorrenze dell'anno, ma i genitori permettono malvolentieri alle figlie di prendervi parte.⁴⁰⁵ In Macedonia le danze notturne cessano all'alba.⁴⁰⁶

Il « kolo » raggiunge il suo più grande effetto coreografico quando è danzato a due o più cerchi concentrici. È la manifestazione più comune del plenilunio. Si danza a cerchi concentrici in Serbia,⁴⁰⁷ in Slavonia, in Montenegro,⁴⁰⁸ in Bulgaria,⁴⁰⁹ in Slovenia,⁴¹⁰ nei Carpazi⁴¹¹ in Grande-Russia⁴¹² e in passato anche in Germania e in Svezia.⁴¹³ I canti che accompagnano la

³⁹⁵ Peekel G., *Das Wesen der Tubuanmaske*, p. 129; stesso, *Das Zweigeschlechterwesen*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 1017.

³⁹⁶ Seler E., *Archäologische Reise in Süd- und Mittelamerika*, ZfE, XLIV, 1912, p. 239.

³⁹⁷ Peekel G., *Uli und Ulifeier*, p. 55.

³⁹⁸ Dahmen F., *op. cit.*, p. 27 s.

³⁹⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1102.

⁴⁰⁰ Malinowski Br., *op. cit.*, pp. 233, 239, 241.

⁴⁰¹ Ule E., *Unter den Indianern am Rio Branco*, ZfE, XLV, 1913, p. 296.

⁴⁰² Strzoda W., *Die Li auf Hainan*, ZfE, XLIII, 1911, p. 204.

⁴⁰³ Kaudern W., *op. cit.*, pp. 384, 397, 408, 412.

⁴⁰⁴ Vlajinac M., *op. cit.*, SeZb, XLIV, 1929, pp. 251, 259.

⁴⁰⁵ Grbić S. M., *Srpski narodni obiçaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909, p. 330.

⁴⁰⁶ Trojanović S., *Psihofizičko izražavanje*, SeZb, LII, 1935, p. 197.

⁴⁰⁷ Pavlović Je. M., *op. cit.*, p. 200.

⁴⁰⁸ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1080.

⁴⁰⁹ Katzarova-Kukudova and Djenev, *op. cit.*, p. 26.

⁴¹⁰ Hrovatin R., *op. cit.*, p. 285.

⁴¹¹ Gnatjuk V., *Gaivki*, p. 31.

⁴¹² Zabylin M., *Russkij narod ego obyçai, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, I, Moskva, 1880, p. 66.

⁴¹³ Mannhardt W., *Wald- und Feldkulte*, 3^a ed., Berlin, 1904, pp. 318, 518 s.; Sachs C., *op. cit.*, p. 49.

danza in questa formazione arrivano a chiamare « sole » la luna giunta al culmine della luminosità.⁴¹⁴ Le danzatrici ucraine della « gajvka » in doppio circolo dicono col canto di dover entrare a bruciarsi nel fuoco: « tam-že nam vogni goriat ».⁴¹⁵ Nelle Bocche di Cattaro la danza in tre circoli, di adulti, adolescenti e bambini dei due sessi, significa che « Gesù è risorto », e il « kolo » si chiama « vaskrsno kolo », cioè « kolo » pasquale o di resurrezione.⁴¹⁶

A circoli concentrici si danza in Melanesia orientale, alle isole Nicobare, in Australia, presso i Dagbama del Togo e nel Guatemala, spesso con rotazione inversa.⁴¹⁷ Nel Celebes le ragazze del circolo interno volgono ora il viso, ora il dorso agli uomini del circolo esterno.⁴¹⁸ Con visi rivolti al centro del circolo o all'esterno si può danzare il « kolo » anche in Jugoslavia.⁴¹⁹

Sia in Serbia che in Bulgaria il circolo interno è per lo più femminile.⁴²⁰ In Slavonia un danzatore volge il viso all'esterno, imitato, uno dopo l'altro, dagli altri danzatori, finché l'intero circolo, da interno, diviene esterno.⁴²¹ In Russia un circolo interno femminile gira in senso inverso a un circolo esterno maschile.⁴²² Nell'Ucraina occidentale due circoli concentrici ruotano in senso inverso, parzialmente chiusi da un semicerchio esterno.⁴²³ Secondo padre Peekel, quando i visi dei danzatori del circolo interno sono rivolti verso il circolo esterno, il fatto ha il significato di una contrapposizione delle falci lunari anziché del plenilunio.

Un'altra rappresentazione comune del plenilunio è l'avvolgimento a spirale della catena dei danzatori: il capofila della catena si ferma e la fila dei danzatori si avvolge intorno a lui. Alla fine il coreuta esce dalla cosiddetta « porta », formata dalle braccia alzate delle danzatrici. In Melanesia invece la spirale si stringe in un nodo che non permette al danzatore di uscire. Nella Slavia può accadere che, avvolta la spirale, la catena inverta la marcia e l'ultimo della fila ne avvolga un'altra all'altra estremità. Il duplice movimento, retto e inverso, può essere eseguito anche nell'avvolgimento della spirale semplice.⁴²⁴ Nell'ornato, la doppia spirale inversa, simbolo del plenilunio nelle danze della Melanesia,⁴²⁵ rappresenta la luna come divinità del tuono.⁴²⁶

Il pericolo di scambiare una danza solare per lunare, è inesistente quando si osserva il circolo dei danzatori spezzarsi in due circoli minori o prendere aspetti di semicerchio. Preuss vide in Columbia pochi danzatori dispersi in un semicerchio che andò via via comple-

⁴¹⁴ Peekel G., *Tubuanmaske*, p. 119.

⁴¹⁵ Gnatjuk V., *Gajvki*, p. 107.

⁴¹⁶ Nakićenović I., *Boka*, *SeZb*, XX, 1913, p. 335 s.

⁴¹⁷ Sachs C., *op. cit.*, pp. 88, 104, 113; Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, II, p. 36; Fisch R., *Die Dagbama*, « Baessler Archiv », III, 1913, pp. 152-153.

⁴¹⁸ Kaudern W., *op. cit.*, pp. 412, 415.

⁴¹⁹ Janković L. i D., *Prilog*, p. 6.

⁴²⁰ Stesse, *op. cit.*, p. 7.

⁴²¹ Jurić B., *Igre iz Privlake i Komljetinaca, u Slavoniji*, *ZbNž*, XIII, 1908, p. 291.

⁴²² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1080.

⁴²³ Gnatjuk V., *Gajvki*, p. 107.

⁴²⁴ Janković L. and D., *op. cit.*, p. 23; Katzarova R., *op. cit.*, p. 8; Gnatjuk V., *op. cit.*, p. 136.

⁴²⁵ Peekel G., *Tubuanmaske*, p. 127.

⁴²⁶ Hentze G., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, pp. 84, 105, 106; Walke L., « *Anthropos* », XXIX, 1934, p. 295.

tandosi con l'ingresso di altri danzatori. Era intuitivo che la danza rappresentava l'incremento lunare dalla falce crescente al plenilunio, e il Preuss non mancò di ravvisare nella danza una figurazione della luna, sebbene la Columbia sia una regione di intenso solarismo.⁴²⁷

In occasione del Congresso dei Folcloristi jugoslavi a Varaždin, nel 1957, il gruppo dei danzatori di Oporovec eseguì a Prelog un « kolo » con significato inverso del colombiano: il circolo andò diminuendo col ritirarsi graduale e a coppie dei danzatori, finché scomparve del tutto. L'ultima coppia ad abbandonarlo fu la più anziana di età. In Russia si può assistere ad evoluzioni più complesse. Il « kolo » o « chorovod » a un dato momento si rompe formando « una catena a ferro di cavallo » (*podkovobraznaja cep'*), ciò che si dice « *lomat' gorodok* », spezzare il « chorovod », per ricostituirsi poi integralmente, simbolo evidente dell'intera lunazione.⁴²⁸ Un « kolo » semicircolare che avanza e retrocede è stato osservato anche in Wielkopolska sebbene in Polonia queste danze siano piuttosto rare⁴²⁹ e le formazioni semicircolari siano invece abbastanza frequenti nei Carpazi e nella Slavia meridionale.⁴³⁰ In Celebes due semicerchi possono ruotare in senso inverso, oppure un semicerchio maschile può gradatamente chiudersi sul femminile.⁴³¹

Le danze sedute così frequenti in Oceania e in Indonesia, sono indicative di luna scura, secondo il Peekel.⁴³² Il sedersi o il distendersi dei danzatori del « kolo » sarebbe limitato, secondo il Sachs, all'Austronesia, all'Africa meridionale e alle regioni artiche.⁴³³ Gli Slavi conoscono anche questa forma, a giudicare da questo distico di un canto popolare raccolto dal Tereščenko:

Lado, moe lado, vse prisjadem!
My z etago piva spat' ljažem

(Amato, mio amato, tutti pieghiamo le ginocchia! / Dopo quella birra ci mettiamo a dormire).⁴³⁴

L'accucciarsi, del resto, è un atto frequente dei danzatori polacchi, secondo il Moszyński⁴³⁵ e il girotondo dei bambini finisce di solito sedendo a terra.

Dove le danze prendono aspetti erotici, il contegno delle danzatrici può divenire indecente. Si tratta di un movimento di rotazione dei fianchi detto « hula hula » in Oceania, « analogue à l'obscène chahut français », nota il Boué che lo vide nei Balcani.⁴³⁶ La donna

⁴²⁷ Preuss K. Chr., *Archäologische Forschungsreise in Kolumbien*, ZfE, 1921, p. 111, cfr. Wilke G., *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*, Leipzig, 1923, p. 6.

⁴²⁸ Edemskij M., *Večerovan'e i gorodki v Košeng'e, Totemskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905, p. 464.

⁴²⁹ Z. G., *Nowe przyczynki do etnografji Wielkopolski*, PAU, Mater., XIII, 1914, p. 78.

⁴³⁰ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1012.

⁴³¹ Kaudern W., *op. cit.*, pp. 382, 405, 414.

⁴³² Peekel G., *Lang-Manu*, p. 549.

⁴³³ Sachs C., *op. cit.*, p. 26.

⁴³⁴ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, IV, p. 298.

⁴³⁵ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1041.

⁴³⁶ Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, II, p. 219.

balla « col di dietro e col davanti », come si esprime una locuzione del Dal': « skačet baba i zadom i peredom ». In Belorussia si dice « mulinare col sedere e scuotere le mammelle »:

... jak ū tańcu dupa mlela,
jak ū tancu cyckami trzouść.⁴³⁷

Quanto più sconvenientemente una ragazza si comporta nella danza, tanto più grande è il suo successo.⁴³⁸

Tutte le nazioni che hanno conosciuto la tradizione di questa danza, conoscono un luogo prestabilito per la sua esecuzione.⁴³⁹ È il caso di domandarsi se il teatro greco sarebbe mai sorto, come edificio, senza la stabilità di questo luogo. Vi è un passo di Omero in cui « chóros » è inteso, secondo uno scoliasta, non come danza, ma come luogo di danza. Nei villaggi lineari della Slavia orientale la danza è eseguita per lo più alle due estremità della via del villaggio, separatamente dai due gruppi che abitano le due file di case. I piccoli villaggi della Bulgaria conoscono, pare, un solo luogo per la sua esecuzione, ma nei villaggi più grandi ogni quartiere o vicinato (mahala) si raduna per danzare in un luogo prestabilito.⁴⁴⁰ In Jugoslavia il luogo della danza dipende dalla ricorrenza, dal passo di esecuzione e dal contenuto del canto che la accompagna, cioè dal suo significato. Certe danze sono eseguite in un luogo collegato con una leggenda, altre presso un albero da frutto, una sorgente, lo « zapis » o presso la chiesa, cioè sui sagrati e sulle tombe.⁴⁴¹ Si danza presso i cimiteri (okolo kladbišča) anche in Russia,⁴⁴² si conduceva un « kolo » all'inverso (naopako) intorno alle salme in Serbia.⁴⁴³ Si tratta di « igre od muke » o danze di dolore⁴⁴⁴ un tempo eseguite in tutta la Slavia e delle quali i divieti ecclesiastici ebbero ragione appena nel XVIII secolo. Danze funebri e liturgiche eseguite nell'interno delle chiese avevano luogo in passato anche in Europa occidentale.⁴⁴⁵ Ancora oggi in Galizia la settimana pasquale delle « gaivki » ucraine (danze cantate) è detta « navski tyžden », settimana dei morti.⁴⁴⁶ Queste danze talora non hanno nulla di funebre. Durante la « kuliša » o danza dei morti (tanec umarłych), eseguita da delle ragazze

⁴³⁷ Federowski M., *Lud biatoruski, Pieśni*, T. V, Warszawa, 1958, p. 349. « Hin- und Herdrehen des Rückens, i chrebtom ich vichlanie », lamento dell'igumen Panfilo al principe Dmitri Pavlovskij del 1505, v. Smirnov A., *Očerki semejnych otnoženij po obyčnomu pravu ruskago naroda*, Moskva, 1878, p. 14 e Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922, p. 224.

⁴³⁸ Semenova Tjan-Šanska O. P., *Žizn' Ivana*, ZGO OE, XXXIX, 1914, p. 42. Vedi inoltre: Ivanišević Fr., *Polijca*, ZbNž, X, 1915, p. 184 e Zorić M., *Igre i plesovi, Kotari*, ZbNž, I, 1896, p. 300.

⁴³⁹ Vuk, *Pjesme*, Beč, 1846, I, p. 188; Hrovatin R., *op. cit.*, p. 294; Cvijić Jo., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918, p. 233; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1079; Petrus-Kolenčenko E., *Iz poezdki v Malorossiju*, in: Malinin P., *op. cit.*, I, p. 429; Loooris O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 1, Lund, 1951, p. 38; Malinowski Br., *op. cit.*, p. 28; Walleser P. L., *Die Tanzgesänge der Eingeborenen auf Yap*, « Anthropos », X-XI, 1915 e 1916, p. 659; Vicedom L., *Ein neuentdecktes Volk in Neuguinea*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIV, 1937, p. 39; ecc.

⁴⁴⁰ Katarova-Kukudova and Djenev K., *op. cit.*, p. 18.

⁴⁴¹ Janković L. i D., *Prilog*, pp. 21, 28-29.

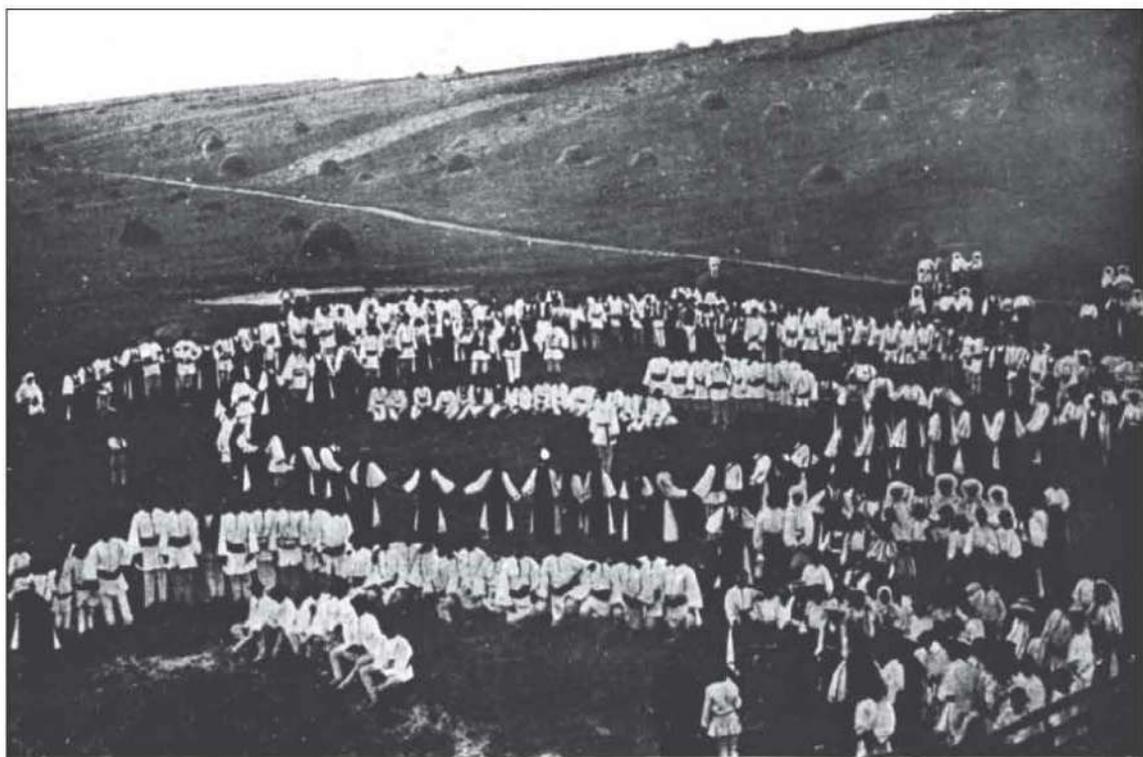
⁴⁴² Balov A., *Russkij chorovod*, EO, 1, 1889, p. 194.

⁴⁴³ Vuk, *Pjesme*, III, n. 249, 78.

⁴⁴⁴ Pavlović Je. M., *op. cit.*, p. 199.

⁴⁴⁵ Niederle L., *Slovanské starožitnosti*, II, 1, p. 280; Djordjević R., *Srpske narodne igre*, SeZb, IX, 1, 1907, pp. 35-36; Jurčić e Kelemina, in: Hrovatin R., *op. cit.*, p. 283; Stumpfl R., *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, 1936, pp. 162-168.

⁴⁴⁶ Fischer A., *Rusini*, Lwów, 1928, p. 121.



155

Fig. 155. « Hora mare » o grande « kolo » dei Romeni di Transilvania (da Buschan).

in certe località della Małopolska, i giovani assalgono e mettono in fuga le danzatrici. Colei che viene raggiunta deve dare a tutti gli inseguitori un bacio detto « pocałunek umarłych », « bacio dei morti ».⁴⁴⁷

L'esecuzione di un « kolo » è costitutiva del rito nuziale in tutti i paesi slavi dove si conserva la tradizione di questa danza.

Il circolo dei danzatori può prendere proporzioni gigantesche. Quello del papavero (« mak rostit' », « il papavero cresce ») può impegnare in Russia quattrocento esecutori,⁴⁴⁸ ma il numero dei partecipanti può raggiungere anche il quadruplo di questa cifra (v. fig. 155).

In Bulgaria certe danze sono eseguite al mattino, certe altre alla sera.⁴⁴⁹ Finita la danza in Šumadija si grida in coro: « Na zdravlje! », « alla salute! ».⁴⁵⁰ Vi sono circostanze in cui non si deve mancare di eseguire il « kolo ». Si dice di farlo « per la salute e il buon raccolto »,⁴⁵¹ « perché la canapa cresca alta »,⁴⁵² « per evocare la primavera », « per allontanare

⁴⁴⁷ Zieliński St. L., *Lud basowiecki*, « Wisła », IV, 1890, p. 789.

⁴⁴⁸ Tereščenko A., *op. cit.*, IV, p. 249.

⁴⁴⁹ Katarova-Kukudova and Djenev K., *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵⁰ Pavlović Je. M., *op. loc. cit.*

⁴⁵¹ Kacarova R., *op. cit.*, p. 10.

⁴⁵² Strausz A., *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 345.

la siccità » o, in generale, « per la salute e la fertilità », ⁴⁵³ « come aiuto per il raccolto », ⁴⁵⁴ « per il benessere del villaggio », ⁴⁵⁵ « per assicurare fertilità al suolo, fecondità agli animali e salute al popolo »; si crede che danze e canti, eseguiti ritualmente, « possano influire sulla natura, sulla siccità e le piogge, la calura e la frescura, a seconda dei bisogni ». ⁴⁵⁶

Si attribuiscono alla danza circolare medesimi effetti in altri continenti: la si eseguisce « per la felicità della città » o « contro la siccità ». ⁴⁵⁷

Secondo il Kaudern vi sono danze in Celebes che hanno luogo dopo il trapianto del riso e in Asia sud-orientale si crede che se non si pestasse la terra nelle danze, le messi non giungerebbero a maturazione. ⁴⁵⁸

Come gli Slavi, i presinidi Lolo, della Cina sud-orientale, e gli indonesiani dell'isola di Yap considerano la danza circolare come il loro ballo nazionale. ⁴⁵⁹

Complessi coreografici serbocroati e russi hanno portato queste danze si può dire su tutti i palcoscenici d'Europa e non c'è festa o raduno folcloristico in cui gruppi di danzatori non si producano nella loro esecuzione. Ma per giudicare della particolare natura del « kolo » occorre assistere al momento nel quale esso si forma spontaneamente in un villaggio. Si nota allora un sorprendente e istantaneo mutamento nel contegno dei partecipanti che si apprestano ad eseguirlo.

All'uscita dalla messa di Pentecoste, a Gorjani, in Slavonia (si era nel 1957) un gruppo di otto o dieci ragazze si diedero la mano in circolo sull'erba del sagrato, a sinistra della porta della chiesa. Dopo un istante di silenzio, senza scambiarsi parola, cominciarono ad alzare alternativamente il tallone destro e il sinistro, tenendo immobile il busto, movimento che imprimeva alle loro giovani teste un continuo tremolio. All'improvviso, il circolo cominciò a scivolare verso destra come portato dal vento. Altre danzatrici e danzatori si aggiunsero al « kolo » delle ragazze. Quando il circolo si ingrandì al punto da non poter più essere contenuto nel sagrato, si sciolse.

Alla nostra domanda, rivolta più tardi ai conoscitori, se si trattava di un « kolo » tomale o pentecostale, ricevemmo delle risposte evasive. Sarebbe stata necessaria un'inchiesta etnografica per accertarlo. Era un « sitno kolo », un « kolo » minuto, eseguito anche in altre occasioni. Ma l'impressione ricevuta al primo istante dal dondolio silenzioso di quelle teste giovanili (l'effetto si chiama « drmeš », vibrazione) e dalla strana espressione degli occhi attenti al ritmo del passo, era indimenticabile. Si aveva l'impressione e quasi la rivelazione di essere capitati in un altro mondo o in un'altra epoca. Nei visi e negli atti si vedeva quella « gravità » (poważny nastrój), quella « devozione » e « dignità » della quale parlano i testimoni di queste danze (Moszyński e Katarova-Kukudova). Si assisteva come ad un'istantanea concentrazione di coscienza e a un'intensificazione di significati della posizione delle membra. L'impressione sarebbe stata, forse, meno viva se fossimo stati avvertiti in tempo che si sarebbe danzato un « kolo » e se le ragioni di quella danza ci fossero state conosciute. Era ben sicuro, invece,

⁴⁵³ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 1, p. 272; II, 2, p. 1102.

⁴⁵⁴ *Malaja sov. enciklopedija*, sub « chorovod ».

⁴⁵⁵ Küppers G. A., *Rosalienfest und Trancetänze in Duboka, Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland*, ZfE, LXXIX, p. 254.

⁴⁵⁶ Katarova-Kukudova and Djenev K., *op. cit.*, p. 36.

⁴⁵⁷ Sachs C., *op. cit.*, pp. 18, 73.

⁴⁵⁸ Schotter A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou*, « Anthropos », IV, 1909, p. 344.

⁴⁵⁹ Vannicelli I., *La religione dei Lolo*, p. 91; Walleser P. L., *op. loc. cit.*

che nessuno dei partecipanti e degli spettatori del ballo ne sapeva più di noi. Una smisurata antichità ci tramandava nel presente un atto di cui era viva solo la partecipazione al suo compimento, all'infuori di ogni altra nozione.

Le cose non stanno diversamente presso i popoli di natura. Le evoluzioni della danza dimostrano trattarsi di una imitazione dei movimenti e delle fasi del nostro satellite. Le maschere e gli animali simboleggiati al centro del circolo, il moto inverso con numero impari di passi, le formazioni in semicerchio, la circostanza che esso si formi quasi spontaneamente al cospetto della prima falce lunare e gli effetti che si attendono dalla sua esecuzione (crescita, pioggia, incremento) non lasciano dubbi in proposito. Eppure nemmeno i popoli di natura più appassionati a questa danza si dimostrano consapevoli del suo significato. Si direbbe che una tale danza sia nata ancora in una fase premitica e puramente imitativa di un fenomeno astrale, come un'ombra proiettata dal cielo sulla terra, « contemplata », non « escogitata », come si esprime il Peekel, « erschaut », non « erdacht ». La mitologia lunare può anche non andare al di là di questa imitazione, oppure, arrivandovi, dimenticarne la fase preparatoria e imitativa. Forse duemila anni or sono gli Slavi non ne sapevano più di oggi sul conto del loro « kolo ». Eppure non hanno cessato di danzarlo « con pedanteria e matematica precisione » (Moszyński). Ancora oggi nessun popolo della terra si dimostra più di loro compreso della natura non profana di questa danza. L'anima di una cultura può essere impregnata di religiosità selenica senza saperlo.

Capitolo undicesimo

IL CANTO E L'ORNATO

La danza circolare è eseguita spesso a sessi separati. Dove le danze sono miste, avviene che i sessi siano raggruppati a segmenti, come mezzo circolo maschile, per esempio, e mezzo femminile. La separazione è frequente soprattutto nella Serbia meridionale.¹ Nella Djevdjelija esiste uno « žensko oro » e un « m'ško oro », un « kolo » femminile e uno maschile.² Nell'Alta Pčinja un uomo e una donna che non sono parenti tra loro si danno la mano nel « kolo » tenendosi per le cocche di un fazzoletto.³ In Bosnia sarebbe vergogna per una ragazza danzare al ritmo di un tamburo perché il tamburo è strumento maschile.⁴ Separazioni del genere si osservano anche nell'isola di Veglia⁵ e sono segnalate sia dal Moszyński che dalle Janković. Separate, del resto, sono tutte le danze su due file.⁶

Più significativo è il divieto di mescolare le voci maschili e femminili in cori misti. Già il Boué aveva notato nel secolo scorso che canti e danze non venivano mai eseguiti « par partis... mais pendant les danses, garçons et filles chantent alternativement ».⁷ Ancora al principio del nostro secolo, nei dintorni di Leskovac i cori non erano mai misti e, se lo erano, il canto si eseguiva per alternanza. « Nema nigde da bečari i devojke poju zajedno », non c'è luogo in cui ragazzi e ragazze cantino insieme.⁸ In Russia ragazzi e ragazze si radunano a cantare alla vigilia delle nozze nel cosiddetto « devičnik », noto anche agli altri Slavi, per salutare la nuova sposa, ma i canti dei due sessi sono alternati.⁹ Nel distretto di Tot'ma (Vologda) « non esiste quasi » mescolanza di voci, « počti ne byvaet », osservava l'Edemskij al principio del nostro secolo.¹⁰ I cori nuziali in Ucraina non erano mai misti.¹¹ Il giovane

¹ Filipović M. S., *Le village en Serbie méridionale*, « Proceedings of the IV-th intern. Congress of Sociology », Serie B, Vol. II, Bucuresți, 1940, p. 48.

² Tanović St., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927, p. 87.

³ Filipović M. S. i Tomić P., *Gornja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955, p. 120.

⁴ Sijarić C., *Iz narodnog života Bihora i Pesteri*, Bilten, Sarajevo, 1954, 2, p. 381.

⁵ Žic J., *Vrbnik, na otoku Krku*, ZbNž, XV, 1910, p. 198.

⁶ La separazione dei sessi nelle danze è fenomeno generale dei popoli di natura. Così presso i Ceceni del Caucaso (Byhan A., *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936, p. 200), i Li di Hainan (Strzoda W., *Die Li auf Hainan*, ZfE, XLIII, 1911, p. 204), gli indonesiani di Celebes (Kaudern W., *Games and Dances in Celebes*, Göteborg, 1929, pp. 392, 394, 412, ecc.) e di Yap (Walleser, p. 654 s.). Si danza a sessi separati in India (Haberlandt A., *Die Primitivstämme des Binnenlandes*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, II, Stuttgart, 1923, p. 546). A sessi separati si danzava nel Medioevo anche in Europa (Sachs C., *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933, p. 178). Tale separazione non è invece osservata dai nomadi dell'Asia centrale (Byhan A., *Mittelasien*, in: Buschan G., *op. cit.*, II, p. 537).

⁷ Boué A., *La Turquie d'Europe*, II, Paris, 1840, p. 110.

⁸ Petrović V. K., *Lirske pjesme, Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, XIX, 1914, p. 176.

⁹ Bogolepov K. I., *Svadebnye obyčaji krest'jan Kurgominskago Pravlenija, Archangeľskoj gub., Senkurskago uezda*, « Živst. », IX, 3, 1899, p. 388.

¹⁰ Edemskij M., *Večerovan'e*, « Živst. », XIV, 1905, p. 461.

¹¹ Ochrimovič V., *Značenie malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii evolucii sem'i*, EO, XI, 4, 1891, pp. 72, 79, 107.

che nei dintorni di Gomel' intonava una canzone femminile suscitava l'ilarità generale.¹²

La separazione dei canti in femminili e maschili è caratteristica dei Mari del Sud. Nella Cina meridionale, presso i Lolo e i Miao, è rigorosa e simbolica: trasgredire nel canto la separazione delle voci significa entrare in relazioni matrimoniali.¹³ In India, presso i Toda, uomini e donne possono cantare insieme solo se sono sposati o idonei a sposarsi secondo le regole dell'esogamia, altrimenti l'uomo non può cantare con la donna e nemmeno ascoltarla cantare.¹⁴ In America settentrionale il gruppo di clan dei Kansas (Sioux) autorizzati a contrarre matrimonio, si chiamano « wayun mindan », quelli che cantano insieme.¹⁵

Le norme esogamiche che regolano i matrimoni si rispecchiano così nella formazione dei cori e nell'esecuzione dei canti. Sono questi divieti che danno una spiegazione di certi fenomeni musicali incomprensibili presso popoli così dotati per il ritmo e la melodia come gli Slavi. Nelle sue ricerche musicologiche in Dalmazia negli anni 1890-1892 il Kuba si trovò ad assistere all'esecuzione di un « kolo » in cui gli strumenti suonavano in 2/4 mentre i danzatori ballavano in 6/4, come in una grande mazurka. In un altro « kolo » si cantavano simultaneamente due canzoni diverse. « Si direbbe – notava il Kuba – che il popolo non abbia nessun senso per la misura e la musica », e trovava il fenomeno « incomprensibile » e « isolato ». Egli non lo aveva mai notato né in Croazia, né in Slavonia, né in Montenegro.¹⁶

Esempi eteroritmici tra canto e accompagnamento si conoscono in Polonia tra i Górali e in Serbia nella regione di Kosovo. Come in Dalmazia, anche presso gli Huculi avviene che si cantino in uno stesso « kolo » due canzoni diverse.¹⁷ Nei Balcani può accadere che di due cerchi concentrici di danzatori, ciascuno canti una propria canzone e danzi secondo il ritmo della sua canzone, a un tempo diverso.¹⁸ Nella regione mistilingue di Gomel' (belorussa e ucraina) ogni quartiere ha proprie canzoni. Le ragazze del « konec » dichiarano di non conoscere le canzoni della « sloboda » perché loro sono « končane » e non « slobodžane ». ¹⁹ Se due gruppi di cantatrici si avvicinano l'uno all'altro, cercano di soverchiarsi nel canto che diviene assordante: « Togda ot penija stonet nebo i zemlja », nota il Tereščenko, allora cielo e terra risuonano del canto.²⁰ Naturalmente, il tentativo di soverchiarsi non può avvenire che nell'esecuzione simultanea di due canzoni diverse. Si osserva il medesimo fenomeno nel Tonchino, presso i Man-tjen: nei canti alterni di giovani e ragazze di villaggi diversi (esogamia locale) i giovani cantano e le ragazze rispondono, sempre in cinese antico, poi i due cori « reprennent simultanément, mais sans ensemble ». ²¹ Nell'isola di Bali, in Indonesia, due orchestre possono eseguire musiche diverse simultaneamente.²² Lo Elkin si trovò ad assistere

¹² Radčenko Z., *Gomel'skija narodnja pesni, belurusskija i malorusskija*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, pp. XX e XXII.

¹³ Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1943, p. 198.

¹⁴ Emenau M. B., *Toda Marriage Regulation and Taboos*, « American Anthropologist », 1, 1937, v. Bitunov, in: « Sovetn. », 1, 1947, p. 234.

¹⁵ Haecckel Jo., *Gewinnung einer relativen Zeitfolge aus der Gruppierung des sozialen Systems*, MaGW, LXVIII, 1937, p. 55.

¹⁶ Kuba L., *Narodna glazbena umjetnost u Dalmaciji*, ZbNž, IV, 1899, p. 170.

¹⁷ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, Kraków, 1929, pp. 1013-1015.

¹⁸ Moszyński K., *op. cit.*, p. 1080.

¹⁹ Radčenko Z., *op. cit.*, p. XVIII.

²⁰ Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPb, VI, 1848, pp. 64-65.

²¹ La Jonquière, in: Vannicelli L., *Les fêtes de fiançailles et l'amour des fiancés chez les peuples de l'Extrême Orient*, « Intern. Archives of Ethnology », XLVII, Leida, 1955, p. 190.

²² Fraccaroli A., *L'isola delle donne belle*, Milano, 1934, p. 105.

in Australia, nel Northern Territory, a un'esecuzione di musiche rituali dei Pigiangara: due serie di inni sacri venivano simultaneamente cantate da due fratri o gruppi cerimoniali seduti a una distanza di circa tredici passi l'uno dall'altro. I canti erano eseguiti in modo simultaneo e indipendente, ogni gruppo con parole, melodia e ritmo differenti. Ascoltando piccoli gruppi di esecutori o con l'aiuto di un registratore, si aveva l'impressione del modo in cui potrebbe originarsi il contrappunto.²³

Questi casi sono presso gli Slavi molto più frequenti di quello che non risulti dalla letteratura etnografica, e tuttavia il Moszyński ha ragione di considerarli eccezionali. In realtà, essi non dovrebbero prodursi mai. Mai, cioè, un sesso dovrebbe cantare con l'altro sesso o un gruppo esogamico con un altro gruppo, a meno che una tale mescolanza non avvenga intenzionalmente, come nel Tonchino e in Australia, cosa della quale presso gli Slavi non abbiamo prova. Il fenomeno fa piuttosto un effetto di disordine: la regola esogamica, dimenticata nel costume, interviene inaspettatamente nel canto e nella danza disordinandone l'armonia. La riprova potrebbe essere fornita dal fatto che i Rumeni, ignari di tradizioni esogamiche, non conoscono né eteroritmie, né esecuzioni sincrone di canti disparati. Ma non si tratta affatto di un difetto di senso musicale nel popolo, come sospettava il Kuba. Al contrario. Nel 1951 i partecipanti al congresso dei folcloristi jugoslavi in Abbazia, dopo avere assistito all'esecuzione di un « kolo » il cui passo di danza era eteroritmico con l'accompagnamento, vollero cimentarsi a ripeterlo personalmente, senza riuscirvi.²⁴ Gli esperti di musica e di danza non erano in possesso di quella capacità popolare di concentrazione (di sesso o di gruppo) necessaria per agire in modo indipendente.

Nelle lingue slave, danzare (a. russo « pljasati », a. bulgaro « plesati », d'onde il gotico « plinsjan ») ha il significato originario di « plaudere », battere le mani per segnare il tempo, come avviene ancora spesso nei Balcani²⁵ e presso i Serbi di Lusazia dove la « klaskata reja » (« klask », applauso) è eseguita con battiti di mani e a piedi nudi.²⁶

La danza non è associata a nessun particolare strumento musicale ed è accompagnata per lo più dal canto degli stessi esecutori. È il canto che segnava il ritmo della danza nel secolo scorso nella Slavia meridionale.²⁷ Ancora oggi vecchie donne ricordano che in Bosnia una volta si danzava solo col canto, senza strumenti.²⁸ Così avveniva anche in Montenegro. In Bulgaria gli strumenti hanno sostituito solo in parte il canto nell'accompagnamento delle danze, ma quando si intercalano canti, gli strumenti tacciono. In Russia, nella regione di Novgorod, il « chorovod » è per lo più eseguito cantando, specialmente se è rituale²⁹ e anticamente, in generale, solo accompagnato dal canto, « v starinu tol'ko pod penie pesen ». ³⁰ In Ucraina è uso di accompagnare il canto con la danza che produce l'esatta cesura nel verso e l'esatto numero delle sillabe.³¹ Il Pokrovskij osservava che nella regione di Nižnij-Novgorod le danze

²³ Elkin A. P., *The Australian Aborigines*, trad. ital., Torino, 1956, pp. 252, 259-260.

²⁴ Oralmente dal prof. L. Kretzenbacher.

²⁵ Brückner A., *Słow. etymol.*, sub. « plesanie ».

²⁶ Grabowski Br., *Z wystawy rzemioł i sztuki stosowanej w Dreźnie*, « Wisła », X, 1896, p. 212.

²⁷ Boué A., *op. cit.*, II, p. 94.

²⁸ Simić L., *Pripovetke i lirске pesme*, GzMS NS, XVII, 1962, p. 212.

²⁹ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1033; Janković L. and D., *Dances of Jugoslavia*, London, 1952, pp. 9,

13 e 14.

³⁰ Novožilov A., *Derevenskija « bisedy », Chotenovskaja volost', Kirilovskago uezda, Novgorodskoj gubernii*, « Živst. », XIX, 1, 1910, p. 132.

³¹ Kolessa F., *Charakterystyka ukraińskieji muzyki ludowej*, « Lud słowianski », III, 1934, p. 35.

stesse erano, in sostanza, dei canti: « igry byli pesni, osnovnyja ». ³² In base al materiale raccolto in Serbocroazia il Murko si dice in grado di pronunciarsi « con sicurezza » per una originaria identità della danza col canto. ³³ Esiste, naturalmente, un genere speciale di canti per la danza (russo « chorovodnyja pesni ») e il loro numero è di gran lunga superiore a quello delle melodie perché più canzoni vengono eseguite sulla medesima aria. Le Janković hanno contato in Jugoslavia centoquattordici melodie di « kolo », resto ragguardevole di una passata ricchezza. ³⁴

Cantate sono per lo più le danze in gran parte del mondo, particolarmente in Indonesia e in maniera quasi universale nelle due Americhe. ³⁵ Il canto può associarsi alla danza in modo da non potersene separare. Il Preuss non ha mai udito cantare gli Indi di Sierra Nevada fuori della danza, e quando lo facevano da ubriachi, accennavano alla melodia a bocca chiusa, senza pronunciare le parole. ³⁶

I canti del « kolo » sono per lo più corali e all'unisono. ³⁷ All'unisono sono tutti i canti rituali in Ucraina, ³⁸ in Russia quelli delle « posidelki », ³⁹ dei « koledari » e dei « vecchi credenti ». ⁴⁰ La polifonia della « Dorfgruppe » non ha trovato nella musica popolare slava grande applicazione, sebbene esistessero tutte le condizioni per il suo sviluppo. ⁴¹

L'unico strumento musicale di cui si possa ritenere documentata l'età slavo-comune è la zampogna, siringa o fistula (flauto di Pan). La condizione di relitto in cui si trovava questo strumento nel secolo scorso non deve stupire. Lo strumento ha dietro di sé una storia oscura di decine di secoli e i paesi slavi fin dal principio della loro storia accolsero con favore strumenti forestieri più perfezionati (specialmente cordofoni) mediterranei e occidentali che fecero ben presto apparire impreciso il rendimento musicale di quelli indigeni. Ci si deve invece stupire che la zampogna abbia qua e là continuato ad accompagnare la danza anche nell'età della fisarmonica e che ancora mezzo secolo fa esistessero delle vere piccole orchestre formate da un insieme di zampogne. Il 20 agosto 1911 un musicologo polacco, il prof. S. Biedrzyński, informava per lettera il Moszyński di avere avuto occasione di ascoltare in una regione del sud-est della Lituania, ai confini della Belorussia, un'orchestra di cinque siringhe, suonate da quattro contadini. Uno degli esecutori ne aveva due che alternava a seconda dei bisogni. I suonatori si tenevano lontano dagli ascoltatori, nel bosco o dentro dei cespugli, perché è a una certa distanza che una tale musica produce il suo effetto. Lo strumento (kaduči) che il Biedrzyński portò con sé a Varsavia era composto di cinque canne, la più piccola di cm. 11,5,

³² Pokrovskij F., *Obrazcy narodnago govora Nižgorodskoj gubernii*, « Živst. », XX, 1, 1911, p. 39.

³³ Murko M., *Tragom srpsko-brvatske narodne epike*, Zagreb, 1951, p. 265.

³⁴ Janković L. i D., *Prilog proučavanja ostataka orskih obrednih igara u Jugoslaviji*, « Etnografski Institut », knj. III, 1957, p. 8.

³⁵ Leden Chr., *Unter den Indianern Canadas*, ZfE, XLIV, 1912, p. 825.

³⁶ Preuss Th., *Forschungsreise zu den Kágaba Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, pp. 1044-1047.

³⁷ Così in Jugoslavia (Janković L. i D., *op. loc. cit.*), nella Leskovačka Morava (Djordjević D. M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958, pp. 207, 388), in certe regioni della Russia (Radčenko Z., *op. cit.*, p. XVIII); « u nas vse na odin pojut », Pokrovskij F., *op. cit.*, p. 54).

³⁸ Kolessa F., *op. cit.*, p. 35.

³⁹ Balov A. V., *Očerki Pošechon'ja*, EO, XXXV, 4, 1897, p. 72.

⁴⁰ Istonin Th. K., *K narodnomu slovarju v oblasti pesennago iskusstva*, « Živst. », IV, 1894, p. 125.

⁴¹ Nadel S., *Messungen kaukasischer Grifflochpfeifen*, « Anthropos », XXIX, 1934, p. 470 s.; Danckert W., *Musikwissenschaft und Kulturkreislehre*, « Anthropos », XXXII, 1937, p. 5 s.; Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 1153, 1157.

la maggiore di cm. 14. Il loro aumento di lunghezza si dimostrò irregolare e irregolari, probabilmente, erano anche gli intervalli di tono tra canna e canna. Più perfetta era la siringa, proveniente dalle medesime località che nel 1908 M. Brensztejn donò al Towarzystwo Przyjaciół Nauk di Wilno. Le cinque canne davano i toni: do re mi sol la, con l'omissione del semitono mi-fa. Un aumento metrico regolare della lunghezza delle canne, dalla più corta alla più lunga, produce infatti una gamma di cinque toni (pentatonica), senza semitoni (anemitonica). Secondo il Brensztejn lo strumento era « estremamente raro » ai suoi tempi, ma durante il XIX secolo « nelle notti di primavera le bassure lituane echeggiavano tutte » del suo suono. Occorrevano almeno due suonatori, provvisti ciascuno di due o tre siringhe per eseguire una melodia. L'esecuzione aveva luogo sempre all'aperto e a una certa distanza dagli uditori.⁴²

Di cinque canne, sia sciolte e tenute insieme con la mano, che legate, era anche la siringa sud-granderussa dei governatorati di Kursk e di Brjansk. Il nome dello strumento (« kugikli » pl., da « kuga », « Typha latifolia », anche « kuvički » in Dal', *Slovar'*) indica trattarsi, appunto, di uno strumento formato da più canne. Secondo il Tereščenko la siringa granderussa (svirel'), usata nelle danze, aveva invece sette canne.⁴³ È col nome di « svirel' » che quarant'anni dopo la designa anche lo Zabylin.⁴⁴ Secondo la Zelenin lo « sviril' » ucraino si era sviluppato fino a una specie di organo a bocca di diciassette canne⁴⁵ e il Moszyński ne illustra un esemplare dei Carpazi dalla Huculszczyzna dello Szuchiewicz.⁴⁶

Non esiste nessun esemplare antico in Russia di questo strumento che però compare nelle figurazioni. Il Belaev non dubita che fosse usato nella Russia kieviana e pretartara.⁴⁷ Il suo uso in Grande-Russia dovrebbe essere più frequente di quanto ha supposto il Moszyński se il Rečmenski lo elencava ancora nel 1956 tra gli odierni strumenti popolari.⁴⁸

Non esiste memoria di pentatonìa in Polonia, ma sembra sicuro che sia esistita in passato, per esempio nel Podhale.⁴⁹ Se il lessico di un viaggiatore settecentesco come il Tollius è quello della classicità, gli Slovacchi di Ungheria facevano uso della siringa perché non tolleravano l'imitazione che gli ungheresi facevano della loro « rustica fistula ».⁵⁰

La siringa ricompare in Slovenia col medesimo nome granderusso e ucraino di « svirel' » (Hirtenflöte; « svirati », die Hirtenflöte blasen, Pleteršnik, *Slovar*) e pare che non possano sorgere scale musicali fisse senza strumenti musicali (Hornbostel, Lachmann e Sachs). Questo principio, non molto sicuro, è considerato valido per la gamma pentatonica. La pentatonìa è legata al flauto di Pan. Esempi di pura pentatonìa esistono ancora oggi nella Slavia orientale, specialmente in Grande-Russia. Nel Polesie e in Ucraina canti rituali sono eseguiti in piena scala pentatonica, a quarte e quinte anemitoniche.⁵¹ La gamma compare in Slovenia, sebbene raramente allo stato puro, e soprattutto in Croazia dove, tra la Mura e la Sava, il

⁴² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, pp. 1253-1256.

⁴³ Tereščenko A., *op. cit.*, I, p. 484.

⁴⁴ Zabylin M., *Russkij narod, ego obyčaj, obrjady, sueverija i poezija*, Moskva, 1880, p. 567.

⁴⁵ Zelenin D., *Russische-ostslavische Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 346.

⁴⁶ Moszyński K., *op. cit.*, II, 2, p. 1246.

⁴⁷ Belaev V. M., *Muzyka*, in: *Istorija kul'tury drevnej Rusi, domongol'skij period*, a cura di N. N. Voronin e Karger M. K., Moskva, II, 1951, pp. 495-497.

⁴⁸ Rečmenskij N., *Massovye muzykal'nye instrumenty*, Moskva, 1956, p. 78.

⁴⁹ Moszyński K., *op. cit.*, II, 2, p. 1259.

⁵⁰ Tollius A., *Epistolae itinerariae*, Amsteladami, 1700, p. 202.

⁵¹ Kolessa F., *op. cit.*, p. 37.

numero delle melodie pentatoniche raggiunge il 33% dei canti popolari.⁵² In Polonia la pentatonica, oggi scomparsa, è considerata fondamentale nella genesi dei canti popolari. La pentatonica del canto nuziale del luppolo, eseguita in Polonia al momento dell'incuffiatura della sposa (oczepiny) e della quale il Kolberg offre 39 esempi, è stata ricostruita dal Poliński.⁵³

Un focolare vivace di pentatonica si trova tra l'Ural e il Medio Volga (Tartari del Volga, Baškiri, Čuvasi, Mordvini, Ceremissi e Votjaki meridionali) ed è da quelle regioni che i Magiari hanno portato la pentatonica nella pianura panoramica.

La pentatonica è considerata fondamentale anche per i canti popolari dell'Estonia.⁵⁴ Nel 1885 il Famicyn fu il primo ad osservare l'identità della gamma pentatonica slava con quella indocinese.⁵⁵ Ma dimostrare la provenienza asiatica della pentatonica slava (indocinese, indonesiana, dell'antica Cina e Giappone) è impossibile, data l'enorme vastità della sua area di diffusione: Lapponia, Celti insulari delle Ebridi e di Skye, India anteriore (Munda) e posteriore (Bengala), Mari del Sud e due Americhe.⁵⁶ Si può dire che la pentatonica si trovi alla base dello sviluppo delle musiche colte sia dell'antica Cina che del Mediterraneo.⁵⁷

Le sopravvivenze di pentatonica in Ispagna e in Italia sono rarissime. Nel quadro complessivo della pentatonica eurasiatica possiamo distinguere il complesso celtico da una parte (che il Curwen considera come un relitto preario dei Pitti) e quello ugro-finnico e uralo-altaico dall'altra. È palese e sicuro che gli Slavi sono appartenuti a questo secondo complesso. Viene così ribadito sia il simbolo matriarcale della loro cultura (flauto di Pan e pentatonica) che la loro separazione dalle aree culturali dell'Occidente.

Gli Slavi distinguevano le voci femminili da quelle maschili e ne vietavano la mescolanza. È possibile che un analogo divieto separasse per sessi anche gli strumenti musicali. Abbiamo visto infatti che in Bosnia una ragazza non può danzare al ritmo del tamburo perché il tamburo è considerato strumento maschile. Nella rara illustrazione del flauto di Pan, riprodotta dal Moszyński⁵⁸ e ripresa da una pubblicazione di A. Mordvinov,⁵⁹ il flauto di Pan è in mano a una sposa che è rappresentata in piedi nell'atto di portarlo alla bocca e di suonarlo, mentre il giovane seduto soffia in un piffero o clarinetto (fig. 156). Sebbene le « kadučei » lituane fossero strumento maschile, è difficile pensare che l'anonimo disegnatore di quella vignetta avrebbe rappresentato in Russia una sposa in possesso di un flauto di Pan se lo strumento non fosse stato, almeno nel governatorato di Kursk, di pertinenza femminile. Infatti ricerche recenti dei folkloristi russi hanno accertato la presenza del flauto di Pan nei governatorati di Kursk, di Brjansk, di Orel e di Kaluga. Lo strumento non ha mai più di cinque canne, sempre slegate, che danno una scala diatonica dell'estensione di una quinta. Lo strumento è solo femminile (na kugilkach igrajut tol'ko ženščiny) e viene usato

⁵² Moszyński K., *op. cit.*, II, 2, p. IIII.

⁵³ Wójcik-Keuprulian Br., *Polska muzyka ludowa*, «Lud słowiański», III, 1934, pp. 11-16.

⁵⁴ Vachter A., *Muzykal'naja kul'tura sojuznych respublik, Estonskaja SSR*, Moskva, 1955, p. 69.

⁵⁵ Famicyn A. S., *Drevnjaja indo-kitajskaja gamma v Azii i v Evrope*, SPb, 1885, v. Kuhač F., *Das türkische Element in der Volksmusik der Kroaten*, WMAbH, VI, 1899, p. 552, nota 1; Moškov V., *Muzyka čuvaških pesen*, IoAIE KU, XI, 1, 1893, p. 38.

⁵⁶ Danckert W., *op. cit.*, pp. 5-6; Curwen E. C., *The Significance of the Pentatonic Scale in Scottish Song*, «Antiquity», XIV, 56, 1940, pp. 347-362; Sachs C., *The Rise of Music in the Ancient World, East and West*, New York, 1943, pp. 114-125.

⁵⁷ Leydi R., *La musica dei primitivi*, Milano, 1961, pp. 128, 130, 136, 147.

⁵⁸ Moszyński K., *op. cit.*, II, 2, fig. 282, p. 1245.

⁵⁹ Mordvinov A., *Vesna v Kurskoj gubernii*, «Vsemirnaja Illjustracija», 1871, p. 120.



156



157

Fig. 156. Flauto di Pan e piffero nel gov. di Kursk, nella Russia centrale (da Mordvinov e Moszyński).

Fig. 157. Flauto di Pan di una donna Yao, Cina meridionale (da Heine-Geldern).

per lo più in gruppi di quattro o cinque.^{59bis} Femminile è il flauto di Pan anche presso gli Yao, nella Cina meridionale (fig. 157). Presso i Guaraní del Paraguay, per esempio, l'unico strumento musicale femminile è proprio una zampogna a cinque canne di una gamma e tonalità vicine a quella delle isole Salomone. È con quella zampogna che la ragazza guaraní lancia il suo richiamo amoroso nel bosco.⁶⁰ Presso i Dioy del Kui-ceu il richiamo è invece maschile e il giovane lo fa risuonare nel bosco col mezzo di un'aria di flauto appositamente composta. L'interessata abbandona senza parlare le compagne e va a mettersi non lontano dall'amato.⁶¹ Anche presso gli Yao il giovane « cerca di sedurre la ragazza con la musica ed essa segue colui che preferisce ». ⁶² Il giovane Lolo fa sentire un'aria di flauto e la ragazza risponde con una « chitarra a bocca » (k'enk'in). ⁶³ Il flauto di Pan in mani maschili rappresenta una parte importante anche nei giochi amorosi dei Miao del Tonchino meridionale.⁶⁴ Vi sono canzoni dei Lolo dalle quali appare evidente che il richiamo amoroso parte a voce dalla ragazza: « Colui

^{59bis} Bačinskaja N., *Russkie narodnye instrumenty*, in: « Russkoe narodnoe muzykal'noe tvorčestvo, chrestomatija », Moskva, 1968, pp. 174-175.

⁶⁰ Müller V., *Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*, « Anthropos », XXIX, 1934, p. 192; Lowie R., *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936, p. 230.

⁶¹ Doutreligne, in: Vannicelli L., *Les fêtes de fiançailles*, p. 186.

⁶² Colquhoun, in: Vannicelli L., *op. cit.*, p. 173.

⁶³ Itang nsü, in: Vannicelli L., *La famiglia cinese*, Milano, 1943, p. 240.

⁶⁴ La Jonquière, in: Vannicelli L., *Les fêtes de fiançailles*, p. 187.

che mi ama io non lo vedo... - Il figlio unico ch'io amo non mi sente... - Colui che mi ama venga... ».⁶⁵

La zampogna sud-granderussa in mani femminili sarebbe dunque un segno che anche presso gli Slavi la musica poteva avere funzione di adescamento amoroso? Vi è un canto popolare croato che permette di supporlo:

Ja ne pivam, što mi srce išče,
već ja pivam i diku dozivam

(Io non canto quello che mi viene in mente, / ma canto e chiamo il ragazzo).⁶⁶

In Belorussia tutti i canti di richiamo della primavera di ragazze che vanno o ritornano dal bosco parlano dell'attesa dell'amato come i canti dei Lolo⁶⁷ e, secondo il Brensztejn e il Mordvinov, in Lituania e in Grande-Russia il flauto di Pan è come nel sud-est asiatico, strumento primaverile.

Questi riferimenti sembreranno vaghi e molto incerti, ma non lo sono se si tiene conto dell'intero complesso. Vi appartengono le canzoni-ballo a file o a siepe degli Slavi e di numerose nazioni del sud-est asiatico (Yao, Miao, Lolo, Thai, Kari, Kaceni, Annamiti e Tibetani), con canti a responsorio che chiedono e ottengono ragazze in ispose. La scena si svolge all'aperto, in una stagione prescritta e raccoglie la gioventù di più villaggi, o almeno di due. Nel sud-est asiatico la scelta che i giovani fanno in quella circostanza è seguita subito da un'unione prematrimoniale che diviene definitiva solo più tardi se la ragazza sarà in grado di annunciare uno stato di gravidanza.

Non appare dubbio che la convivenza tra fidanzati, così frequente ancora oggi presso gli Slavi, risalga a questi costumi. Il cronista di Kiev descrive al vivo queste costumanze, ancora in vigore ai suoi tempi, tra i Kriviči, i Severjani e i Radimiči: « ... i braci ne byvachu vъ nich, nъ igrišča meždu sely, i sъchoždachu sja na igrišča i na pljasanie i na v'sja besov'skaja igrišča, i tu umykachu ženy sebe, sъ nejuže kъto sveščavaše sja », « non ci sono matrimoni tra loro, ma giochi tra villaggi, e vanno a questi giochi e alle danze e a tutti i giochi diabolici, e là rapiscono le mogli, ciascuno quella con la quale si è accordato ». ⁶⁸ Si direbbe che padre Vannicelli non faccia che parafrasare questo passo del cronista russo quando scrive dei Lolo: « Il fidanzamento fatto dai giovani stessi secondo la propria inclinazione, avviene alla riunione dei giovani di più villaggi, dove si suona, si balla e si cantano alternativamente canti amorosi... Dopo di essersi fidanzati, i giovani si uniscono sessualmente in un luogo appartato della vicina campagna ». ⁶⁹

Nelle danze a file contrapposte i giovani dei due sessi Thai e Miao si lanciano palle colorate di invito che, raccolte, significano consenso. I Miao di Huang-si si scambiano col medesimo intento uova colorate e dipinte. ⁷⁰ Non altrimenti le ragazze hucule del Pruth offrono

⁶⁵ Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, pp. 125-126.

⁶⁶ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, III, 1898, p. 10.

⁶⁷ Sendrik D. Z. i Dovnar-Zapol'skij M. V., *Raspredelenie naselenija Verchnago Podneprov'ja v Belorussii*, in: *Rossija*, a cura di P. P. Semenov, SPb, T. IX, 1905, p. 187.

⁶⁸ *Chronica Nestoris*, ed. N. Miklosich, 1860, X, p. 7.

⁶⁹ Vannicelli L., *La religione dei Lolo*, pp. 110-118, passim.

⁷⁰ Granet M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1929, pp. 150, 204; Vannicelli L., *Fêtes de fiançailles*, pp. 165, 167, 186, 187.

ai giovani uova dipinte per essere invitate alle danze,⁷¹ o in Podolia le regalano ai giovani che le hanno scelte nei mercati,⁷² doni femminili che vengono fatti anche in Polonia centrale nella regione di Opoczno.⁷³

Sia presso gli Slavi che nel sud-est asiatico la componente erotica di queste danze e riunioni si manifesta spesso in linguaggio osceno.

La separazione dei sessi che, a cominciare dalle occupazioni di lavoro, si propaga agli utensili, all'abitazione e ai divertimenti (canti e danze), interviene a separare in femminili e maschili anche i generi letterari della poesia popolare.

Non possiamo immaginare che i canti epici siano femminili anche se, trattandosi di canti non rituali, il costume non faccia divieto alle donne di ripeterli e quindi anche di conservarli e tramandarli. Ma il canto epico è intonato da un cantore professionista (aedo, bardo, scaldo, menestrello) al seguito di un capo militare (e militare lui stesso) del quale si propone di esaltare le gesta. Cantori professionali accompagnavano in Serbia gli eserciti nel XVII secolo. Durante le guerre con la Turchia e anche nella prima guerra mondiale questi cantori improvvisavano canti in onore dei loro comandanti. Ricchi bey mantenevano al loro seguito cantori che retribuivano largamente di doni. I più antichi canti montenegrini, o almeno quelli del XVIII secolo, sono semplici, monotoni, senza fantasia e abbellimenti, obiettivi, con indicazioni reali di fatti e persone.⁷⁴

Queste circostanze si ripetono dovunque sorga poesia epica, non importa di quale dignità e valore, e non potevano essere diverse nell'antica Rus', quando tra il Dnepr e il Don nomadizzavano Polovcy e Circassi, misti forse a resti di Alani e di Chazary, ora in guerra, ora in pace coi principi varjaghi. Interi reparti combattevano federati al fianco dei principi russi. I matrimoni misti erano frequenti, anche nelle famiglie principesche, e lo stesso cantore del « Detto della schiera di Igor » chiama i Polovcy « svati » dei russi. L'ignoto autore del Detto o Slovo (sempre ammettendo che si tratti di opera autenticamente antica) doveva essere uno di loro, ancora pagano, persona rispettata per i suoi servizi, fidata e probabilmente anziana se si tolleravano da lui ammonimenti e rimproveri per le discordie tra le famiglie principesche (forse anche un consigliere diplomatico che metteva a disposizione dei suoi capi le conoscenze che egli aveva del mondo indigeno) e soprattutto se gli si permetteva di ricordare e invocare Stribog, Dažbog, Chors e Div mentre a Kiev le campane di Santa Sofia suonavano a mattutino. Il suo canto è intessuto di elementi non slavi, come il presagio funesto dell'eclissi di sole, il paragone dei principi guerrieri a tori furiosi e a soli offuscati, e dell'anima a una perla. Nella steppa si sollevano colonne di porpora e il nero è colore di lutto. Doveva anche essere un cantore di professione poiché si richiama alla tradizione retorica di un ignoto Bojan e la sua lingua era forse un russo particolare perché per quelle avventurose popolazioni non slave che prestavano aiuto all'una o all'altra parte nelle guerre tra Varjaghi e Bizantini il russo doveva essere divenuto una specie di lingua franca delle steppe.

L'epica slava è relativamente recente. Non si riesce a far risalire le canzoni epiche popolari serbe al di là del XIV secolo. Il primo canto serbo reso noto dall'abate Fortis nel 1774 era un canto di serbi islamizzati. Il principio dell'epica si introduce nel mondo slavo dall'esterno e

⁷¹ Kaindl R. F., *Bei den Huzulen im Pruththal*, MaGW, XXVII, 1897, p. 221.

⁷² Volkov Th., *Rites et usages nuptiaux en Ukraine*, « L'anthropologie », II, 1891, p. 576.

⁷³ Seweryn P. Z., *Z żywym kurkiem po dyngusie*, PAU, Mater., VI, 1928, pp. 10-12.

⁷⁴ Murko M., *Tragom srpsko-brvatske narodne epike, putovanja u godinama 1930-1932*, Zagreb, 1951, pp. 360, 361, 362, 423.

dal meridione. Gli Slavi occidentali ne rimangono del tutto immuni. È impossibile credere all'esistenza di una casta guerriera e privilegiata, che vive di rapine e di tributi, in seno a una società contadina e paritaria come la slava. « I canti epici, come si conoscono oggi (nota il Moszyński), sono presso i grandi-russi di provenienza non contadina, questo è sicuro ». ⁷⁵ Le « junačke pjesme » o canzoni eroiche dei Serbi, le « dумы » ucraine e le « byliny » russe non hanno nulla in comune tra loro, né il contenuto, né la versificazione. I tentativi di collegare l'epica con fasi mitologiche o teogoniche primitive (miti dei cosiddetti « eroi culturali ») sono arbitrari e destinati a rimanere senza risultati apprezzabili. Tali tentativi hanno senso solo per cicli di canzoni non epiche, come il Kalevala.

Del soggetto della canzone epica il cantore dispone come vuole. È una materia plastica, soggetta a mutamenti, sviluppi, riassunti e influssi forestieri di ogni genere. L'autentico canto popolare invece, una volta entrato nel circolo della tradizione, vi rimane immutato per secoli. « Iz pesni slova ne vykineš' », « non si può tralasciare una parola del canto », dice il proverbio russo. ⁷⁶ I canti del passaggio nuziale del ruscello, del matrimonio per servizio, del richiamo della sposa, ecc. si ripetono da un capo all'altro del mondo slavo, senza variazioni essenziali, talora con le medesime parole.

In sostanza, l'epica è storica e nazionale, non già popolare e slava-comune. Che il popolo possa impadronirsene al punto che nella Russia settentrionale si sono trovate byline più in bocche femminili che maschili e che nella stessa Serbia, secondo l'Andrić, l'epica si sia meglio conservata nella memoria delle donne che degli uomini o che addirittura sorgano forme miste (« polumuške », semimaschili, le chiama l'Andrić), tutto questo è nella natura delle cose, ⁷⁷ dato che le usanze popolari non fanno dell'epica un genere riservato ai maschi, ma che l'epica slava sia virile e recente è un fatto sicuro.

Non c'è poesia popolare che non sia cantata. Secondo il Vuk « tutte le canzoni popolari serbe sono distinte (razdijeljene) in canzoni eroiche (junačke) che vengono eseguite con l'accompagnamento della gusla, e in femminili (ženske) che vengono cantate non solo da donne e ragazze, ma anche da uomini, soprattutto da giovani, per lo più a una o due voci ». ⁷⁸

La distinzione tra canti maschili e femminili sarebbe dunque propria per l'epica, che è solo maschile, ma non per la poesia non epica che può essere eseguita dai due sessi. Di dove è provenuto allora quell'appellativo di « ženske », femminili, dato alle canzoni non epiche? La qualifica di « ženske » è popolare, sebbene il Vuk non lo dica esplicitamente, poiché se il termine fosse stato creato da un filologo, esso non sarebbe stato applicato in modo improprio a un genere di poesia che, nella sua composizione e esecuzione, è dei due sessi.

L'improprietà e l'errore non è nel popolo, ma nella classifica del Vuk. Il Vuk, dopo aver separato i canti epici maschili dagli altri, mette nella categoria dei femminili tutti i restanti, includendovi (per esempio) anche le « pjesme od koleda », le canzoni dei « koledari » che, per essere eseguite dalle maschere natalizie, sono con certezza esclusivamente maschili. Allo stesso modo, i canti nuziali sono dati per femminili, ma il Murko obietta che certi canti nuziali dei Pastrovići sono maschili. Si tratta però di canti epici, eseguiti alle nozze dagli « svati » che vi giungono armati, ⁷⁹ non di canti veramente nuziali in se stessi.

⁷⁵ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1152.

⁷⁶ Kolpakova N. P., Mel'c M. Ja i Šapolova G. G., *Izbrannye poslovice i pogovorki russkago naroda*, Moskva, 1957, p. 161.

⁷⁷ Andrić N., *Ženske pjesme*, I, Zagreb, 1909, pp. XIII-XIV.

⁷⁸ Vuk Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, I, Beograd, 1932, p. VI, nella 1^a ed. 1824, p. 19.

⁷⁹ Murko M., *Tragom*, p. 353.

Dall'altro lato, le « pjesme kraljičke » del Vuk, cioè delle « Kraljice » o Ljelje, come quelle delle « Dodole », sono sicuramente femminili, senza nessuna possibile interferenza maschile. Quando il Murko ci assicura che « nema ni najmanje sumnje », non c'è il più piccolo dubbio che donne e ragazze cantino davvero canti epici, anche se per lo più i loro canti non siano così lunghi come quelli maschili e spesso in altro metro,⁸⁰ non contestiamo il valore della sua testimonianza. Ma se egli intende con questo asserire che l'epica non è maschile e non lo è col rigore con cui lo sosteneva il Vuk, bisogna dissentire da lui.

Il valore del canto femminile è più musicale e di divertimento (di « razgovor », come dice il Vuk), mentre il canto epico è fatto per essere ascoltato da altri, per cui nel canto femminile si guarda più al canto in sé (na pjevanje), che al contenuto della canzone (na pjesmu), come invece si fa per i canti epici.⁸¹ Gli uomini, rileva il Murko, cantano a casa loro o nelle vicinanze, d'inverno, nelle veglie e nelle feste, raramente durante il lavoro, mentre le donne cantano durante tutte le occupazioni, sia in casa che fuori di casa. In Dalmazia lo fanno abitualmente lavorando, sia in casa che nei campi.

Inoltre anche quando le donne eseguono canti epici con la gusla, cosa non frequente nelle regioni orientali, è raro che lo facciano in presenza di uomini e mai lo fanno a pagamento.⁸²

In sostanza, né il Vuk, né l'Andrić, né il Murko distinguono i canti rituali dagli altri canti, anzi, si adoperano per cancellare questa separazione.

Possiamo considerare rituali i canti che vengono eseguiti solo in certe circostanze (nozze, funerali) o in certe ricorrenze (feste) o in certi frangenti (siccità) o per accompagnare certi lavori (raccolta, mietitura). I canti epici non sono legati a nessuna particolare circostanza, possono essere eseguiti in qualsiasi tempo e luogo, non accompagnano nessuna azione simbolica, né ci si attende dalla loro esecuzione nessun particolare effetto sulla vita o sulla natura. Non è a caso, invece, che in Belorussia le donne cantano durante la zappatura per le semine, la raccolta del lino e della canapa, la mietitura, la ricerca di mirtili e di funghi. Tutti questi lavori non hanno mai luogo senza canti e solo le donne cantano durante il lavoro. Gli uomini lo fanno nei momenti di riposo.⁸³ Molti di questi canti sono rituali, come quelli della raccolta. La raccolta non sarebbe abbondante se non si cantasse.⁸⁴ La Radčenko rileva che i canti rituali sono solo delle ragazze. I giovani non vi prendono parte.⁸⁵ La sorte dei campi è affidata ai riti delle donne. Sono loro che devono, per esempio, propiziare coi canti la pioggia o regolarmente a primavera (canto delle Dodole in Serbia e in Bulgaria) o in tempi di grave siccità anche in Lusazia.⁸⁶ Senza i loro richiami non giungerebbe la primavera. In Belorussia si dice « klikat' vesnu » chiamare la primavera con canzoni dette « vesnjanki ». Questo richiamo femminile suona anche in Grande-Russia, in Bulgaria e in Serbia.⁸⁷ Femminili sono in

⁸⁰ Murko M., *Tragom*, p. 262.

⁸¹ Vuk, *op. loc. cit.*

⁸² Murko M., *Tragom*, pp. 190-193, 201-202, 359.

⁸³ Nosovič I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873, pp. 68-69.

⁸⁴ Vedi Parte Prima, cap. I.

⁸⁵ Radčenko Z., *Gomel'skija narodnja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888, p. XX.

⁸⁶ Sicharev M. S., *Sel'skaja obščina u Serbov v XIX - načale XX v.*, « Slavjanskij Etn. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LXII, 1960, p. 187; Schneeweis E., *Fest und Festbräuche der Sorben*, Berlin, 2^a, 1953, p. 172. Esistono anche riti agrari maschili, ma o sono privi di canti o non sono slavo-comuni.

⁸⁷ Radčenko Z., *op. cit.*, pp. XX, XXII; Dovnar-Zapol'skij M., *Zametki po belorusskoj etnografii*, « Živst. », III, 1893, p. 283; Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, pp. 363-364; Schneeweis E., *Grundriss des Volksglaubens der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 177.

Belorussia le « žnivnie » o canti di mietitura,⁸⁸ come lo sono le « žetelice » in Serbia (Vuk) e nell'isola di Curzola; a Blato durante la mietitura le donne cantano « *starinske pjesme* ». ⁸⁹ Femminili sono anche i canti delle altalene (le « areli » di Cernigov), sebbene le altalene primaverili siano approntate dai giovani per le ragazze. ⁹⁰ Solo le donne cantano alla Troica nel Polesie, ⁹¹ ai funerali giocosi dei fantocci di Kostroma e di Gorjun, o alle feste delle Marie nella Grande-Russia meridionale. ⁹² Dove in Polonia piccoli gruppi di mendicanti passano questuando per le case, solo le donne mendicanti cantano. ⁹³ In Ucraina i canti nuziali sono solo femminili ⁹⁴ e femminili sono su tutta la terra i lamenti funebri.

La Kosič distingueva nettamente il repertorio dei canti femminili da quello dei canti maschili. I giovani non cantano i canti delle ragazze, ma hanno i loro canti che sono: « *rek-rutskija* » (di reclute), « *soldatskija* » (di soldati) e « *tjurennyja* » (di prigionie). ⁹⁵ Presso i Lusaziani dello Spreewald i canti in lingua soraba sono prevalentemente femminili. I maschi, quando cantano, cantano canzoni tedesche. ⁹⁶ Oggi si danno, naturalmente, anche canti misti che possono essere cantati dai due sessi. Così il Murko rileva che in Serbocroazia « le donne cantavano le medesime canzoni degli uomini, ma anche loro particolari canzoni, soprattutto sui matrimoni, e ballate e romanze sulla sorte della donna ». ⁹⁷ Si riconosce così l'esistenza di un repertorio esclusivamente femminile, ma non gli si attribuisce nessuna particolare importanza e non si cerca di valutarne la ricchezza. Il Delorko che ha raccolto per sei anni canti popolari in Dalmazia, nella Lika, in Istria, in Bosnia e in parte della Slavonia, ha fatto il maggior numero di trascrizioni da voci femminili. Gli uomini stessi non sapevano che le loro madri, mogli e sorelle conoscessero tante canzoni. Si sono dati casi in cui i mariti si sono opposti alla loro trascrizione da parte dell'etnografo. ⁹⁸

Nelle tre Russie il solista dei canti corali è per lo più una donna, la cosiddetta « *začinščica* », « colei che comincia ». ⁹⁹ La solista canta un verso e il coro, talora misto, lo ripete, cosicché non è necessario conoscere un canto per partecipare alla sua esecuzione. La solista dei Serbi lusaziani, la « *kantorka* », è scelta tra le nubili. ¹⁰⁰ Nella « *tlaka* » bulgara o lavoro prestato gratuitamente nei campi a titolo reciproco, sono le ragazze che cantano e i giovani si uniscono al loro canto: « *devojke pevaju pesme, pripevaju momcima za devojke* ». ¹⁰¹ I giovani, cioè, ripetono il canto delle ragazze: « *iz one pjesme, što momci djevojkama pripjevaju* », dice il Vuk ¹⁰² o forse i giovani cantano il ritornello: « *mali pripjevi, koje svi u glas pevaju* », ¹⁰³

⁸⁸ Radčenko Z., *op. loc. cit.*

⁸⁹ Murko M., *Tragom*, pp. 200, 262, sottolin. dal Murko.

⁹⁰ Kosič M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gub.*, « *Živst.* », XI, 2, 1901, p. 453.

⁹¹ Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890, p. 59 s.

⁹² Zabylin M., *op. cit.*, I, pp. 66, 83; Gorjunova N. P., *Obriad «Voždenie rusalki» v sele V. Verejka, Voronežskoj oblasti*, « *Sovetn.* », 1947, I, pp. 179-183.

⁹³ Piątkowska I., *Zebacy w ziemi sieradzkiej*, « *Wisła* », VIII, 1894, p. 784.

⁹⁴ Ochrimovič V., *Značenje maloruskich svadebnych obrjadov*, EO, XI, 4, 1891, p. 72.

⁹⁵ Kosič M. N., *op. cit.*, p. 46.

⁹⁶ Kühn E., *Der Spreewald und seine Bewohner*, Chociebusz, 1889, v. Grabowski Br., « *Wisła* », III, 1889, p. 928.

⁹⁷ Murko M., *Tragom*, p. 192.

⁹⁸ Delorko O., *Neka opažanja o kazivačima narodnih pjesama u pojedinim područjima Hrvatske*, « *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957* », Zagreb, 1959, pp. 187-193.

⁹⁹ Tereščenko A., *Byi ruskago naroda*, IV, p. 299.

¹⁰⁰ Kühn E., *op. loc. cit.*

¹⁰¹ Vlajinac M. Z., *Moba i pozajmnica, narodni običaji udruženoga rada*, SeZb, XLIV, 1929, p. 191.

¹⁰² Vuk, *Pjesme*, I, 89, v. Iveković i Broz, *Rječnik*.

¹⁰³ Stesso, *Pjesme*, I, 77, *ibid.*

secondo l'analogo significato in russo: « pripevat' k pesne, povtorjat' za každyj razdelom pesnu odno i tože » (Dal', *Slovar'*). È a questo modo che i giovani si appropriano i canti delle ragazze, o almeno quelli che si prestano ad essere eseguiti anche da loro.

In Serbocroazia il solista che nel coro intona la canzone può essere tanto un uomo che una donna. In Galizia gli abitanti di un villaggio improvvisano un canto in onore di Udziela che si era recato da loro per studiarne l'etnografia: « Spiewamy panu Udzieli – żeby ludzie o nas wiedzili », « cantiamo al signor Udziela, perché la gente venga a sapere di noi ». ¹⁰⁴ Nel 1898, presso Černigov, il cosacco Emel'jan Kobanov compose « alla maniera dei soldati » una canzone in occasione di un furto di patate. ¹⁰⁵ Il desiderio di fama o la celebrazione di un fatto di cronaca sono motivi d'ispirazione maschile, analoghi a quelli che suscitano l'epica. Le donne, dedite a canti rituali, non si curano di questo. Cantano perché bisogna farlo, perché è tradizione che lo si faccia durante certe occupazioni o per il piacere di cantare.

Tra le « ženske pjesme » il Vuk classifica anche i canti amorosi, cosa che potrebbe a prima vista stupire se non si sapesse che l'usanza popolare slava più antica lasciava alla donna l'iniziativa amorosa e nuziale. Non toccava all'uomo esprimere i suoi sentimenti. Sarebbe stato indecoroso e perfino ridicolo per lui manifestarli. In Belorussia, nelle « večorki » di filatura i giovani andavano ad ascoltare le ragazze a cantare, ma non si univano ai loro canti. ¹⁰⁶ In Croazia, mentre le ragazze nelle veglie cantano le loro « ljubavne arije », i loro canti amorosi, i giovani ascoltano in atteggiamento passivo, « gotovo pasivno ». ¹⁰⁷ Anche i canti amorosi dove l'ego è maschile sono di esecuzione e, probabilmente, di composizione femminile.

Mentre nei canti maschili non si fa distinzione tra i canti dei celibi e quelli degli ammogliati, ¹⁰⁸ esiste in tutta la Slavia un repertorio separato tra maritate e ragazze. La persona maschile resta sempre la medesima, ma quella femminile muta stato e condizione più volte col trascorrere dell'età. D'altra parte è evidente che una ragazza non si metterà a cantare un lamento da malmaritata per lagnarsi della sua sorte. I canti delle maritate sono inoltre talora molto arditi, e in modo diverso da quelli delle nubili. Non è considerato decente per le ragazze nemmeno ascoltarli. « Etu pesniju ne pojut devki-ti », « questo canto non è cantato dalle ragazze », spiegavano al Pokrovskij i contadini della regione di Nižnij-Novgorod. ¹⁰⁹ Le ragazze che in Croazia ritornavano dalla mietitura si vergognavano dei canti delle maritate. ¹¹⁰

Abbiamo testimonianze di donne poetesse che improvvisano canti su richiesta dell'etnografo e su temi da lui proposti. Il Delorko trascrive parte di un lamento funebre inventato ed eseguito sul momento da una vedova istriana. ¹¹¹ Lo Snits informava per lettera il Mosziński di aver incontrato in Estonia, soprattutto presso i Setukesi, ma anche presso gli Ižori, donne capaci di improvvisare seduta stante canzoni epiche anche di migliaia di versi. ¹¹² Una famosa esecutrice di byline, certa M. S. Krjukova, della regione del Mar Bianco, continuava

¹⁰⁴ Udziela S., *Poczucie piękna u ludu ropczyckiego*, « Wisła », III, 1889, p. 26.

¹⁰⁵ Kosič M. N., *op. cit.*, parte II, p. 46.

¹⁰⁶ Radčenko Z., *op. loc. cit.*

¹⁰⁷ Andrić N., *Ženske pjesme*, I, Zagreb, 1909, pp. XIII-XIV.

¹⁰⁸ Ivanišević Fr., *Poljica*, ZbNž, 1904, p. 249.

¹⁰⁹ Pokrovskij F., *Obrazcy narodnago govora Nižegorodskoj gubernii*, « Živst. », XXI, 1, 1911, p. 47.

¹¹⁰ Begović N., *Život i običaji Srba-graničara*, Zagreb, 1887, pp. 212-213, segnalazione del prof. Spiro Kulišić.

¹¹¹ Delorko O., *Istarske narodne pjesme*, Zagreb, 1960, p. 16.

¹¹² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 1355, nota 1.

anche ai nostri giorni a comporre poemi sulla vita contemporanea, mescolando epica, lirica e fiabistica e creando così un nuovo genere letterario.¹¹³ Il Murko ha trovato improvvisatrici nell'isola di Curzola e nella Stara Crna Gora.¹¹⁴ Si può dire che all'infuori dell'epica, la poesia popolare è un campo di dominio femminile. Del resto, il genere amoroso è per lo più femminile su tutta la terra. I pregiudizi degli studiosi occidentali sul patriarcato degli Slavi ha impedito agli stessi etnografi serbi, russi e bulgari di prenderne atto. C'è chi ignora il peso di questa circostanza e chi addirittura si adoperava a contestare i fatti. Il risultato è quello di un'enorme lacuna.

Ma vi è un gruppo di canti particolarmente solenni e potenti nei loro effetti nel quale la donna non può penetrare o solo abusivamente. Sono i canti dei « koledari » mascherati che alla fine dell'anno passano di casa in casa per portarvi ricchezza, salute e fortuna. Non solo le donne sono rigorosamente escluse dalla comitiva dei « koledari », ma divengono in quell'occasione oggetto di una persecuzione impunita.¹¹⁵ Il contenuto dei canti dei « koledari » è per lo più ispirato alla rappresentazione dei morti benefici, dei « reduces parentes » che ritornano per assicurare continuità alle stirpi. Le donne devono fingere di temerli e se osano non mostrarne timore, si provvede a spaventarle. Il mito del « bog » che passa per il villaggio chiedendo ospitalità è tipico del repertorio dei « koledari ». Ma anche il mito della pesca della terra doveva essere ricordato nei loro canti, e molti altri (come quello bulgaro sul ratto della sorella del sole) in parte pagani, in parte cristianizzati, in parte forse, del tutto fantastici.

I canti dei « koledari » fanno gruppo a sé nelle raccolte dei canti popolari di tutte le nazioni slave ed è facile distinguerli da quelli epici e lirici. Ne esistono raccolte particolari¹¹⁶ e tentativi particolari di analisi.¹¹⁷ Quando dal semplice augurio il canto passa a narrare di alberi divini e di caccia a animali favolosi, il suo contenuto prende aspetti magici e fantastici che arieggiano l'ispirazione del Kalevala.

Della comitiva dei « koledari » potevano far parte solo giovani celibi o da poco sposati (mariti di spose designate, senza prole). Di qui l'usanza dalmata che i pastori cantassero fino a vent'anni e oltre, purché non fossero sposati.¹¹⁸ Nella regione di Nižnij-Novgorod gli uomini dichiaravano: « My žonaty už ne poëm », « noi ammogliati non cantiamo più ». ¹¹⁹ Le donne invece cantavano da ragazze e da maritate.

Poiché i « koledari » hanno la funzione di aprire e di propiziare la nuova annata, la loro parte è di gran lunga religiosamente la più importante. Ma se, come pare, le maschere sono sorte con l'intento di occupare il campo delle donne (vi è una celebrazione delle morte femminili forse più antica dei « koledari ») e di tenerle a freno, i loro canti, per quanto pagani e antichi, non possono essere considerati senz'altro come i più antichi. È nel canto rituale femminile che conviene cercare i depositi più remoti della tradizione slava. Le donne, nella loro apparente mobilità, hanno una maggiore stabilità psichica e un più forte attaccamento alle costumanze. È soprattutto a loro che è affidata la conservazione di tradizioni, riti, canti, predizioni, indovinelli, proverbi e fiabe, e questo non solo presso gli Slavi, ma dovunque.

¹¹³ Sokolov Ju., *Russkij fol'klor*, Moskva, 1938, p. 245.

¹¹⁴ Murko M., *Tragom*, pp. 200, 205.

¹¹⁵ V. Parte Seconda, cap. X.

¹¹⁶ Svidčenko E., *Svjatočnaja chrestomatija*, SPb, 1903.

¹¹⁷ Sosenko Ks., *Istorični postat staroukrajinskogo Rizdva*, Lviv, 1928, v. A. Gahs, « Anthropos », XXIV, 1929, pp. 726-730.

¹¹⁸ Murko M., *Tragom*, p. 359.

¹¹⁹ Pokrovskij F., *Obrazcy narodnago govora*, « Živst. », XX, 1, 1911, p. 45.

Il Murko constatava che le donne conservavano meglio degli uomini memoria dei canti¹²⁰ e secondo l'Andrić le donne imparavano più presto e ritenevano più a lungo degli uomini.¹²¹ Esse conservano anche più a lungo degli uomini, e in tutti i continenti, il particolare costume dei loro capi di vestiario,¹²² mentre gli uomini si uniformano quasi subito al costume europeo. Le testimonianze in proposito abbondano.¹²³ È a questa forza conservativa che si deve se da oltre un secolo nell'Europa occidentale le donne figurano come più devote e più assidue degli uomini alle pratiche religiose. Forse le donne provano un maggiore bisogno di sicurezza e paventano il disordine dell'abbandono delle tradizioni.

La partecipazione delle donne alla creazione della poesia popolare è un merito misconosciuto. Questa partecipazione è molto grande su tutta la terra, ma presso nessun popolo d'Europa così grande come presso gli Slavi. Se risaliamo a un'epoca anteriore all'introduzione nei paesi slavi dell'epica (e non occorre risalire molto a ritroso nei secoli), solo i canti dei « koledari » risultano essere maschili, e anche questi vanno considerati, come è noto, manifestazione di culture matriarcali. In sostanza e in origine, la lirica popolare slava è tutta femminile.

Per le arti figurative gli Slavi hanno sempre mostrato scarso interesse. Pochi popoli provano meno di loro il bisogno di circondarsi di un ambiente civile di bellezza. La loro grande capacità imitativa nasconde a stento una intima indigenza. Se nel campo dell'architettura confrontiamo le abitazioni contadine slave con quelle indonesiane di Sumatra o di Nias, ci accorgiamo subito della loro straordinaria povertà. Sebbene si tratti del medesimo tipo di abitazione (casa sopraelevata o palafitta) e della medesima tecnica (Blockbau), né la Russia antica o moderna, né la Polonia, la Slovacchia o la Croazia hanno mai conosciuto i tavolati levigati a specchio delle abitazioni dei Niasani e dei Batachi, la profusione di legname talora prezioso e importato da grandi distanze, la cura degli incastri e il pittoresco dei tetti a sella. Gli indonesiani degli arcipelaghi prossimi al continente sono, come gli Slavi, dei contadini che stentano a sfamarsi col prodotto della loro agricoltura e fino a non molto tempo fa dediti all'antropofagia. Eppure a confronto delle miserabili izbe, chate e kuće degli Slavi, le loro abitazioni sono delle regge. È questo uno dei numerosi segni di un deperimento della cultura slava, prodotto, forse, dal suo continentalismo e lungo isolamento.¹²⁴

In un campo, tuttavia, gli Slavi hanno conservato l'antico rigoglio: l'ornato. Il motivo ornamentale slavo è astratto, per lo più curvilineo, del tipo che gli etnografi chiamano vegetale. Le figure 158-160 riproducono i motivi ornamentali più frequenti impiegati ancora ai nostri giorni nei ricami, nei tessuti e nella pittura delle uova (pisanki). È superfluo rilevare che si tratta ancora una volta di un altro prodigio della conservazione femminile.

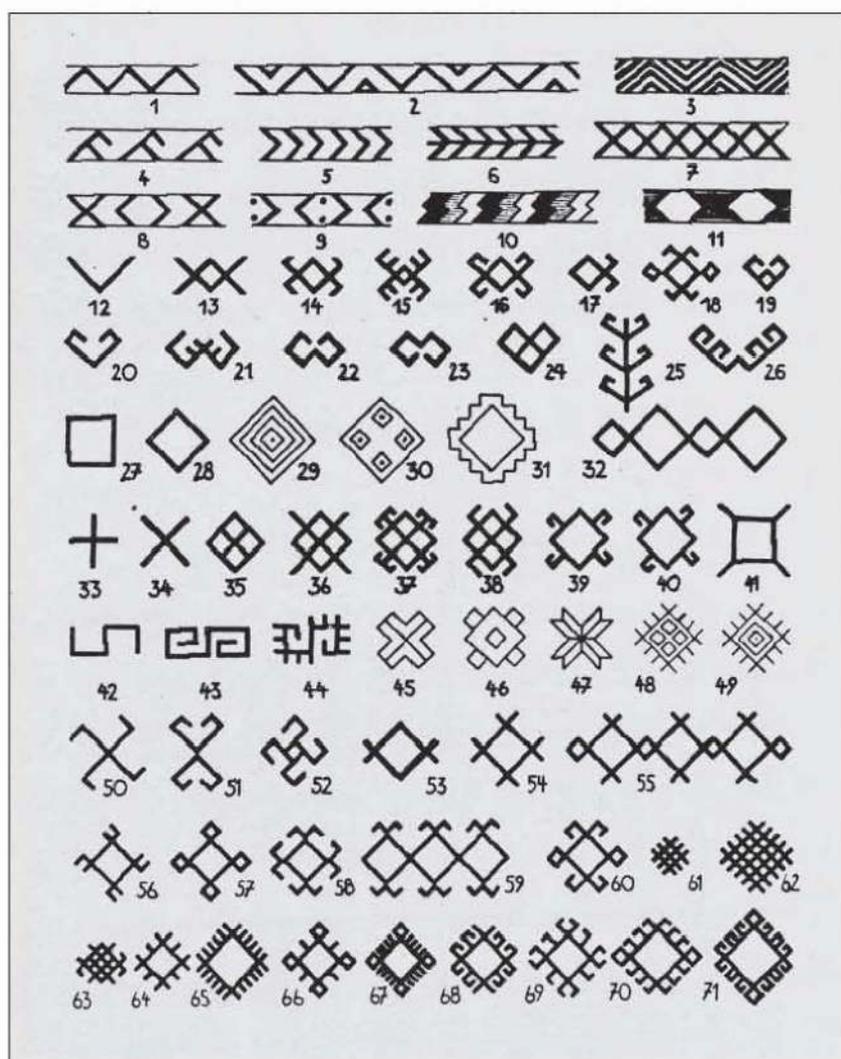
¹²⁰ Murko M., *Tragom*, p. 198.

¹²¹ Andrić N., *Ženske pjesme*, I, Zagreb, 1909, p. XIV.

¹²² Clarke E. D., *Voyage en Russie, en Tartarie et en Turquie*, II, Paris, 1812, p. 226; Piątkowska I., *Z życia ludu wiejskiego w ziemi Kaliskiej*, « Wisła », III, 1889, p. 485; Polaczek St., *Wieś Rudawa*, Biblioteka « Wisły », IX, Warszawa, 1892, p. 45; Leskov N., *Poezdka v Korely*, « Živst. », V, 1895, p. 288.

¹²³ Tetzner Fr., *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig, 1902, p. 243; Gackaja P. M., *Material'naja kul'tura russkago naselenija severo-zapadnych oblastej v XIX - načale XX v.*, KSIE, XXII, 1955, p. 42; Trees L. V., *Issledovanie narodnoj odeždy Estoncev Vastsclinskago rajona Estonskoj SSSR*, « Mater. Balt. etnogr.-antropolog. ekspedicii 1952 g. », « Trudy Inst. etnogr. », NS, XXIII, 1954, p. 179; Lebedeva N. I. i Maslova G. G., *Russkaja krest'janskaja odežda XIX - načala XX veka, kak material k etničeskoj istorii naroda*, « Sovetn. », 4, 1956, p. 30.

¹²⁴ Due particolari dell'abitato slavo e austronesiano, meritano di essere notati: vi sono villaggi in cui i granai sono raggruppati tutti insieme in un quartiere comune e a parte, a riparo degli incendi, e villaggi in cui i piccoli granai presso le case sono costruiti con più cura e più ornati delle stesse abitazioni.

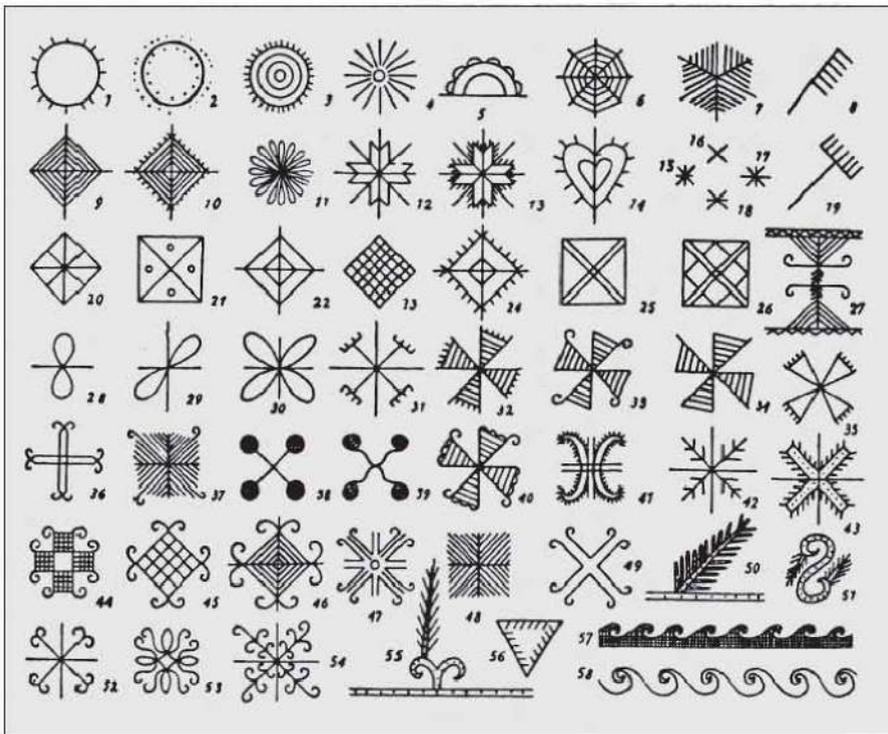


158

Fig. 158. Motivi slavi di ricamo (da Moszyński).

Esaminando la tavola della fig. 158, il Moszyński ha cura di notare che quei 71 motivi sono i più frequentemente usati nell'ornamentazione, ma che non sono i soli, e che non tutti si lasciano ricondurre a un unico motivo originario. Vi è infatti il motivo quadrangolare del rombo e dei rombi concentrici (fig. 158, nn. 28-29) che, dimezzato, dà luogo a triangoli semplici (fig. 158, nn. 2-3 e fig. 160, nn. 1-9). Il motivo non è, probabilmente, che la traduzione in stuoia o in tessuto (e quindi in forme rettilinee) dell'ornato circolare o a circoli concentrici della fig. 159, nn. 1-5. Le ricamatrici russe chiamano ancora oggi il rombo «krug», circolo.¹²⁵

¹²⁵ Ambroz A. K., *Rannezemledel'českij simbol: romb s krjučkami*, «Sovarch.», 3, 1965, p. 19.



159

Fig. 159. Motivi decorativi di uova colorate, « pisanki » (da Moszyński).

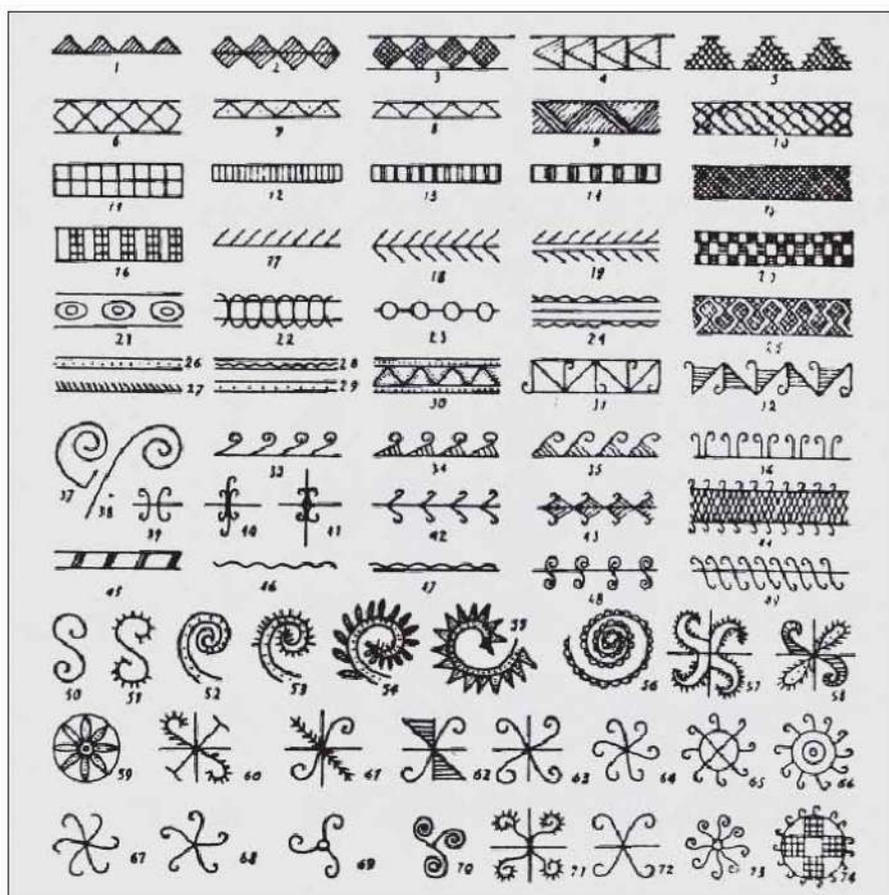
L'altro motivo è quello crociato o a svastica della fig. 158, nn. 50-52 e che talora si sovrappone al primo, come nei nn. 35-38. Dedicheremo la nostra attenzione soprattutto al primo.

Dal modo e dalle associazioni nei quali il motivo dei cerchi concentrici si presenta nei vasi cosiddetti a viso del Baltico e nei ferri delle lance nordiche si direbbe trattarsi di un motivo astrale che accompagna o si contrappone a quello della svastica. Nella fig. 161 della lancia di Suszyczo (Volinia) i due simboli compaiono insieme, e se la svastica indica il sole, i cerchi concentrici potrebbero indicare la luna, tanto più che nella lancia di Müncheberger la svastica è associata, anziché ai cerchi concentrici, a una falce lunare,¹²⁶ associazione che compare anche in certe monete dell'Anatolia (fig. 162). Il Wilke, che riproduce la moneta (Apollonius ad Rhyndacum), riporta una pietra di West-Kilpatrick (Scozia) dove sole, luna e venere compaiono insieme (fig. 163), e la luna è figurata di nuovo con due cerchi concentrici.¹²⁷ I tre astri sono tatuati anche negli avambracci delle donne bosniache. Sono quindi abbastanza frequenti le figurazioni in cui i cerchi concentrici hanno il significato stabile di luna, probabilmente di luna piena. Alla fig. 159 il motivo 9-10 presenta i due simboli astrali sovrapposti: una croce (solare) taglia il motivo dei rombi (cerchi) concentrici. A Jozwów, nel territorio di Lublin, le pittrici di uova chiamano questo motivo « w miesiąc », nella luna¹²⁸ come se volessero indicare quella fase dopo il plenilunio in cui sole e luna sono presenti contem-

¹²⁶ Jung E., *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit*, München, 1922, p. 263.

¹²⁷ Wilke G., *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*, Leipzig, 1923, pp. 157, 187.

¹²⁸ Z. K. A., *Pisanki w Jozwowie w pow. lubelskim*, « Wisła », VIII, 1894, p. 364.



160

Fig. 160. Motivi decorativi di uova colorate, « pisanki » (da Moszyński).

poraneamente nel cielo e nella quale, in certe regioni della Slavia, si sconsiglia di seminare (fig. 164).

Nella medesima fig. 159 il simbolo dei cerchi concentrici può essere segnato da un circolo continuo inscritto in un circolo punteggiato (n. 2), forse a indicare la luminosità. Il procedimento di accompagnare una linea continua con una linea parallela punteggiata è molto comune nelle uova dipinte ucraine, polacche e serbocroate. Il doppio circolo così disegnato compare nell'antico Messico dove ha il significato di Dea della terra e affini.¹²⁹ Nel Mato Grosso, presso i Bororos orientali, Meri, il sole, è fratello maggiore di Ari, la luna. L'ornamento detto « ari », cioè luna, è formato da quattro cerchi concentrici colorati.¹³⁰ Nell'isola di Flores i cerchi concentrici, come le spirali, indicano il plenilunio,¹³¹ significato analogo a quello che essi hanno (come abbiamo veduto) nelle formazioni a doppio circolo delle danze.

¹²⁹ Codice Vaticano B 81, Kreichgauer P. D., *Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918, p. 286.

¹³⁰ Colbacchini A., *I Bororos orientali*, « Orarimugudoge », Torino, s.d., p. 113.

¹³¹ Arndt P., *Die Religion der Nad'a, West-Flores, kleine Sunda-Insel*, « Anthropos », XXIV, 1929, p. 843.

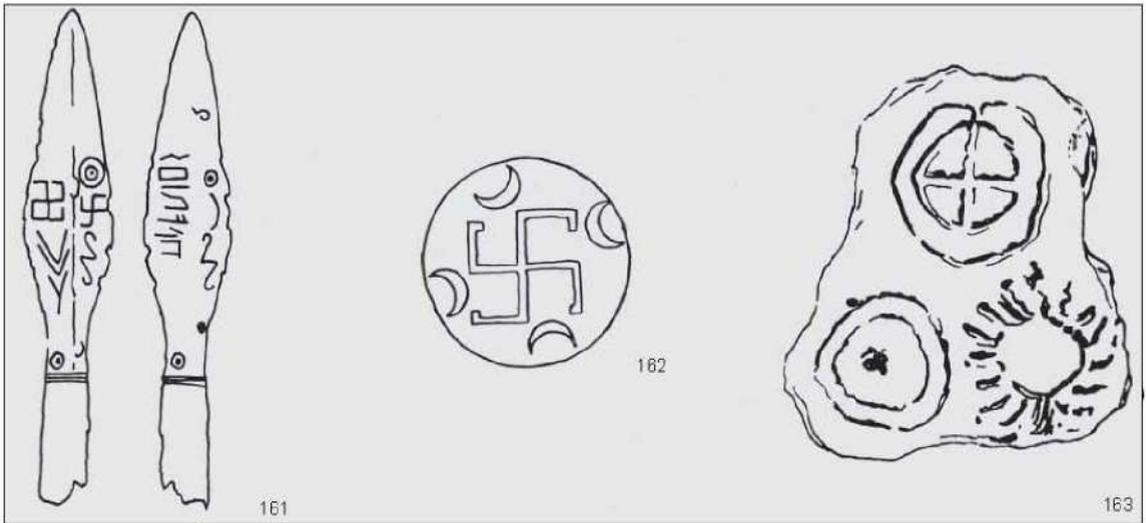


Fig. 161. Lancia di Suszyczo, Volinia (da Jung).

Fig. 162. Moneta anatolica (da Wilke).

Fig. 163. Sole, luna e venere in una pietra di West-Kilpatrick, Scozia (da Wilke).

Molte volte i raggi che emanano dai circoli concentrici sono spinosi e uncinati come i ricci della bardana (fig. 160, nn. 65-66). Nella traduzione rettilinea dei rombi, questi raggi prendono l'aspetto di piccole asce (fig. 158, nn. 14-17, 38-40, ecc.). Nella scrittura ideografica messicana quelle piccole asce sono il geroglifico « cuilatl » che indica la villosità e la sporcizia della Madre Terra.¹³² Il significato può considerarsi sicuro perché dall'esatta lettura del geroglifico dipende la comprensione dei testi. Lo ritroviamo nella ceramica dei Paressi-Kabixi del Mato Grosso; « ... kleine Haken, die in Reihen konzentrischer Kreisen um den Hals des Gefäßes umgeordnet sein können ».¹³³ Scoprendolo in tessuti degli Araucani, un polacco come il Siemiradzki non poteva mancare di osservare che quei tessuti erano « molto simili ai "kilim" come sono confezionati dagli Huculi ».¹³⁴

Secondo l'Ambroz il significato del rombo come « principio femminile della natura » è « cosa ben nota ».¹³⁵ In realtà non si tratta precisamente di un « principio femminile della natura » e del suo significato non si hanno prove migliori di quelle riportate qui. Se per rinvenire questo significato abbiamo compiuto delle scorribande da un continente all'altro, come per il « kolo » e per Baba-jagà, è perché la sua antichità è altrettanto smisurata. Il motivo dei circoli concentrici fu infatti rinvenuto dall'abate Breuil inciso in un rombo di osso (strumento che, fatto circolare all'estremità di una corda, manda il noto ronzio) nell'Abri du Bois de la Garenne (Saint Marcel, Indre). L'oggetto e l'incisione risalgono al Magdaleniano (20000-15000 a. C.), cioè all'incirca alla medesima cultura o età a cui rimontano le più antiche

¹³² Seler C., *Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen « atla-tlachinolli »*, MaGW, XXXIV, 1904, p. 222 s.

¹³³ Schmidt M., *Reise in Mato Grosso im Jahr 1910*, ZfE, XLIV, 1912, p. 170.

¹³⁴ Siemiradzki J., *Beiträge zur Ethnographie der südamerikanischen Indianer*, MaGW, XXVIII, 1898, p. 162.

¹³⁵ « Chorošo izvestno », Ambroz A. K., *op. cit.*, p. 18

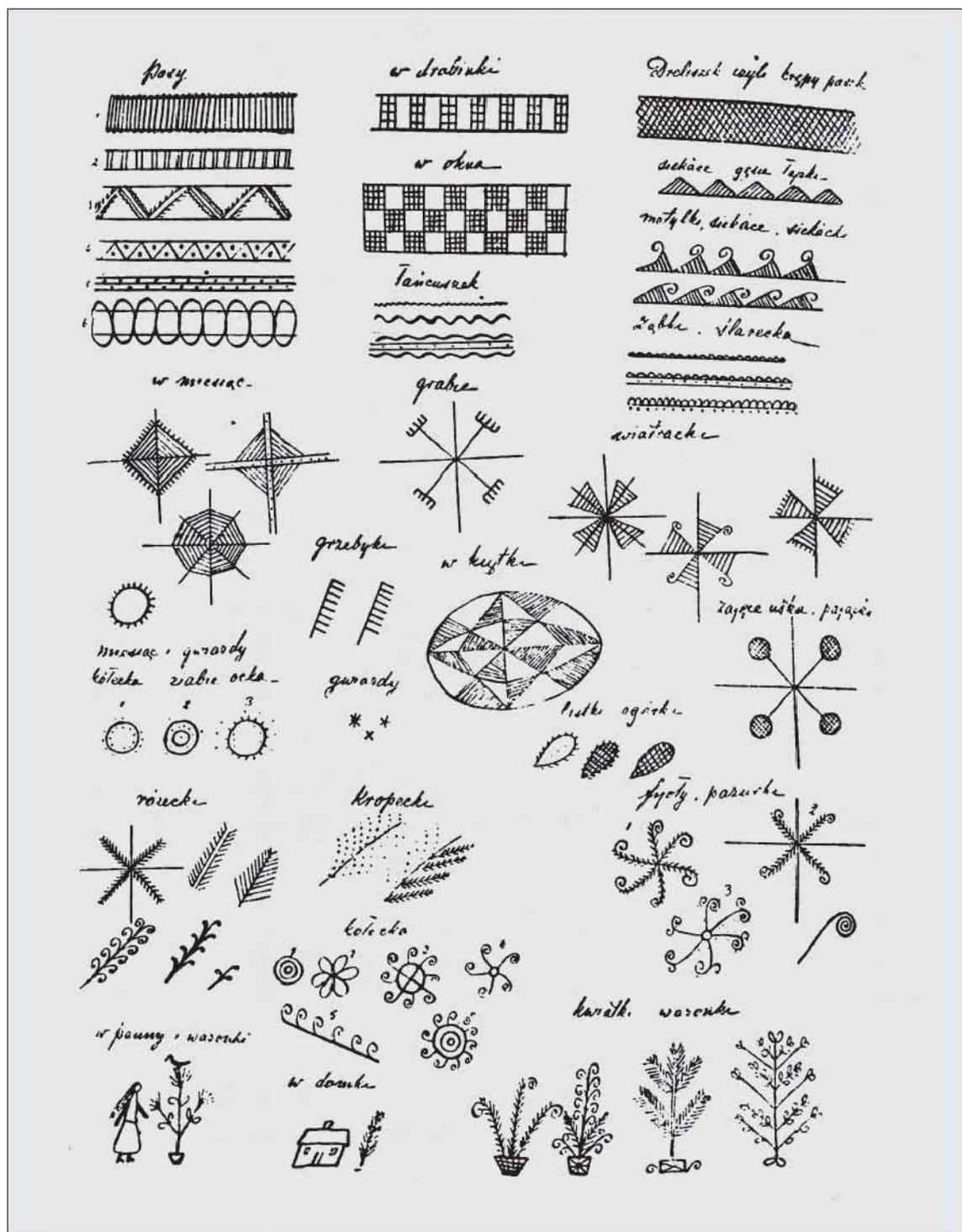


Fig. 164. Motivi di « pisanki », uova colorate, a Józów, Polonia (da « Wista »).

tracce della danza circolare che, con le sue evoluzioni, ne imita le forme. Ancora oggi i rombi australiani (strumenti rituali) sono ornati con questo motivo. Più tardi l'ornato trova in Europa una rinnovata diffusione, giungendo nell'area danubiana dai centri mesopotamici.¹³⁶ I rombi uncinati più antichi compaiono, secondo l'Ambroz, nell'eneolitico dell'Iran (VI millennio a. C.) e nei due millenni successivi penetrano nell'Anatolia e nel Danubio.¹³⁷ Queste incredibili date giovano a comprendere la diffusione dell'ornato in tutti i continenti e la relativa stabilità dei suoi significati.

In Melanesia il motivo dei cerchi concentrici compare nelle maschere e porta il nome di « mata », col valore di sole, luna, occhio e viso.¹³⁸ Mata Hari significa « occhio del sole ». ¹³⁹ Il medesimo simbolo si conserva, come abbiamo veduto, intorno alle occhiaie delle maschere caucasiche, slave, baltiche e svizzere.

Il significato simbolico del motivo ha, naturalmente, un valore primario. Ma per quanto siamo per dire questo significato, con le sue incertezze, non ha particolare importanza. Ciò che conta è l'area attuale della sua diffusione in Europa orientale e nel sud-est asiatico.

Secondo ricerche condotte in Siberia da G. V. Ivanov, l'ornato a cerchi concentrici è il meno caratteristico e può essere qualificato di siberiano in senso generico. Naturalmente, l'Ivanov non collega questo motivo con quello dei rombi concentrici. L'ornato a rombi e a mezzi rombi semplici è invece prevalentemente sajano-altaico; quello a rombi coi lati prolungati ad incrocio (fig. 158, n. 54), a rombi concentrici radianti (fig. 158, nn. 29, 49) e a rombi con raggi a piccole asce (fig. 158, nn. 58-60, 69) appartiene alle regioni nord-altaiche e al basso Irtyš, ma si estende agli Ugro-samoedi e alle nazioni del Volga: Komi-Zyrjani della Kama, Ceremissi, Mordvini, Baškiri, Čuvassi e, in parte, Tartari di Kazan'. L'Ivanov suppone che questo sistema di motivi di ornato, oggi caratteristico in Siberia specialmente delle regioni nord-occidentali, si estendesse un tempo fino all'Altai settentrionale, dove gli Sorcy e i Kumandiny ne conoscono dei resti. Ornamenti del medesimo tipo si trovano così sia presso nazioni limitrofe e linguisticamente imparentate che tra nazioni eteroglotte e separate da grandi distanze.¹⁴⁰

Il Belicer limita la ricerca all'ornato dei Komi della Kama, dove si incontra sia l'ornato di cerchi concentrici a linea continua e punteggiata che i rombi concentrici presso i Ceremissi, i Mordvini e i Votjaki. Il rombo semplice è detto dai Votjaki « utčas », collare, e il mezzo rombo « džin utčas », impiegato soprattutto ad ornare calze. Lo si ritrova identico in nastri degli Ugri dell'Ob'. Il Belicer aggiunge che la tessitura dei Komi della Kama è simile alla russa non solo nei colori, nella tecnica e nelle figure dell'ornato, ma anche nel carattere generale del disegno, nella composizione e combinazione dei motivi, talora in modi identici a quelli che si incontrano in Russia sulla Oka o sulla Desna. Si possono portare analogie molto vicine, aggiunge il Belicer, di modelli di tessuti russi, belorussi, mordvini e votjaki che parlano di una vicinanza culturale di questi popoli e « dimostrano la lunga esistenza di questi modelli nel territorio dell'Europa orientale ». Le rocche da filare a paletta e il telaio (krosna) sono

¹³⁶ Seewald O., *Beiträge zur Kenntnis der steinzeitlichen Instrumente Europas*, Wien, 1934, pp. 15, 121-122.

¹³⁷ Ambroz A. K., *op. cit.*, p. 23.

¹³⁸ Ray Sidney N., *The Polynesian Languages in Melanesia, with Notes of the neighbouring Melanesian Languages*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920, pp. 48, 78.

¹³⁹ Meier J., *Kritische Bemerkungen zu J. Winthui's Buch « Das Zweigeschlechterwesen »*, « Anthropos », XXV, 1930, pp. 82-83; Peekel G. P., *Das Wesen der Tubuanmaske in Neupommern*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIV, 1937, p. 107.

¹⁴⁰ Ivanov S. V., *Ornament narodov Sibiri kak istoričeskij istočnik*, KSIE, XV, 1952, pp. 8-18.

« assolutamente simili » a quelli della Grande-Russia del nord. La donna tesse riproducendo i modelli a memoria come li ha appresi dalla madre. È raro che li copi o ne crei di nuovi.¹⁴¹

Il Belicer pensa, evidentemente, a una « vicinanza culturale » recente tra Russi, Finni e Ugri e ignora o trascura il fatto che il sistema di ornato e le tecniche tessili da lui analizzate presso i Komi sono slavo-comuni.

Nell'area slava la diffusione del sistema di ornato della fig. 158 è di particolare interesse. I motivi cominciano ad apparire all'improvviso alla frontiera della Grecia di dove si estendono alla Macedonia e alla Dalmazia, riprendono sparsamente in Bosnia, in Serbia, in Croazia e in parte della Bulgaria occidentale, risalgono a nord penetrando in Romania e in Bucovina. Nel Pokucie si presentano « al gran completo ». Abbondano in Podolia, in Belorussia e nelle regioni limitrofe della Grande-Russia da dove, a nord, si estendono largamente ai Finni del Volga. Lituania e Scandinavia sono marginalmente coinvolte in questa diffusione. In Cechia e in Polonia il complesso non esiste più e manca anche nell'Ucraina del Dnepr, in parte della Bulgaria e della Jugoslavia settentrionale e nord-occidentale. Se ne incontrano resti in Slovacchia e nella Slesia di Cieszyn. I modelli dipinti sulle uova polacco-lusaziano-ucraino-croate ne sono ancora oggi un'abbondante sopravvivenza.

L'intero complesso è chiamato dal Moszyński balcano-(est)carpato-balto-uralico. Nel 1903 l'etnografo A. Haberlandt lo rinvenne in un tessuto del Turkestan dell'epoca Tang (600-900 d. C.) e ne seguì le tracce oltre la Cina (che lo ignora) fino all'Indocina, specialmente nelle provincie indocinesi del nord-ovest, a contatto del Tibet, in modo particolare presso i Kaceni, nella cui patria originaria, il Se-cjuan, il complesso si sarebbe formato. Il Moszyński ne rileva la presenza anche in Malesia e in Indonesia. Le sue radici andrebbero quindi cercate nell'Asia sud-orientale. Il Turkestan segnerebbe il passaggio verso l'Europa orientale. La presenza del complesso nella regione sajano-altaica (Ivanov) conferma largamente il transito dei motivi dall'Asia centrale alla Siberia.

« Queste sorprendenti analogie – scriveva il Moszyński – sono sorte nel modo più chiaro grazie a un rapporto culturale » (uderzające więc te zgodności najwyraźniej powstały dzięki związkom kulturalnym).¹⁴²

Senza ricercarli e segnalarli, il Müller trovò in tessuti dei Lolo del Se-cjuan i motivi nn. 16, 18, 23 e 43 della fig. 158 del Moszyński (fig. 165) e rilevò che i ricami dei Lolo presentano la curiosa particolarità di essere uguali nel dritto e nel rovescio.¹⁴³ La medesima osservazione aveva fatto il Boué nel secolo scorso del ricamo a dritto e rovescio dei Balcani.¹⁴⁴ L'« otarak » o asciugamano della Slavonia è « s obadvi strane jednaka », uguale dai due lati.¹⁴⁵ Tutte le tovaglie della Bucovina erano tra le due guerre ricamate allo stesso modo ed è ancora così che si ricama in gran parte della Grande-Russia meridionale, e dell'Ucraina, effetto che può essere ottenuto (pare) solo con un particolare impiego del punto croce o con altri specifici procedimenti.¹⁴⁶

Secondo la Lebedeva e la Maslova l'usanza grande-russa del nord e del nord-ovest di impiegare in questi ricami aghi di osso è indizio di grande antichità.¹⁴⁷ Vi sono tavole di

¹⁴¹ Belicer V. I., *Narodnoe izobrazitel'noe iskusstvo Komi*, KSIE, X, 1950, pp. 16-27.

¹⁴² Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. 859.

¹⁴³ Müller M., *Beiträge zur Ethnographie der Lolo*, « Baessler-Archiv », III, 1913, pp. 8, 64, 68.

¹⁴⁴ Boué A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, III, p. 105.

¹⁴⁵ Lovretić Jo., *Otok*, ZbNž, II, 1897, p. 179.

¹⁴⁶ Zelenin D., *Russ.-ostslav. Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 183.

¹⁴⁷ Lebedeva N. I. e Maslova G. G., *Russkaja krest'janskaja odežda*, « Sovetn. », 4, 1956, p. 30.



Fig. 165. Tessuti dei Lolo (da Müller).

165

tessuti malesi nella *Völkerkunde* del Ratzel che danno l'impressione di trovarsi, in parte, davanti alla vetrina di un museo etnografico slavo (fig. 166). Nel Tibet A. Haberlandt notava: « Verblüffend sind die Uebereinstimmungen in der streifigen Musterung der Schärpen und Handtücher, die man als Geschenk und Glückstücher wie als Gürtelsschmuck usw. verwendet, mit der osteuropäischen Ueberlieferung », « sconcertanti sono le concordanze con la tradizione dell'Europa orientale di ornati a strisce in sciarpe e fazzoletti che si donano come pegni di fortuna, come ornato di cinture, ecc. ». ¹⁴⁸ A Toba, in Sumatra, il Modigliani è colpito da « panni mirabili », tessuti al telaio verticale « molti dei quali sembrano essere stati copiati da ricami fatti da contadine russe ». ¹⁴⁹

Nella riproduzione fotografica che accompagna questa osservazione del Modigliani (tavola VII, p. 51) si possono ravvisare i motivi 3, 22, 29-30 e 51 della tavola alla fig. 158. Il lettore potrà trovare a p. 312 fig. 103 della citata opera del Kaudern il motivo 22 (fig. 167), netto e grandioso, in un tessuto dei Paloe Toradja del Celebes. ¹⁵⁰ La fig. 168 presenta una tavola del Gavazzi di tessuti e tappeti della Dalmazia. Le figg. 169 e 170, accostate per il confronto dal Kunst, la prima di un tessuto della Croazia, la seconda di una stuoia dei dajaki Tebidah del Borneo centrale, ambedue sui motivi 14, 16, 20, 22 e 23 della fig. 158, sono parlanti e risparmiano lunghi discorsi. ¹⁵¹

¹⁴⁸ Haberlandt A., *Die Bevölkerung Tibets*, in: Buschan G., *Illustr. Völkerkunde*, II, Stuttgart, 1923, p. 449.

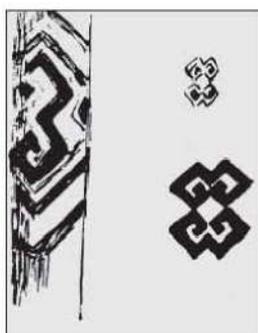
¹⁴⁹ Modigliani E., *Fra i Batachi indipendenti*, Roma, 1892, p. 49.

¹⁵⁰ Kaudern W., *Games and Dances in Celebes*, Göteborg, 1929.

¹⁵¹ Kunst J., *Kulturbistorische Beziehungen zwischen dem Balkan und Indonesien*, « Koninklijk Instituut voor de Tropen », Mededeling n. CIII, Amsterdam, 1953, figg. 27-28.



166



167

Fig. 166. Armi e tessuti della Malesia (da Ratzel).

Fig. 167. Tessuto dei Toradja Paloe (Celebes), a sinistra,
e ornamento di cintura bulgara, a destra (da Kaudern e Vasilev).

Presso i Ceremissi il ricamo del rombo si chiama ancora oggi con un nome che equivale al russo « storož grudej », guardiano del seno. Manca nelle vesti delle ragazze e la sua frequenza diminuisce in quelle delle vedove. Nelle isole della Sonda è un ornato specifico del tatuaggio femminile.¹⁵² In una comunicazione all'Istituto di Etnografia (Ornament korel-kalinskij oblasti) la Maslova ha sostenuto che i ricami del telo del copricapo delle donne care-

¹⁵² Ambroz A. K., *op. cit.*, p. 19.



168



169



170

Fig. 168. Tessuti e tappeti della Dalmazia (da Gavazzi).

Fig. 169. Tessuto croato (da J. Kunst).

Fig. 170. Stuoia dei Dajaki Tebidab, Borneo centrale (da J. Kunst).

liane formano un sistema di segni magici, in origine apotropaici, incontrando in parte il consenso di S. P. Tolstov.¹⁵³ È impossibile dire in quale misura tali credenze (se sono esistite) hanno contribuito alla conservazione del sistema.

Dell'enorme antichità e della diffusione pressoché universale del simbolo a cerchi concentrici abbiamo già parlato, senza nascondere nulla delle difficoltà che presenta il problema del suo significato. Ma qui si tratta di una sua traduzione nelle stuoie a rombi concentrici, muniti di raggi ad uncino, e della sua stilizzazione in 71 motivi di ricamo che dai Balto-slavi, gli

¹⁵³ « Sovetskaja Etnografija », 3, 1947, pp. 155-156.

Ugro-finni e gli Uralo-altaici si propagano, al di là della Cina, nel sud-est asiatico e in Indonesia. Le regioni dell'Europa orientale in cui tale sistema si manifesta con maggiore intensità (Slavi meridionali e orientali, Balti e Finni del Volga) sono le medesime che hanno meglio conservato la gamma pentatonica.

La pentatonica risuona in tutto il sud-est asiatico e raggiunge forse la sua più alta perfezione nell'orchestra «salendro» dell'Indonesia. Trovandosi ad assistere come rappresentante del governo dei Paesi Bassi al festival dei folcloristi jugoslavi ad Abbazia nel 1951, il musicologo Jaap Kunst racconta che, seduto nella grande sala dell'Hôtel Kvarner e ascoltando quella musica ad occhi chiusi, credette di trovarsi all'improvviso nel Flores orientale, sulle remote rive del lago Bèlèng, e poco dopo nella regione dei Nadé, nel Flores occidentale. «Era la medesima musica che io ascoltavo là – racconta il Kunst – nel senso letterale della parola. Credo che in certi momenti particolari non si trattasse solo di una concordanza o di un parallelismo, no, era in parte completa identità».¹⁵⁴

Senza aver messo piede in Indonesia a noi avvenne di ricevere la medesima straordinaria impressione. In una sera dei primi anni di questo dopoguerra, l'apparecchio radio, rimasto acceso, cominciò a trasmettere l'esecuzione di un canto corale russo. Una solista (la «začinščica») cantava un verso e il coro lo riprendeva. Le voci erano nude, senza fodere di echi, come se l'esecuzione avvenisse all'aperto e a una certa distanza dai microfoni. L'attacco del coro non era perfetto e tutto l'insieme produceva un effetto incantevole di spontaneità ben diverso dalla perfezione artificiale dei cori addestrati nelle sale di radioaudizione. Le voci femminili erano di petto, rigide come lame, ma ben timbrate e gradevoli. L'ambito della gamma era piccolo, le variazioni semplici, la pentatonica perfetta. A ogni nota corrispondeva una sillaba del verso e la solista, dopo aver proposto la melodia, la accompagnava nel coro facendo appena appena galleggiare la sua voce sopra l'onda del coro, come spesso avviene nei cori popolari russi. Ascoltammo tutti quell'esecuzione in piedi, affascinati, fino alla fine. Era un coro di Madagascar, di pieno regime pentatonico indonesiano.

Queste esperienze ricordano quelle di Haberlandt e di Modigliani al cospetto dei lini di Sumatra o del Tibet. L'imprudenza è l'ultimo rimprovero che potrebbe essere mosso al Moszyński. Non c'è errore nella sua ampia trattazione della Cultura popolare degli Slavi che possa essere imputato a un eccesso di ardimento, anzi, la sua riserva fu sempre così grande da indurlo a ricusare fin dagli inizi i fondamenti e il metodo dei cicli culturali della scuola di Vienna, più con pregiudizio che con vantaggio della sua opera poiché un errore nel ciclo è meno grave di un errore commesso fuori di esso. Eppure, in presenza di questi e di altri fenomeni, il Moszyński non esita a parlare di «indizi anche troppo chiari» (wskazówki... az nadto wyraźne) di rapporti culturali (związki kulturalne) tra il Medio Volga e il sud-est asiatico.¹⁵⁵ Il Kunst ha raccolto nel citato fascicolo decine di corrispondenze, talora perfette, tra la cultura popolare degli Slavi danubiano-balcanici e l'Indonesia, non solo musicali e coreutiche, ma figurative ed ergologiche. Il Kunst è ben cosciente che molti di questi elementi possono essere diacronici (e infatti è così) ed essersi concentrati nelle due regioni da provenienze diverse. Inoltre occorre sottrarre dal suo elenco quegli oggetti culturali che sono solo danubiano-balcanici e non slavo-comuni. Egli pensava che queste corrispondenze risalissero

¹⁵⁴ Kunst J., *op. cit.*, p. 3.

¹⁵⁵ Moszyński K., *Kultura ludowa*, II, 2, p. I IIII.

all'espansione della cultura megalitica (ciò che può essere vero forse per una piccola parte di esse), ma Heine-Geldern, da lui interpellato, inclinava ad attribuirle a una data più recente, cioè a quell'emigrazione pontica (prescritica, forse tocaria) che nell'VIII secolo a. C. convogliò verso l'Asia centrale e di là verso la cultura di Dongson, in Indocina, una ricca corrente di elementi culturali europei.¹⁵⁶ Ma lungo tali vie di comunicazione i beni corrono di solito nelle due direzioni e non in una direzione sola, e quella via, forse, era già aperta prima che la percorressero i Tocari. Il Kunst e lo Heine-Geldern pensano quasi inconsapevolmente a influssi europei nell'Asia meridionale, ma la regione del Medio Volga, dove si concentrano oggi in maggior numero quelle corrispondenze culturali, appare tributaria e non creditrice del sud-est asiatico. Tale è la chiara impressione e convinzione di A. Haberlandt e di K. Moszyński. Che il sistema di motivi di ornato manchi in Cina è un indizio di grande antichità delle correnti che lo hanno portato in Asia meridionale o in Europa. Esso deve essere pervenuto agli Slavi (o ad altre nazioni del sud-est asiatico) in età presinide. Qui come là, si tratta di culture lignee, prevenute contro i metalli e sprovviste di strumenti aratori. I Tocari invece conoscevano l'aratro ed è seguendo i prodotti della loro valentissima metallurgia che Heine-Geldern ha potuto rinvenire le tracce della loro espansione. L'età dei contatti storici tra il sud-est asiatico e l'Europa orientale, se mai sono esistiti, è neolitica.

Molti degli elementi comuni tra le due regioni possono essere dei prestiti illusori: l'abitazione sopraelevata a palafitta, con sottosuolo, palo-scala, veranda e vestibolo, i villaggi allineati su strada e cintati, le vesti non cucite e ad avvolgimento, i canti alternati, il ritorno delle spose, l'esogamia locale o di « sib », la doppia sepoltura, la categoria dei morti impuri e i vampiri possono risalire a un « pattern of culture », all'infuori di ogni relazione storica. Meno facile è giudicare allo stesso modo le siepi di canzoni, con sfide di indovinelli nuziali, le unioni prematrimoniali in un ambiente di festa campestre, il lancio di palle colorate o di uova dipinte come manifestazione di assenso, e la culla sospesa. Ancora più difficile è spiegare con « modelli di cultura » la rescanna o arpa da fieno che va dalle Alpi al Tibet, la trappola con arco ad autoscatto della Slovenia, Russia, Siberia e Indonesia, l'ornamento delle travi incrociate sul vertice dei tetti e l'angolo sacro maschile e femminile. L'altalena rituale indocinese e balto-slava (Parte terza, cap. VIII, nota 108) è tipica di questi collegamenti. Il ricorso all'argomento dei « modelli di cultura » non basta certo a dar ragione dell'identità di un intero sistema di motivi di ornato. Se in avvenire si potrà dimostrare il carattere slavo-comune dell'allevamento del « *Sus vittatus* » e dell'annerimento dei denti delle spose, sarà impossibile prescindere dall'ipotesi di una relazione storica tra il sud-est asiatico e l'Europa orientale, che, del resto, il Moszyński considera provata anche senza soddisfare a queste condizioni.

Non abbiamo mancato di toccare questo argomento nel corso del nostro lavoro tutte le volte che le analogie col sud-est asiatico giovavano ad illuminare aspetti problematici della cultura degli Slavi. Alcuni di questi avvicinamenti hanno intenzionalmente di mira la prospettiva dello scottante problema della patria originaria degli Slavi. Tutto porta a supporre che nel sud-est asiatico si è creato un focolare agrario-matriarcale in parte indipendente, in parte influenzato da quello delle regioni circumiraniche, e che numerosissimi elementi culturali, anche comuni al vicino Oriente, sono pervenuti agli Slavi dal sud-est asiatico, e non dal Mediterraneo, e non solo ne conservano la « facies », ma si presentano ancora oggi congrui,

¹⁵⁶ Heine-Geldern R., *Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik*, « Paideuma », Bd. V, 7-8, Bamberg, 1954, pp. 347-423.

armonici e coalescenti. I palafitticoli che hanno portato sulle Alpi un complesso culturale molto affine a quello degli Slavi e separato dal Mediterraneo, potrebbero essere giunti sulle Alpi dall'Europa orientale. Non si tratta di supposizioni. Le analogie così vicine da apparire identità per un numero così grande e di elementi così disparati di cultura, formano un fascio costrittivo e cogente di argomenti per un'ipotesi apparentemente fantastica, in realtà scientifica, sull'origine del matriarcato slavo.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

BEFEO	Bulletin de l'école française d'Extrême Orient
EO	Etnografičeskoe Obozrenie
FFC	Folklore Fellows Communications
GZMS	Glasnik Zemaljskog Muzeja, Sarajevo
HoTechn.	A History of Technology
IoAIE KU	Izvestija obščestva archeologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete
KSIE	Kratkie soobščeniija Instituta etnografii
KSIMK	Kratkie soobščeniija Instituta istorii kul'tury material'noj
MaGW	Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien
MGH SS	Monumenta Germaniae historica, Scriptores
PAN	Polska Akademia Nauk
PAU	Polska Akademia umiejętności
PME	Prace i materiały etnograficzne
REW	Vasmer M., Russisches etymologisches Wörterbuch
SeZb	Srpski etnografski Zbornik
Sovarch.	Sovetskaja archeologija
Sovetn.	Sovetskaja etnografija
UdG	Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee
WMaBH	Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina
ZbNž	Zbornik za narodni život i običaje
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie
ZfvWR	Zeitschrift für vergleichendes Wissenschaftsrecht
ZGO OE	Zapiski geografičeskago obščestva po Otdeleniju etnografii
Živst.	Živaja starina

- AARNE A., *Verzeichnis der Märchentypen*, FFC, 3, 1910.
- AARNE A. and THOMPSON S., *The types of the Folk-Tale*, FFC, 74, 1928.
- ABAZADZE N. L., *Semejnaja obščina u Gruzin*, EO, III, 1889.
- ABRAMOV J., *Černigovskie Malorossii, byt i pesni naselenia, Gluchovskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905.
- ABRAMOV J., *O russkich sajanach*, « Živst. », XV, 1906.
- ABRAMOV J., *Obrjad « povinovan'ja » v Kurskoj gubernii*, « Živst. », XV, 5, 1906.
- ABRAMOV J., *Staroobryadcy na Vetke*, « Živst. », XVI, 1907.
- ABRAMOVIČ O., *Krest'janskaja svad'ba v sele Kosnišče, Vladimir-Volynskago uezda*, « Živst. », VIII, 2, 1898.
- ABRAMZON J. M., *Formy rodoplemennoj organizacii u kočevnikov Srednej Azii*, « Rodovoe obščestvo », « Trudy Inst. Etnogr. », N.S., XIV, 1951.
- ADAM L., *Stammesorganisation und Häuptlingstamm der Tlinkitindianer Nordwestamerikas*, ZfvWR, XXIX, 1913.
- ADAM L. and TRIMBORN N., *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1957.
- ADAMI, *Canonici Bremensis Descriptio insularum aquilonis*, Migne, CXLVI, 16.
- ADAMI, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*, MGH SS, VII, Hannover, 1846.
- AFANAS'EV A. N., *Narodnyja russkija skazki*, 8 vol., 3^a, Moskva, 1863.
- AHLQVIST A., *Kulturwörter der westfinnischen Sprachen ein Beitrag zur älteren Kulturgeschichte der Finnen*, 1875, trad. russa, SPb, 1877.
- ALICHOVA A. E., *Avdeevskoe selišče*, KSIMK, XXXVIII, 1951.
- AMBROZ A. K., *Rannezemledel'českij simvol: romb s krjučkami*, « Sovarch. », 3, 1965.
- ANASTASE MARIE DE ST. ELIE, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui*, « Anthropos », III, 1908.
- ANDREEV N. P., *Ukazatel' skazočnych sžužetov po sisteme Aarne*, Leningrad, 1929.
- ANDRIĆ I., *La sete*, trad. ital., Firenze, 1954.
- ANDRIĆ N., *Ženske pjesme*, I, Zagreb, 1909; II, 1914; II, 3, 1929.
- ANKERMANN B., *L'ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale*, « Anthropos », I, 1906.
- Annales Capituli Posnaniensis*, MGH SS, XXIX, Hannover, 1892.
- ANTONIEWICZ JE., *Wyniki prac wykopaliskowych na grodzisku i podgrodziu w Jeziorku*, Materiały wczesnośredniowieczne, II, 1950.
- ANUČIN V., *Dedovščina v Sibiri*, « Živst. », XVII, 1908.
- ARDALIĆ VL., *Bukovica*, ZbNž, V, 1900; VII, 1902.
- ARDALIĆ VL., *Običaji u Bukovici*, ZbNž, XI, 1906.
- ARDALIĆ VL., *Obitelj u Bukovici*, ZbNž, XI, 1906.
- ARDALIĆ VL., *Privatno pravo u Bukovici*, ZbNž, XV, 1910.
- ARDALIĆ VL., *Vuk, narodno pričanje u Bukovici, Dalmacija*, ZbNž, XI, 1906.
- ARISTOV N., *Opyt vyjasnenija etničeskago sostava Kirgiz-Kazakov bol'šoj ordy i Karakirgizov*, « Živst. », IV, 1894.
- ARNAUDOFF M., *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig, 1917.
- ARNAUDOV M., *Očerki po bälgarskija folklor*, Sofija, 1934.
- ARNDT P. P., *Die Religion der Nad'a, West-Flores, kleine Sunda-Insel*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- ARNDT P. P., *Demon und Padzi, die feindlichen Brüder des Solo-Archipel*, « Anthropos », XXIII, 1938.
- ARNOUX A., *Le culte de la Société secrète des Imandwa au Ruanda*, « Anthropos », VII, 1912.
- ARTAMONOV M. I., *Na marginesie zagadnienja pochodzenia Słowian Wschođnych*, trad. pol., « Światowit », XX, 1948-1949.
- ASTROV N., *Krest'janskaja svad'ba v s. Zagoskine, Penzenskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905.
- Atlas russkich govorov central'nych oblastej k vostoku ot Moskvy*, Moskva, 1957.
- AUGUST O., *Zum Geschlechte der ältesten Haustiere*, Breslau, 1890.
- Augustini de Meyerbert et Horatii Gulielmi Calucci iter ad Moscoviam, Anno MDCLXI scriptum, s.d. et l.
- AVBEEV A. D., *Proischoždenie teatra, elementy teatra v pervobytno-obščinom stroe*, Leningrad-Moskva, 1959.
- AVDUŠIN D. A., *Raskopki v Gnezdove*, KSIMK, XXXVIII, 1951.
- AVDUŠIN D. A., *Gnezdovskaja ekspedicija*, KSIMK, 44, 1952.
- AVERKIEV D., *Sudbina gospodina Velikago Novgoroda*, in: *Živopisnaja Rossija, Severnaja Rossija*, a cura di Semenov P. P., SPb, I, 1881.
- AZADOVSKIJ M., *Russkija skazki*, Leningrad, 1931.
- BAČINSKAJA N., *Russkie narodnye muzykal'nye instrumenty*, in: *Russkoe narodnoe muzykal'noe tvorčestvo, chrestomatija*, Moskva, 1968.
- BACON E. E., *Obok, a Study of Social Structure in Eurasia*, Viking Found, Publ. in: *Anthropology*, XXV, New York, 1958.

- BADURA N., *Husów, wieś powiatu łancuskiego*, «Lud», IX, 1, 1903; X, 1904.
- BAETKE W., *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Frankfurt a.M., 1938.
- BAGIN S., *Svadebnye obrjady i obyčaj Votjakov Kazanskago uezda*, EO, XXXIII, 2, 1897.
- BAK ST., *Chata wiejska w okolicy Tarnobrzega*, «Lud», XXIX, 1930.
- BAK ST., *Ze słownictwa ludowego w powiecie tarnobrzelskim*, «Lud słowiański», II, 2.
- BALARIN N., *Konavli, ženidba na Grudi*, ZbNž, III, 1898.
- BALCONI L. M., *Trentatré anni in Cina*, Milano, 1943.
- BALDACCIO G., *L'Albania*, Roma, 1929.
- BALNER L. und LEHZELTER V., *Zur Biologie und Anthropologie der Kenia im Nordost-Borneo*, «Anthropos», XXX, 1935.
- BALOV A., *Narodnyj govor v Pošechonskom uezde, Jaroslavskoj gub.*, «Živst.», III, 1893.
- BALOV A., *Russkij chorovod*, EO, 1889.
- BALOV A., *Ekskursii v oblast' narodnoj pesni*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896.
- BALOV A. V., *Očerki Pošechon'ja, semejnye nrawy i obyčaj*, EO, XI, 4, 1897; XL-XLI, 1-2, 1899.
- BALOV A., *Narodnyja zagadki zapisannyja v Pošechonskom uezde, Jaroslavskoj gubernii*, «Živst.», XI, 1, 1901.
- BALOV A., *Ponedel'ničan'e*, «Živst.», XI, 1, 1901.
- BANCALARI G., *Forschungen und Studien über das Haus*, MaGW, XXVI, 1896.
- BANNER J., *Der gepidische und slavische Friedhof von Hodmezövasarbeli-Gorsza*, MaGW, LVIII, 1933.
- BANOVIĆ ST., *Mašta prema istini u našim narodnim pjesmama*, ZbNž, XXVI, 1928.
- BARADA M., *Starohrvatska seoska zajednica*, Zagreb, 1957.
- BARAGIOLA, *Le case villerecce delle colonie tedesche veneto-tridentine*, Bergamo, 1908.
- BARANOVIĆ M., *Pišča zemledeľca vnutrennej Rossii*, Geografija Rossii v očerkach i kartinach, a cura di Malinin P., Moskva, I, 1887.
- BARANOWSKI B., *Ślady współdziałania na wsi w XVII i XVIII wieku*, PME, VIII-IX, 1950-1951.
- BARBAR L., *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien*, ZfvWR, XXVII, 1912; XXIX, 1913; XXXI, 1914; XXXII, 1915; XXXVII, 1918.
- BARBAR L., *Baumkult der Bulgaren*, «Anthropos», XXX, 1935.
- BARJAKTAROVIĆ M., *Prazan grob, stari običaj u Srbiji, Rad Kongresa folklorist. Jugoslavije u Varaždinu*, 1957, Zagreb, 1959.
- BARJAKTAROVIĆ M. R., *Die Sippenhausgemeinschaft Osmanaj im Dorfe Djurakovac*, ZfE, LXXXV, 2, 1962.
- BAROCELLI P., *Guida allo studio della paletnologia*, Roma, 1948.
- BARTELS M., v. PLOSS H. und BARTELS M.
- BARTENEV S. P., *Moskovskij Kreml' v starinu i teper'*, Moskva, 1912.
- BARTENEV V., *Pogrebal'nye obyčaj Obdorskich Ostjakov*, «Živst.», V, 1895.
- BARWIŃSKI A., *Das Volksleben der Ruthenen, Die oesterreichische Monarchie, Galizien*, Wien, 1898.
- BARWIŃSKI W., *Wesele ludu wiejskiego w Sieradzkiem*, «Wisła», XIII, 1899.
- BAŠ F., *Pripombe k požigalništu*, «Slovenski Etnograf», VI-VII, 1953-1954.
- BASTIAN A., *Die Völker des östlichen Asiens*, II, Leipzig, 1866.
- BATALIN A., *Častuški krest'jan s. Vasil'evskago i Michajlovskago i dereven' Orudovo i Jakovlevo, Tverskogo uezda*, «Živst.», XV, 1906.
- BATTAGLIA R., *La civiltà dell'Oceania*, in: *Razze e popoli della terra*, a cura di R. Biasutti, II, Torino, 1940.
- BATTAGLIA R., *La palafitta di Ledro nel Trentino*, «Memorie del Museo di Storia naturale della Venezia Tridentina», VII, 1943.
- BATTAGLIA R., *Africa, genti e culture*, Roma, 1954.
- BAUM J., *Kataloge der Kgl. Altertümersammlung in Stuttgart*, III, Stuttgart-Berlin, 1917.
- BAUM J., *Die Malerei und die Plastik des Mittelalters*, Handbuch der Kunstwissenschaft, II, Wildepark-Potsdam, 1930.
- BAUMANN H., *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, ZfE, LVIII, 1925.
- BAUMANN H. et WESTERMANN D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948.
- BAUMANN H., «Nyama», *die Rachemacht*, «Paideuma», IV, 1950.
- BAUMANN H., P. W. Schmidt und das Mutterrecht, «Anthropos», LIII, 1958.
- BAZZARELLI E., *Appunti sulle «zagadki» (indovinelli) del popolo russo*, «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», XV-XVI, gennaio 1962-dicembre 1963.
- BEGOVIĆ N., *Život i običaji Srba-graničara*, Zagreb, 1887.
- BEHN F., *Haus*, in: EBERT, *Reallex.*, T. V.
- BEKE Ö., *Texte zur Religion der Osttscheremissen*, «Anthropos», XXIX, 1934.
- BEKE Ö., *Volksdichtung und Gebräuche der Tscheremissen-Marés*, Budapest, 1951.
- BELAEV V. M.; *Muzyka*, in: *Istorija kul'tury drevnej Rusi*, v. VORONIN N. N. i KARGER M. K.
- BELARDI W., v. PAGLIARO e BELARDI W.
- BELICER V. N., *K voprosu o proischoždenii Udmurtov, po materialam ženskoj odeždy*, «Sovetn.», 4, 1947.
- BELICER V. I., *Narodnoe izobrazitel'noe iskusstvo Komi*, KSIE, X, 1950.
- BELICER V. I., *U Zjuzdinskich Komi-Permjakov*, KSIE, XV, 1952.
- BELICER V. N., *Rabota moskovskoj etnografičeskoj ekspedicii v 1953-1957 gg.*, «Sovetn.», 4, 1958.
- BELICER V. N., *Narodnaja ženskaja odežda, sravnitel'naja charakteristika*, KSIE, XXXII, 1959.
- BELILOVSKIJ A. K., *Ob obyčajach i obrjadach pri rodach inorodskich ženščin v Sibiri i Srednej Azii*, «Živst.», IV, 1894.
- BELLUCCI, *Sul bisogno di dissetarsi attribuito ai morti*, «Archivio per l'antropologia e l'etnologia», 1909.
- BENAC A., *Srednjovjekovni stećci od Slivina do Čepi-*

- kuća, « Anali hist. Instit. Jugosl. Ak, zn. i umjetn. u Dubrovniku », Dubrovnik, 1953.
- BENAC A., *Olovo*, Sredn. nadgrob. spomen. Bosne i Hercegovine, sv. II, Beograd, 1951.
- BENAC A., *Radimlja*, srednjovek. nadgrobni spomen. Bosne i Hercegovine, sv. I, Sarajevo, 1954.
- BENEDICT R., *Patterns of culture*, New York, 1946.
- BERMAN I., *Kalendar' po narodnym predanijam v Voložinskom prichode Vilenskoj gubernii*, ZGO OE, V, 1873.
- BERNATZIK H. A., *Die grosse Völkerkunde, Völker und Kulturen der Erde in Wort und Bild*, Frankfurt a.M., 1954, trad. ital. s.l., 1958.
- BERNEKER E., *Slavisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1908-1913.
- BERNHÖFT F., *Zur Geschichte des europäischen Familienrechtes*, ZfvWR, VIII, 1889.
- BERNHÖFT F., *Das römische Geschlechtesrecht, ius gentilitium*, ZfvWR, XXXVI, 1920.
- BEZSONOV P., *Belorusskija pesni s podrobnymi ob'jasnenijami*, Moskva, 1871.
- BIASUTTI R., *Le razze e i popoli della terra*, a cura di, Torino, 1941.
- BIBIKOV JA. V., *Klassifikacija keramiki drevnego sloja Ladogi*, « Sovarch. », XV, 1951.
- BIBIKOV S. N., *K voprosu o pogrebal'nom rituale v Tripol'e*, KSIMK, 18, 1952.
- BIEGELEISEN H., *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*, « Wiśta », VII, 1893.
- BIERNACKA M. i WIERZCHONIÓWNA A., *Pomoc sąsiedzka przy robotach rolnych*, PME, VIII-IX, 1950-1951.
- BILJAN M., *Kako je postala zemlja, pričanje u Gospiću*, ZbNž, XII, 1907.
- BIRD W. H., *Ethnographical notes about Buccaneer Islanders*, « Anthropos », VI, 1911.
- BIRKET-SMITH K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955.
- BITUNOV W., rec. EMENAU M. B., *Toda Marriage Regulations and Taboo*, « American Anthropologist », I, 1937, v. « Sovetn. », 1, 1947.
- BLEICHSTEINER R., *Rossweibe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker*, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di W. Koppers, Leipzig, 1936.
- BLEICHSTEINER R., *Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus*, « Oesterr. Ztschr. f. Volkskunde », Kongressheft, 1952.
- BLOHM W., *Das Opfer und dessen Sinn bei den Xosa in Südafrika*, « Archiv f. Anthropologie », NF, XXIII, 1935.
- BLOHM W., *Schöpferische Kräfte in der Gesellschaft der Xosa-Gruppe*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIII, 1935.
- BOBČEV S. S., *Sbornik na bälgariskitë juridičeski obiçai*, Sofija, 1902.
- BOBKOWSKI A., *Włocłanskie zwyczaje spadkowe na Wołyniu*, « Lud slowiański », I, 1929-1930.
- BOBRINSKIJ A. A., *K izučeniju gončarnogo kruga na territorii SSSR*, « Sovarch. », 2, 1961.
- BOCCASSINO R., *Il contributo delle antiche fonti sulla religione dei Latuca, Obbo, Bari, Beri, Denka, Neer e altre popolazioni*, « Annali Lateranensi », XV, 1951.
- BOČIANOVSKIJ V., *Piesni s. Pisok, Žitomirskago uezda*, « Živst. », V, 1895.
- BOGAJEVSKIJ P. M., *Očerki religioznych predstavlenij Votjakov*, EO, IV, 1, 1890.
- BOGATYREV P., *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929.
- BOGATYREV P., « Polaznik » u južnyh Slavjan, *Mad'jarov, Slovakov, Poljakov i Ukraincev*, « Lud slowiański », III, 1934.
- BOGDAN-BIJELIĆ P., *Ženidba, Konavli u Dalmaciji*, ZbNž, XXVII, 1929.
- BOGDANOV V. V., *Drevnie i sovremennye obrjady pogrebenija životnyh v Rossii*, EO, CXI-CXII, 3-4, 1916.
- BOGDANOVIČ A. E., *Perežitki drevnjago mirocozercanija u Belorussov*, Grodno, 1895, v. « Živst. », V, 1895 e « Wiśta », XI, 1897.
- BOGDANOVIČ V. V. i TOLSTOV S. P., *Kul'tura i byt naselenija central'no-promyšlennoj oblasti*, Moskva, 1929.
- BOGIŠIĆ B., *Pravni obiçaji u Slovena, privatno pravo*, Zagreb, 1867.
- BOGIŠIĆ B., *Zbornik sadašnjih pravnih obiçaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874.
- BOGOJAVLENSKIJ S. K., *Vooruženie russkich vojsk v XVI-XVII vv.*, « Istoričeskie Zapiski », IV, 1938.
- BOGOLEPOV K. J., *Swadebnye obyçai kres't'jan Kurgomirskago Pravlenija, Archangel'skoj gub.*, « Živst. », IX, 3, 1899.
- BOHDANOWICZ A. E., v. BOGDANOVIČ A. E.
- BOLŠAKOV A. M., *Obščina u Zyrjan*, « Živst. », XV, 1906.
- BORELI R., *Tragovi avunkulata kod Srba*, « Glasnik etnografskog Instituta », Beograd, VII, 1958.
- BORKOVSYÝ I., *Pohřebišti obchodníkù z doby knížecí v Praze I*, « Slavia antiqua », I, 1948.
- BORTOLOTTI-JENSEN G., *Abiti e arte tessile del bronzo in Danimarca*, « L'Universo », XL, 6, 1960.
- BORTULIN A., *Božić, obiçaji u Belomu na otoku Cresu*, ZbNž, XI, 1906.
- BOSCOVICH G., *Giornale di un viaggio da Costantinopoli in Polonia, Venezia*, 1784.
- BÖSENDORFER JO., *Agrarni odnosi u Slavoniji*, Zagreb, 1960.
- BOTTIGLIONI G., *Leggende e tradizioni di Sardegna*, Genova, 1922.
- BOUÉ A., *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840.
- BOUÉ A., *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe*, Vienne, 1854.
- BOURCART J., *L'Albanie et les albanais*, Paris, 1918.
- BOURLET A., *Socialisme dans le « húa phán »*, Laos, « Anthropos », I, 1906.
- BOURLET A., *Les Thay*, « Anthropos », II, 1907.
- BOŽIČEVIĆ JU., *Obiçaji u Sušnevu selu u Čakovcu*, ZbNž, V, 1900.
- BOŽIČEVIĆ JU., *Narodni život u Sušnevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XI, 1906; XV, 1910.
- BRAILOVSKIJ S. N., *Tazy ili Udibe*, « Živst. », XI, 1, 1901.
- BRANDEBOURG N., *Sur la coupe des ceinturons des an-*

- ciens Slaves, « Congrès intern. d'Anthropologie et d'archéologie préhistorique », II sess., Moscou, 1892.
- BRANDENSTEIN W., *Die Lebensform der Indogermanen*, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1936.
- BRANDT A. F., *Juridičeskie obyčaji u krest'jan mogilevskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- BRANDT P., *Dopolnitel'nyja zamečanja k razboru etimološkičkago slovarja Miklošiča*, « Russkij Filologičeskij Vestnik », XXIII, 1890.
- BRATANIĆ BR., *Orače sprave centralnog dijea balkanskog poluotoka*, « Zbornik Muzeja u Beogradu », 1901-1951.
- BRATANIĆ BR., *Orače sprave u Hrvata*, Publikacije etnološkoga Seminara Sveučilišta u Zagrebu, I, Zagreb, 1939.
- BRAUN J., *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stuttgart, 1943.
- BRAVINA M. V., *Opyt statističeskago izsledovanija sel'ca Bannikova*, « Nižegorodskij Sbornik », VI, 1, 1867.
- BRJUSOV A. JA., *Setčataja keramika*, « Sovarch. », XIV, 1950.
- BROCKMANN-JEROSCH H., *Schweizerisches Volksleben*, Zürich, 1924.
- BROCKMANN-JEROSCH H., *Schweizer Bauernhaus*, Bern, 1933.
- BRODSKIJ N. L. i KUBIKOV I. N., *Russkaja literatura*, Moskva, 1940.
- BRONIEWSKA A., v. HENSEL W. i BRONIEWSKA A.
- BRONIEVSKIJ G. P., *Opachivanie derevni vo vremja epidemii*, EO, XXXIV, 3, 1897.
- BRÜCKNER A., *Wpływ kultur obcych*, in: *Początki kultury słowiańskiej*, « Encyklopedia polska », T. IV, Cz. 2, Kraków, 1912.
- BRÜCKNER A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923.
- BRÜCKNER A., *Dzieje języka polskiego*, Warszawa, 1925.
- BRÜCKNER A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków, 1927.
- BRÜCKNER A., *Encyklopedia staropolska*, Warszawa, 1939.
- BRUHNES J., *Géographie humaine*, 3^e, Paris, 1925.
- BRUN P., *Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes*, « Anthropos », II, 1907.
- BRZEZGO B., *Zwierzęta w wierzeniach Białorusinów gubernii smoleńskiej*, « Lud », XXV, 1926.
- B. S., *Radunskij prihod, Lidskago uezdu, Vilenskoj gubernii*, « Živst. », V, 1895.
- BUCH M., *Die Wotjaken, eine ethnologische Studie*, Stuttgart, 1882.
- BUCHNER M., *Das Bogenschiessen der Aegineten*, ZfE, XL, 1908.
- BUCZEK K., *Żyrdnicy*, « Kwartalnik hist. kultury materialnej », V, 3-4, 1957.
- BÜHLER A., *Die Maske, Gestalt und Sinn, Führer durch das Museum für Völkerkunde, Sonderausstellung*, Basel, 1960.
- BULGAKOVSKIJ D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, vyp. 3, 1890.
- BUNIN I. A., *Žizn' Arsen'eva*, New York, 1952.
- BUNJATOV G., *Domašnee vospitanie u armjan Erievanskoj gubernii*, EO, XXIII, 4, 1894.
- BÜNKER J. R., *Windische Fluren und Bauernhäuser aus dem Gailtal in Kärnten*, MaGW, XXXV, 1905.
- BÜNKER J. R., *Das Bauernhaus der Gegend von Stams im Oberinntale*, MaGW, XXXVI, 1906.
- BURCKHARDT J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. ital., Firenze, 1921.
- BÜRGENER A., *Pripet-Polesie*, Peterm. Mitteil., Ergänzungsheft, 237, 1939.
- BURGSTALLER E., *Die bäuerlichen Burschenschaften in Oberösterreich*, « Actes du IV^e Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnologiques », III, Wien, 1956.
- BURGSTALLER E., *Schädelbeschriftung- und Bemalung in den oesterreichischen Alpenländern*, « Volkskunde im Ostalpenraum », Graz, 1961.
- BURSZTA JÓ., *Budownictwo wiejskie w I połowie XVII wieku*, « Kwartalnik hist. kultury materialnej », II, 1-2, 1954.
- BURSZTA JÓ., *Zagadnienie «nawsia» w osadnictwie wiejskim*, « Lud », XLI, 1954.
- BUSCHAN G., *Kuchnia przeddziejowa*, « Wiśta », XIII, 1899.
- BUSCHAN G., *Australien und Ozeanien*, in: *Illustr. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., Stuttgart, III, 1923.
- BUSCHAN G., *Illustrierte Völkerkunde* (a cura di), Stuttgart, 1923-1926.
- BUSSE H., *Altslawische Skelettreste in Potsdamer Haveland*, ZfE, LXVI, 1934.
- BUSSE TH., *Spisok slov bytovogo značenija nekotorych kočevnyh narodov Vostočnoj Sibiri*, ZGO OE, VI, otd. 2, 1880.
- BUSYGIN E. P., *Etnografičeskie issledovanija material'noj kultury russkogo naselenija Srednego Povolž'ja*, « Sovetn. », 3, 1954.
- BUSYGIN E. P., *Tehnika vedenija sel'skogo chozajstva u russkogo naselenija srednego Povolž'ja do revoljucii*, KSIE, XXXII, 1959.
- BUSYGIN E. P., *Narody SSSR*, « Sovetn. », 5, 1960.
- BUTUZOV F., *Iz byta Mordvy sela Živajkina Žadovskoj volosti, Karsunskago u. Simbirskoj gub.*, IoAIE KU, XI, 5, 1893.
- BYHAN A., *Die finnischen Völker*, in: *Illustr. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., III, 1923.
- BYHAN A., *Nordasien*, *Illustrierte Völkerkunde*, a cura di G. Buschan, Stuttgart, II, 1923.
- BYHAN A., *Mittelasien*, in: BUSCHAN G., *Illustrierte Völkerkunde*, II, Stuttgart, 1923.
- BYHAN A., *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936.
- Byliny v dvuch tomach*, Moskva, 1959.
- BYSTRONŃ JAN ST., *Etnografija Polski*, Poznań, 1947.
- BYSTRONŃ JAN ST., *Kultura ludowa*, 2^a, Warszawa, 1947.
- BYVAL'KEVIČ P., *Ivan Kupala v s. Uglach, Sel'skago u. Minskoj gub.*, EO, XI, 4, 1891.
- BYRSKA-KASZEWSKA E., rec. a: ZALESKA H., *Ceramika*, Toruń, 1954, in: « Kwartalnik historii kultury materialnej », V, 1, 1957.
- CADIÈRE L., *Philosophie populaire annamite*, « Anthropos », II, 1907.
- CADIÈRE L., *Anthropologie populaire annamite*, BEFEO, XV, 1, 1915.

- CAILLOIS R., *Les spectres du midi dans la mythologie slave*, « Revue des études slaves », XVI, 1936.
- CAILLOIS R., *Théorie de la fête*, « Nouvelle Revue française », 315, 1939.
- CALKIN I. I., *Fauna iz raskopok v Grodno XI-XIV vv.*, in: boronin N. N., *Drevnee Grodno*, « Materialy i issledovanija po archeologii SSSR », 1954.
- CALKIN I. I., *Domašnje i dikie životnye Staroj Rjazani po materialam raskopok 1946-1950*, Priloženje a: MONGAJT A. L., *Staraja Rjazan'*, Moskva, 1955.
- CALMET A., *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et Silésie*, Paris, 1746.
- CALVUCCI O., v. AUGUSTINI DE MAYERBERT et HORATII CALVUCCII.
- CANNIZZARO A., *Coi primitivi delle Mentawai*, Parma, 1959.
- CAO HÁCH NGUËN, *La recherche sociologique et le problème du développement rural*, Unesco, 1963.
- CARAMAN P., *Obrzęd koledowania u Słowian i Rumunów*, PAU, Prace, XIV, 1933.
- CARAMAN P., *Une ancienne coutume de mariage*, « Lud slowiański », III, 1934.
- CARIĆ A. E., *Folkloristische Beiträge aus Dalmatien*, WMaBH, VI, 1899.
- CARNOY A., *Les Indoeuropéens*, Bruxelles, 1921.
- CASTRÉN M. A., *Vorlesungen über finnische Mythologie*, SPb, 1853.
- CASTRÉN M. A., *Kleine Schriften*, SPb, 1862.
- CASTUA, *Statut Kastavski*, v. *Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*.
- CAYZAC P. P., *L'idée de Dieu des Kikuyu*, « Anthropos », V, 1910.
- CECHOWSKA H., *Wesele w Rudzku*, PAU, Mater., I, 1896.
- CERCHA J., *Borowa*, PAU, Mater., VII, 1904.
- CERCHA ST., *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, PAU, Mater., IV, 1900.
- CERCHA ST., *Kleparz, przedmieście Krakowa*, PAU, Mater., XIV, 1919.
- CHACHANOV A., *Meschi*, EO, III, 3, 1891.
- CHAKRAWARTI N., *An ethnic Analysis of the Culture-traits in the marriage customs as found among the Radhiya Brahmins of Mymensingh*, « Journal of the Dpt. of Letters », XXV, Calcutta, 1935.
- CHAMBERLAIN B. H., *Moeurs et coutumes du Japon*, Paris, 1931.
- CHAPMAN A., *Survivances de l'organisation dualiste chez Jicaques*, « L'Homme », II, 1, 1962.
- CHARADZE R. L., *Problema gruzinskoj semejnoj obščiny v literature XIX veka*, « Sovetn. », 1, 1954.
- CHARUZIN N., *Očerk istorii razvitiia žilišča u Finnov*, v. HEIKEL AXEL, *Die Gebäude der Tschermiszen, Mordwinen, Esten und Finnen*, Helsingfors, 1888.
- CHASLE P., *La famille paysanne russe d'après le droit coutumier*, « Revue des études slaves », I, 1921.
- CHATTOPADHYAY K. P., *Santal Marriage rules, old and new*, « IV^e Congrès intern. des sciences anthropol. et ethnologiques, Resumés des Communications », Vienne, 1952.
- CHATTOPADHYAY K. P., *Culture Contact in the Vedic Age*, « Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnolog. », « Ethnologica », II, Wien, 1955.
- CHEŁKOWSKI, « Wisła », I, 1887.
- CHEŁKOWSKI ST., *Materiały do etnografii ludu z okolic Przaznysza*, « Wisła », II, 1888.
- CHĘTNIK A., *Żarna*, « Lud słowiański », II, 2, 1931.
- CHILDE G., *What happened in History*, trad. ital., Torino, 1949.
- CHILDE G. V., *Rotary motion*, in: *A History of Technology*, a cura di Ch. Singer, E. J. Holmyard, A. R., Hall and T. I. Williams, I, Oxford, 1954.
- CHIUDINA G., *Canti del popolo slavo*, Firenze, 1878.
- CHIUDINA G., *Storia del Montenegro-Crnagora dai tempi più antichi fino ai nostri*, Spalato, 1882.
- CHMIELEWSKI W., v. JAŹDŹEWSKI K. i CHMIELEWSKI W.
- CHMIELEWSKI ST., *Gospodarka rolna i hodłowana w Polsce XIV-XV w.*, PAN, Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego, T. 5, z. 2, Warszawa, 1962.
- CHOCHOL JU. F., *Rez'ba po derevu v gornych rajonach Cernovickoj i Stanislavskoj oblasti*, « Sovetn. », 2, 1953.
- CHOWNING A., *Cognatic Kin Group among the Molima of Fergusson Island*, « Ethnology », I, 1, Pittsburgh, 1962.
- CHRISTIANI W., *Ueber die persönlichen Schimpfwörter in russisch*, « Archiv. f. slav. Philologie », XXXIV, 1913.
- CHRONICA NESTORIS, ed. N. MIKLOSICH, Wien, 1860.
- CHRUŠČEV I. P., *Zametki o russkich žiteljach beregov reki Ojati*, ZGO OE, II, 1869.
- CIAMPI S., *Viaggio in Polonia nell'estate del 1830*, Firenze, 1831.
- CICHONSKA B., *Mazury z pod Kamienia*, « Wisła », XV, 1901.
- CIPRIANI L., *Presso gli Huculi*, « Corriere della Sera », LVIII, 263, 3, novembre 1933.
- CIPRIANI L., *Viaggio presso gli Hutzuli*, « L'Universo », XV, 6, 1934.
- CISZEWSKI ST., *Anonimowa zapiska etnograficzna o Góralach z r. 1786*, « Lud », XVII, 1911.
- CISZEWSKI ST., *W sprawie puściny naukowej po J. Lompie*, « Lud », XVII, 1911.
- CISZEWSKI ST., *Czaszki ludzkie z kłodkami*, « Lud », XVII, 1911.
- CISZEWSKI ST., *Żeńska twarz*, PAU, IV, Prace, 1927.
- CISZEWSKI ST., *Prace etnologiczne*, a cura di Kutrzebianka A., T. IV, Warszawa, 1936.
- CLARKE E. O., *Voyage en Russie, en Tartarie et en Turquie*, Paris, 1812.
- CLEMENS ADAMUS, *Anglorum Navigatio ad Moscovitas*, in: *Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630.
- CLERK M. (DE), *La recherche sociologique*, Unesco, 1963.
- CLOSS A., *Neue Problemstellung in der germanischen Religionsgeschichte*, « Anthropos », XXIX, 1934.
- CLOSS A., *Die Religion des Semnonestammes*, in: Ger-

- manen- und Indogermanenfrage, a cura di W. Koppers, Salzburg-Leipzig, 1938.
- COLBACCHINI A., *I Bororos orientali « orarimugudoge »*, Torino, s.d.
- COLL VAN C., *Matrimonia indigenarum Surinamensium, Parararibo, Surinam*, « Anthropos », II, 1907.
- COLLIN'S S., *Moskowitzische Denkwürdigkeiten*, Leipzig, 1929.
- COLLINDER B., *Fenno-Ugric Vocabulary, on Etymological Dictionary of the Uralic Languages*, Stockholm, 1955.
- COOLEY F. L., *Ambonese Kin Groups*, « Ethnology », I, 1, 1962.
- CORNELIUS FR. C., *Indogermanische Religionsgeschichte*, München, 1942.
- COSMAE PRAGENSIS *chronica Boemorum*, MGH SS, IX, Hannover, 1851.
- COZZI E., *La vendetta del sangue nelle montagne dell'Alta Albania*, « Anthropos », V, 1910.
- COZZI E., *La donna albanese con particolare riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari*, « Anthropos », VII, 1912.
- COZZI E., *Le tribù dell'Alta Albania*, « Studime e Teks-te », Roma, 1944.
- CROMERIUS, *Polonia sive de situ, moribus, magistratibus, auctore Martino Cromerio*, Coloniae, 1578.
- CRONIA A., *Poesia popolare serbo-croata*, Padova, 1949.
- CURIĆ H., *Jedan anonimni opis narodnih običaja u Hercegovini*, GzMS, XIII, 1958.
- CURIĆ-HOZIĆ O., *Suma, Površ i Zupci u Hercegovini*, SeZb, V, 2, 1902.
- CURWEN E. C., *The Significance of the Pentatonic Scale in Scottish Song*, « Antiquity », XIV, 56, 1940.
- CVETOK VL., v. PEKARSKIJ E. i CVETOK VL.
- CVIJIĆ JO., *La péninsule balcanique*, Paris, 1918.
- CVIJIĆ JO., *Naselja i poreklo stanovništva*, SeZb, XLVI.
- CYBULSKI W., *Próba badań nad żywieniem się ludu wiejskiego w Galicji*, v. WASIAWSKI Z.
- CZECHOWSKA H., *Wesele w Rudzku*, PAU, Mater., I, 1896.
- CZEKANOWSKI JAN, *Wstęp do Słowian*, Lwów, 1927.
- CZEKANOWSKI J., *Polska Słowiańszczyzna*, Warszawa, 1948.
- CZEKANOWSKI J., *Z dziejów wozu i zapręga*, « Lud », XXIX, 1952.
- CZEKANOWSKI J., *Konsekwencje słowianoznawcze syntezy antropologicznej*, « Lud », XLII, 1956.
- CZEKANOWSKI J., *Uwagi dotyczące makietki, I tomu Historji Polski*, « Lud », XLIII, 1958.
- ČAADAEV P. JA., *Sočinenija i piš'ma*, v. GERŠENŽON M.
- ČAJKANOVIĆ V., *Studije iz religije i folklora*, SeZb, XXXI, 1924.
- ČAJKANOVIĆ V., *Rasprave i gradja*, SeZb, L, 1934.
- ČEBOKSAROV N. N., v. TOLSTOV S. P., LEVIN M. G. i ČEBOKSAROV N. N.
- ČELIŠČEV P. I., *Putešestvie po severu Rossii v 1791 g.*, Spb, 1886.
- ČERNÝ A., *Za piešnią lużycką*, « Wisła », V, 1891.
- ČERNÝ A., *Istoty mityczne Serbów Lużyckich*, « Wisła », IX, 1895 e XII, 1898, trad. pol. di Br. Grabowski, odbitka z « Wisły », Warszawa, 1901.
- ČERNÝ A., *Zagroda lużycka*, « Wisła », III, 1889.
- ČERNYCH P. JA., *Očerki russkoj leksikologii, Drevnerusskij period*, Moskva, 1956.
- ČESNOKOV A., *Svadebnye obrjady i pesni « keržakov »*, XX, 1, 1911.
- ČIČEROV V. I., *Zimnij period russkogo narodnogo zemledel'českogo kalendarja XVI-XIX vekov*, Moskva, 1957.
- ČIŽIKOV L. N., *Russkoe narodnoe žilišče Povolž'ja*, KSIE, XIX, 1953.
- ČKONIJA I. V., *Bračnyj institut v Mtiuleti*, « Sovetn. », 3, 1951.
- ČUBINSKIJ P. P., *Očerki narodnych juridičeskich obyčajev i ponjatij v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869.
- ČUBRILOVIĆ V., *Terminologija plemenskog društva u Crnoj Gori*, Beograd, 1958.
- ČULIĆ Z., *Narodna nošnja u Posavini*, GzMS, NS, XIV, 1959.
- ČULINOVIĆ F., *Narodno pravo*, Beograd, 1938.
- ČURČIĆ V., *Die volksthümliche Fischerei in Bosnien*, WMaBH, XII, 1912.
- DĄBROWSKA ST., *Wieś Zabno i jej mieszkańcy*, « Wisła », XVIII, 1904.
- DĄBROWSKI H., *Rozwój gospodarki rolnej w Polsce od XII do połowy XIV wieku*, PAN, Studia z dziejów gospodarstwa wiejskiego, T. 5, z. 1, Warszawa, 1962.
- DAHMEN F., *The Palians, a Hill Tribe of the Palnis Hill, South India*, « Anthropos », III, 1908.
- DAHMEN F., *The Kunnuvans or Mannadis, a Hill Tribe of the Palnis*, « Anthropos », V, 1910.
- DANCKERT W., *Musikwissenschaft und Kulturkreislehre*, « Anthropos », XXXII, 1937.
- DANCKERT W., *Musikethnologische Erschliessung der Kulturkreise*, MaGW, LXVII, 1937.
- DANIČIĆ L. T., *Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven*, « Anthropophyteia », IX, 1912.
- DANIELSSON B., *Love in the South Seas*, trad. ital., Milano, 1957.
- DANILEVSKIJ N. JA., *Rossija i Evropa*, SPb, 5^a ed., 1894, riprod. anast., New York, 1966.
- DANILOVA L. V., *Očerki po istorii zemlevaladenija i chozjajstva zemli v XIV-XV vv.*, Moskva, 1955.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE H. et LOTH J., *Cours de littérature celtique*, III, 2, Paris, Le Mabinogion.
- DAVEY N., *A History of building Materials*, London, 1961.
- DE BEAUPLAN LEVASSEUR, *A description of Ukraine, containing several Provinces of the kingdom of Poland, lying between Confines of Muscovy and the Borders of Transylvania, together with theirs Customs, Manner of Life and how they manage their Wars, by the Sieur De Beauplan, s.l., data ms. 1732.*
- DEBLET M. A., *Pogrebal'nye sooruzhenija Tagarskoj kul'tury*, « Vestnik Moskovskogo Universiteta », 4, 1958.
- DEBUS FR., *Die deutschen Bezeichnungen für die Heiratsverwandschaft*, Giessen, 1958.
- DEDJIER J., *Bileške Rudine*, SeZb, V, 2, 1903.
- DEFFONTAINES D., *La vie forestière en Slovaquie*, Paris, 1932.

- DE GUBERNATIS A., *Storia comparata dei costumi nazionali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano, 1869.
- DE GUBERNATIS A., *La Russia*, (a cura di), Milano, 1880.
- DE GUBERNATIS A., *La Bulgarie et les Bulgares*, Firenze, 1899.
- DEKOWSKI J. P., *Zwyczaje weselne w powiecie opoczyńskim*, PME, VII, 1948-1949.
- DEKOWSKI J. P., *Uprawa roślin i rośliny uprawne w opoczyńskim*, PME, XIII, 1959.
- DE LAET S. J., *Segretii di archeologia*, trad. ital., Rocca S. Casciano, 1958.
- DELAMARRE M. JEAN-BRUNHES, v. HAUDRICOURT A. G. e DELAMARRE M. J.-B.
- DELIMAT T., *Materijali do budownictwa ludowego w pow. puławskim*, PME, VI, 1947.
- DELIMAT T., *Stosunek O. Kolberga do wsi i jej przemian*, «Lud», XLII, 1956.
- DELINES M., *Russie*, Paris, 1897.
- DELORKO O., *Neka opažanja o kazivačima narodnih pjesama u pojedinim područjima Hrvatske*, «Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957», Zagreb, 1959.
- DELORKO O., *Istarske narodne pjesme*, Zagreb, 1960.
- DEN STEINEN D., *Das Ständewesen der Polynesier in seiner wirtschaftlichen Bedeutung*, ZfvWR, XLII, 1927.
- DEONNA, *Croyances funèbres, la soif des morts*, «Revue de l'histoire des Religions», CXIX, 1939.
- DERŽAVIN N. S., *K voprosu o semejnoj zadrugi u Bolgar*, «Živst.», XIX, 4, 1910.
- DERŽAVIN N. S., *Die Slawen im Altertum*, Weimar, 1948.
- DERŽAVIN N. S., *Albancy-Arnauti na Pripazov'e ukrajinskoj SSR*, «Sovetn.», 3, 1948.
- DESIDERI P. IPPOLITO, v. PUINI C.
- DEŠKO A. P., *Svad'ba na Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, I, 1867.
- DEŠKO A. P., *Narodnyja pesni, poslovice i pogovorki Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, I, 1867.
- DE-VOLLAN G. A., *Ugro-russkij narodnyja pesni*, ZGO OE, XIII, vyp. 1, 1885.
- DEVOTO G., *Origini indeuropee*, Firenze, 1962.
- D. I., *Zametki o krest'janskoj sem'e v Novgorodskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, 1900.
- DIKAREV M. A., *O carskich zagadkach*, EO, XXXI, 4, 1896.
- DILAKTORSKIJ P., *Svadebnye obyčaji i pesni v Totemskom uezde, Vologodskoj gub.*, EO, XLII, 3, 1899.
- DI MARZO S., *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1944.
- DINCES L. A., *Dochristianskie chramy Rusi v svete pamjatnikov narodnogo iskusstva*, «Sovetn.», 2, 1947.
- DITTEL, *Sbornik Rjazanskich oblastnyh slov.*, «Živst.», VIII, 2, 1898.
- DITTMER K., *Allgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954.
- DIXON W. N., *La Russia libera*, in: *La Russia*, a cura di A. De Gubernatis, Milano, 1880.
- DJORDJEVIĆ M., *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SeZb, LXX, 1958.
- DJORDJEVIĆ R., *Srpske narodne igre*, SeZb, IX, 1, 1907.
- DJORDJEVIĆ T. R., *Gradja za srpske narodne običaje iz vremena prve vlade Kneza Miloša*, SeZb, IV, 1909.
- DJORDJEVIĆ T., *La polyandrie chez les Slaves du sud*, «Revue des études slaves», IV, 1924.
- DJORDJEVIĆ T., *Naš narodni život*, II, Beograd, 1930.
- DJORDJEVIĆ T. R., *Tovijine noći u našem narodu*, ZbNž, XXIX, 1933.
- DJORDJEVIĆ T. R., *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, SeZb, LXX, 1958.
- DMITROVSKAJA E., *Russkie krest'jane Oloneckoj gub.*, «Živst.», XII, 1902.
- DOBOVOL'SKIJ V. N., *Razskazy iz žizni Palech žizdrinskago Poles'ja*, «Živst.», IX, 1, 1899.
- DOBOVOL'SKIJ V. N., *Svadebnyj obrjad v Kalužskoj gubernii*, «Živst.», XII, 1902.
- DOBOVOL'SKIJ V. N., *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, ZGO OE, XXIII, č. II, 1894; XXVII, č. IV, 1903.
- DOBOVOL'SKIJ V. N., *Različienija v verovanijach i obyčajach Belorussov i Velikorussov Smolenskij gubernii*, «Živst.», XIII, 1903.
- DOBOVOL'SKIJ V. N., *Pesni Dmitrovskago uezda, Orlovskoj gub.*, «Živst.», XIV, 1905.
- DOBOVOL'SKIJ V., *Nečistaja sila v narodnyh verovanijach po dannym Smolenskij gubernii*, «Živst.», XVII, 1908.
- DOBOVOL'SKIJ V., *Egor'ev-den' v Smolenskij gubernii*, «Živst.», XVII, 1908.
- DOBROWOLSKI K., *Włościanskie rozporządzenia ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w.*, PAU, Prace, XV, 1933.
- DOBROWOLSKI ST. J., *Lud brubieszowski*, «Lud», I, 1895.
- DOBROZRACOV I., *Selo Katunki s ego prichodskimi derevnjami*, «Nižegorodskij Sbornik», I, 1-2, 1867.
- DOBROZRACOV T. A., *Selo Borisovskoe*, «Nižegorodskij Sbornik», VI, 1877.
- DOERR E., *Bestattungsformen in Ozeanien*, «Anthropos», XXX, 1935.
- DOLGICH V. I., *Starinnye obyčaji Enceve, svjazannye s roždeniem rebënka*, KSIE, XX, 1954.
- DOLS P. J., *La vie chinoise dans la province du Kan-sou*, «Anthropos», X-XI, 1915-1916; XII-XIII, 1917-1918.
- DONNER K., *La Sibirie, la vie en Sibirie, les temps anciens*, Paris, 4^e, 1946.
- DOTTIN G., *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, Paris, 1906.
- DOUTRELIGNE D., *Contributions à l'étude des populations Diouy du Lan Long (Kou-i-tcheou)*, «Anthropos», XXIV, 1929.
- DOVNAR-ZAPOL'SKIJ M., *Zametki po beloruskoj etnografii*, «Živst.», III, 1893; IV, 1894.
- DOVNAR-ZAPOL'SKIJ M., *Očerki semejstvennago obyčnago prava krest'jan Minskoj gubernii*, «Živst.», XV, 1906; id. EO, XXXII, 1, 1897; XXXIII, 2, 1897.
- DOVNAR-ZAPOL'SKIJ M. V., v. ŠENDRIK D. Z. i DOVNAR-ZAPOL'SKIJ M. V.

- DOWOJNA-SYLWESTRICZ M., *Teksty szlachty zmużdzkiej*, « Wisła », II, 1888.
- DOWOJNA-SYLWESTRICZ M., *Sobótka*, « Wisła », VI, 1892.
- DRAGOMANOV M., *Sbornik za narodni umotvorenija*, I, 1899, v. KRAUSS, « Wisła », XI, 1897.
- DROBNJAKOVIĆ B., *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd, 1960.
- DROWER M. S., in: *A History of Technology*, I, Oxford, 1954.
- D'SOUZA V. S., *Social Organisation and Marriage Customs of the Moplahs on the South-west Coast of India*, « Anthropos », LIV, 1959.
- DUBIEL L., *Wnętrze domu w Beskidzie śląskim w latach 1860-1950*, PME, X, 2, 1957.
- DUBOIS H. M., *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, « Anthropos », XXX, 1935.
- DUBYNIN A. F., *Rezultaty rabot Možajskoj ekspedicii*, KSIMK, 94, 1963.
- DUČIĆ ST., *Zivot i običaji plemena Kuča*, SeZb, XLVIII, 1931.
- DUČINSKIJ N., *Svadebnye obrjadi v Ol'gopol'skom uezde, Podol'skoj gubernii*, « Živst. », VI, 1896.
- DULAR Jo., *Soseske zidanice v vzhodni Beli Krajini*, « Slovenski Etnograf », XVI-XVII, 1963-1964.
- DUMÉZIL G., *Le festin de l'immortalité*, Paris, 1924.
- DUMÉZIL G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.
- DUMONT P. E., *L'Atvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, d'après les textes du Jajurveda blanc*, Paris, 1927.
- DUNDULENE M., *Zemledelie v Litve v epoche feodalizma*, Baltijskii etnografičeskij Sbornik, « Trudy Instituta Etnografii », NS, XXXII, 1956.
- DURHAM M. E., *Some tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London, 1928.
- DÜSBURG, v. PETRI DE DÜSBURG.
- DYGAŚIŃSKI A., *Chłopska zagroda*, « Wisła », XIX, 4, 1905.
- EBBONIS *vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, MGH SS, XII, Hannover, 1856.
- EBERT M., *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1924-1932.
- EDDA, « Thule », I, Jena, 1928.
- EDEMSKIJ M., *Večerovan'e i gorodki v Košeng'e, Totemskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905.
- EDEMSKIJ M., *Svad'ba v Košen'ge, Totemskago uezda*, « Živst. », XIX, 2, 1910.
- EDEMSKIJ M. N., *O krest'janskich postrojках na Severe Rossii*, « Živst. », XX, 1-2, 1913.
- EFIMENKO A. JA., *Juridičeskie obyčaji Loparej, Korelov i Samoedov Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878.
- EFIMENKO P. S., *O Jarile, jazyčeskom božestve russkich Slavjan*, ZGO OE, II, 1869.
- EFIMENKO P. S., *Pridanoe po obyčnomu pravu krest'jan Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873.
- EFIMENKO P. S., *Nasledovanie zjat'ev-priemyšej po obyčajam Archangel'skoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- EFIMENKO P. P. i SOVKOPLJAS I. G., *Archeologičeskie otkrytija na Ukraine za poslednie gody*, « Sovarch. », 19, 1954.
- E-IJ V., *Opisanie sel'skoj svad'by v Sengileevskom uezde, Simbirskoj gub.*, EO, XLII, 3, 1899.
- EGIDI V. M., *La tribù di Tanata, Yule Island, British New-Guinea*, « Anthropos », II, 1907.
- EGIDI V. M., *Casa e villaggio, sottotribù e tribù dei Kuni, Nuova Guinea inglese*, « Anthropos », IV, 1909.
- EGIDI V. M., *Mythes et légendes des Kuni, British New-Guinea*, « Anthropos », IX, 1914.
- EHRlich-STEIN V., *Les phases de l'évolution de la vie de village*, « Proceedings of the XVI-th Intern. Congress of Sociology », Serie B, II, București, 1940.
- EICKSTEDT E. v., *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934.
- EINZIG P., *Primitive Money in its ethnological, historical and economic Aspects*, London, 1949.
- ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949; stesso, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1954.
- ELIADE M., *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen*, « Revue de l'histoire des religions », 1962.
- ELKIN A. P., *The Australian Aborigines*, trad. ital., Torino, 1956.
- Enciklopedičeskij slovar'*, SPb, 1898.
- ENGELS FR., *Der Ursprung der Familien, des Privateigentums und des Staates*, 6^a, Stuttgart, 1894.
- E. P., *O religioznom sostojanii inorodcev Permskoj i Orenburgskoj eparchij po očetam missionerov*, da « Pravoslavnyj Blagovestnik », 22, v. « Živst. », XVII, 5, 1908.
- ERDELJANOVIĆ Jo., *Donje Dragačevo*, SeZb, IV, 1902.
- ERDELJANOVIĆ Jo., *Kuči pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VIII, 4, 1907.
- ERDELJANOVIĆ Jo., *Bratonožići pleme u Crnoj Gori*, SeZb, VI, 1, 1909.
- ERDELJANOVIĆ Jo., *Stara Crna Gora*, SeZb, XXXIX, 1926.
- ERDWEG M. J., *Die Bewohner der Insel Tumléo, Berlinhafen, Deutsche-Neuguinea*, MaGW, XXXII, 1902.
- ERIXON S., *Svensk byggnadskultur*, Stockholm, 1947, in: RÄNK G., *Bauernhausformen im baltischen Raum*, Würzburg, 1961.
- ERMOLOV A. S., *Poslovicy, pogovorki, krylatye slova, primety i pover'ja sobrannija v slobode Sagunach, Ostrogožskago uezda*, « Živst. », XIV, 1905.
- ERUSLANOV P., *Rodstvennyj sojuz po ponjatijam vostočnych Čeremis*, EO, XXV, 2, 1895.
- ERUSLANOV P., *Kratkij očerk o poezdke k Čeremissam Ufimskoj gubernii*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896.
- ESTERMANN P. A., *Clan et alliances entre clans dans le sud-est de l'Angola*, « Anthropos », XXXII, 1937.
- EUCHOLOGIIUM SINAITICUM, ed. NAHTIGAL R., Ljubljana, Ak. Zn. in umetn., Filoz.-teolog-hist. razred, Dela, II, 1941.
- EVREĬNOFF H., *Histoire du théâtre russe*, Paris, 1947.
- EVSEV'EV M. E., *Mordovskaja svad'ba*, « Živst. », I, 2, 1892; III, 1893.
- EVSEV'EV M., *Mordovskaja svad'ba*, 2^a, Moskva, 1959.
- EWERS J. G. G., *Das älteste Recht der Russen in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Dorpat, 1826.

- FALCK K., *Notes sur la possession de la terre à Vakinakaratra*, « Actes du IV-e Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnol. », « Ethnologica », III, 2, Wien, 1956.
- FALKOWSKI J., *Sochy, radła, płuzyce i pługi w Polsce*, « Lud », XXIX, 1930 (rec. a Frankowski E.).
- FALKOWSKI J., *Narzędzia rolnicze typu rylcowego*, « Lud », XXX, 1931, (rec. a Frankowski E.).
- FAMINCYN A., *Drevne-arijskie i drevne-semitskie elementy v obyčajach, obrjadach, verovanijach i kul'tach Slavjan*, EO, XXVI, 3, 1895.
- FEDELE P. B., *Lo Stato e la Società nell'antica Cina*, « Annali Lateranensi », XV, 1951.
- FEDEROV G. B., *Itogi trechletnich rabot v Moldavii v oblasti slavjano-russkoj archeologii*, KSMK, LVI, 1954.
- FEDEROWSKI M., *Lud białoruski*, T. V, Pieśni, Warszawa, 1958.
- FEIST S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913.
- FERRARI G., v. TONGIORGI E.
- FERSON L. E., *Marriage, Residence and Domestic Group Among the Panamanian Choco*, « Ethnology », I, 1, Pittsburgh, 1962.
- FIALA F., *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf den Glasinac im Jahre 1895*, WMaBH, V, 1897.
- FILAKOVAC I., *Zenidba u Retkovcima*, ZbNž, XI, 1906.
- FILAKOVAC I., *Godišnji običaji, Retkovici u Slavoniji*, ZbNž, XIX, 1914.
- FILIN F. P., *Obrazovanie jazyka vostočnych Slavjan*, Moskva, 1962.
- FILIPOVIĆ M. S., *Borovičani*, ZbNž, XXVIII, 1932.
- FILIPOVIĆ M. S., *Le village en Serbie méridionale*, « Proceedings of the XIV-th Intern. Congress of Sociology », Serie B, Vol. II, București, 1940.
- FILIPOVIĆ M. S., *Galipoljski Srbi*, Beograd, 1946.
- FILIPOVIĆ M. S., *Život i običaji narodni u Visočkoj Nabiji*, SeZb, XXVII, 1949.
- FILIPOVIĆ M. S., *Ozrenjaci i Maglajci*, GZMS, VII-VIII, 1952.
- FILIPOVIĆ M. S., *Praznik « očilo i kremen »*, « Zbornik Matice srpske », III, 1952.
- FILIPOVIĆ M. S., *Različita etnološka gradja iz Rame*, « Bilten Inst. za proučavanja Folklor », II, Sarajevo, 1953.
- FILIPOVIĆ M. S., *Društvene i običajno-pravne ustanove u Rami*, GZMS, IX, 1954.
- FILIPOVIĆ M. S., *Različita etnološka gradja iz Jarkovca u Banatu*, « Zbornik Matice srpske », XI, Novi Sad, 1955.
- FILIPOVIĆ M. S., *Jarilo kod Srba u Banatu*, « Zbornik Matice srpske », XIII, 1955.
- FILIPOVIĆ M. S. i TOMIĆ P., *Gomja Pčinja*, SeZb, LXVIII, 1955.
- FILIPOVIĆ M. S., *Lepenica, pogledi na svijet*, « Naučno Društvo SR Bosne i Hercegovine », III, 1963.
- FILIPOVIĆ M. S., « Avunkulat », *Enciklopedija Jugoslavije*.
- FILIPOVIĆ M. S., « Bratstvo », *Enciklopedija Jugoslavije*.
- FILIPOVIĆ M. S., *Zvanica ili uzov, ustanova uzajamnog gošćenja*, « Naučno Društvo Bosne i Hercegovine », XXVI, Radovi, 1965.
- FINSCH O., *Hausbau, Häuser und Siedlungen an der Südostküste von Neuguinea*, MaGW, XVII, 1887.
- FISCH R., *Die Dagbama*, « Baessler Archiv », III, 1913.
- FISCHER A., *Lud polski*, Lwów, 1926.
- FISCHER A., *Rusini*, Lwów, 1928.
- FLIZAK S., *Materijali etnografske z okolice Mszany Dolnej*, PME, VII, 1948-1949.
- FLOR F., *Die Indogermanenfrage in der Völkerkunde*, Hirt-Festschrift, I, Heidelberg, 1936.
- FLORESCU F. B., *Lepnaja žgutovaja keramika iz doliny reki Mures*, « Sovetn. », 2, 1962.
- FOMIN A., *Rospis' slov i rečenij iz ostatkov drevnego rossijskago jazyka v Dvinskoj strane*, « Zivst. », X, 3, 1900.
- FORAN W. R., *La vie en Malesie*, Paris, 1936.
- FORESTETTER M., *Voyageurs étrangers en Russie du X^e au XX^e siècle*, Vevey, 1947.
- FORTIS A., *Viaggio in Dalmazia*, Venezia, 1774.
- FRACCAROLI A., *L'isola delle donne belle*, Milano, 1934.
- FRAENKEL E., *Litauisches etymologisches Wörterbuch*.
- FRANCASTEL O., *Les origines des villes polonaises*, Paris, 1960.
- FRANKO, v. PETRIĆ i FRANKO.
- FRAZER J. G., *Totemism and Exogamy*, IV, London, 1910.
- FRAZER J. G., *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, 1924.
- FRAZER J. G., *The Golden Bough*, 3^a, London, 1925.
- FRAZER J. G., *Atys*, Paris, 1926.
- FRAZER J. G., *Atys et Osiris*, Paris, 1934.
- FREILICH MORRIS, *Cultural Persistence among the modern Iroquois*, « Anthropos », LIII, 1958.
- FREUDENFELD B., *Völkerkunde, zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme*, München, 1960.
- FRIEDRICH G., *Wesen und geographische Verbreitung der Raubwirtschaft*, Petermann's Mitteilungen, 50, 1904, III, pp. 68-75; IV, pp. 93-95.
- FRIEDRICH M. P., *Description de l'enterrement d'un chef à Ibouzu, Niger*, « Anthropos », II, 1907.
- FRIEDERICI G., *Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- FROBENIUS L., *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, « Abhandl. d. k. Leopold-Carolinische Ak. der Naturforscher », LXXIV, 1, 1898.
- FROBENIUS L., *Die Bautypen Ozeaniens*, Peterm. Mitt., 46, 1900.
- FROBENIUS L., *Kulturtypen aus dem Westsudan*, Petermann's Mitteil., 166, 1910.
- FROBENIUS L., *Vom Kulturreich des Festlandes*, München, 1923.
- FROBENIUS L., « Paideuma », *Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, 3^a, Düsseldorf, 1953.
- FROBENIUS L., *Indische Reise*, Berlin, 1931.
- FROBENIUS L., *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933.
- FROBENIUS L., *La mythologie de l'Atlantide*, Paris, 1949.

- FUCHS K., *Versetzungsornamentik*, MaGW, XXXVI, 1906.
- FÜHRER L., *Bilder aus Sekular, Velika, Plav und Gusi-nye*, « Zeitschrift für oesterr. Volkskunde », XXIII, 1917.
- FÜHRER V. L., *Skizzen aus Montenegro*, « Ztschr. f. oesterr. Volkskunde », XXIII, 1910.
- FUKS, *Zapiski Aleks. Fuks o Čuvašach i Ceremišach Kazanskoj gubernii, Kazan'*, 1840, IoAIE KU, X, 2, 1892.
- FÜRER-HAIMENDORF CHR., *Völker und Kulturgruppe im westlichen Hinterindien*, « Anthropos », XXX, 1935.
- FÜRER-HAIMENDORF CHR., *Das Gesellschaftsleben der Konyak-Naga von Assam*, MaGW, LXXI, 1941.
- FÜRER-HAIMENDORF CHR., *Glückliche Barbaren*, Wiesbaden, 1956.
- FURLANI G., *La religione babilonese-assira*, Bologna, 1928.
- FURLANI G., *La religione degli Ittiti*, Bologna, 1936.
- GACKAJA O. M., *Material'naja kul'tura ruskogo naselenija severo-zapadnyh oblastej Rossii v XIX - načale XX vv.*, KSIE, XXII, 1955.
- GAJKOWA O., *Kultura społeczna okolic Hor i Potylicza*, PME, VI, 1947 e VII, 1948-1949.
- GAKOWSKI, *Pamiętnik gub. kowieńskiej za lata 1896-1897*, « Wiśta », XIII, 1899.
- GALDI M., *La religione dei Romani*, in: *Storia delle religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi, Torino, 1939.
- GALKIN M. N., *Etnografičeskie materialy po Srednej Azii i Orenburskomu Kraju*, ZGO OE, I, 1867.
- GALTON H., *The Indo-European Kinship Terminology*, ZfE, LXXXII, 1, 1957.
- GASPARINI E., *Finni e Slavi, usi nuziali*, « Annali dell'Istituto univ. Orientale », Sezione slava, Napoli, I, 1958.
- GASPARINI E., *Le betulle di Eibiswald*, « Alpes Orientales », III, Basel, 1961.
- GASPARINI E., *Studies in old Slavic Religion: « Ubrus »*, « History of Religions », II, 1, Chicago, 1962.
- GAŠPARÍKOVA V., *Prispevok k historiografii štúdia patriarchálnej veľkorodiny na Slovensku*, « Národopisný Sborník », XI, 1952.
- GAŚSOWSKI J., *Cmentarzysko w Końskich na tle zagadnienia południowej granicy Mazowsza we wczesnym średniowieczu*, « Mater. wczesnośredniowieczne », II, 1950.
- GAŚSOWSKI J., v. RAJEWSKI Z.
- GAVAZZI M., *Oprema ženske glave*, Etnografska istraživanja i gradja, I, Zagreb, 1934.
- GAVAZZI M., *Der Aufbau der kroatischen Volkskultur*, « Baessler-Archiv », XX, 1937.
- GAVAZZI M., *Saonice kod pogreba*, « Lud słowiański », I, 1924-1930.
- GAVAZZI M., *Pogrebne saonice*, « Zbornik etnografskog Muzeja u Beogradu », 1901-1951.
- GAVAZZI M., *Die kulturgeographische Gliederung Südosteuropas*, « Südöstliche Forschungen », XV, 1956.
- GAVAZZI M., *Prilog jadransko-dinarskom kulturnom profilu zadarskoga područja*, « Zbornik Instituta za hist. nauku u Zadru », Zadar, 1958.
- GAVAZZI M., *Sudbina stare slovanske baštine kod južnih Slavena*, « Bibl. etnološkog Društva Jugoslavije », 2, Beograd, 1959.
- GAVAZZI M., *Seljačke obiteljske zadruga*, I, Zagreb, 1960.
- GAVAZZI M., *Das Los der Grossfamilie auf dem Balkan*, « Südosteuropa-Schriften », Bd. 6, 1964.
- GAVAZZI M., « Koleda », *Enciklopedija Jugoslavije*.
- GAWELEK FR., *Wesele staroświeckie w Radłowie*, « Lud », XIII, 1907.
- GAWELEK FR., *Z Jaworza, na Śląsku austriackim*, « Lud », XV, 1909.
- GAWELEK FR., *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie, w pow. brzeski*, PAU, Mater., XI, 1910.
- GAWELEK FR., *Palma, jajko i śmigus w praktykach wielkanocnych ludu polskiego*, « Lud », XVII, 1911.
- GELLERT JO. F., *Ostbulgarisches Bauernhaus*, ZfE, LXVI, 1934.
- GERASIMOV M., *O govore krest'jan južnoj časti Čerepoveckago uезда, Novgorodskoj gubernii*, « Živst. », III, 1893.
- GERASIMOV M. K., *Nekotorye obyčai, obrjady, primety i pogovorki krest'jan Čerepoveckago uезда, Novgorodskoj gubernii*, EO, XX, 1, 1894.
- GERASIMOV M. K., *Materialy po narodnoj medicinie i akušerstvo v Čerepoveckom uезде, Novgorodskoj gub.*, « Živst. », VIII, 2, 1898.
- GERASIMOV M. K., *Materialy leksikografičeskie po novgorodskim govoram*, « Živst. », VIII, 3-4, 1899.
- GERASIMOV M. M., *Paleolitičeskaja stojanka Mal'ta*, « Sovarch. », 3, 1958.
- GEROV N., *Rečnik na bŭlgarski jezik*, Plovdiv, 1895.
- GERŠENZON M., *Sočinenija i pis'ma P. Ja. Čadaeva*, Moskva, 1913.
- GIĆCOV P. ST., *Il Codice di Lex Dukagiini*, Roma, 1941.
- GIEYSZTOR A., *Badania nad polskim wczesnym średniowieczem w roku 1951*, « Przegląd zachodni », VI, 1952.
- GILHODES CH., *Mythologie et Religion des Katchins, Birmanie*, « Anthropos », IV, 1909.
- GILHODES CH., *La culture materielle des Katchins, Birmanie*, « Anthropos », V, 1910.
- GILHODES CH., *Mort et funéraires chez les Katchins, Birmanie*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- GINKEN G., *Materialy po litovskoj etnografii*, « Živst. », IV, 1894.
- GINKEN G., *Otčet o poezdke v Suvalskuju guberniju*, « Živst. », IV, 1894.
- GIOVIO, *Jovii Pauli Novocomensis libellus de legatione Basilii magni principis a Clemente VII etc.*, Basileae, 1576.
- GLAPA A., *Zagadnienie rozwarstwienia wsi wielkopolskiej w XIX wieku, w świetle opisów Oskara Kolberga*, « Lud », XLII, 1956.
- GLAZOV V. N., *Otčet o raskopkach proizvedennyh v Pskovskoj gubernii v 1901 i 1902 gg.*, « Zapiski otdel. russkoj i slav. archeologii imp. russk. Archeol. Obščestva », T. V, 1, 1903.
- GLEMŽAJTE M. N., *Narodnoe prjadenie i tkačestvo Li-*

- tovcov, po materialam Kupińskiego rajona Sauljajskoj oblasti Litovskoj SSR., KSIE, XV, 1952.
- GLOGER Z., *Podróż Niemnem*, « Wisła », II, 1888.
- GLOGER Z., *Na łajbach Bugu*, « Wisła », IV, 1890.
- GLOGER Z., *Przyczynki do dziejów przystowii polskich*, « Wisła », X, 1896.
- GLOGER Z., *Przystowia ludu z okolic Tykočina*, « Wisła », X, 1896.
- GMELIN M., *Voyage en Sibirie*, Paris, 1767.
- GNATJUK V., *Gaivki, materijali do ukrajinskoj etnologij*, Tovar. im. Serčenka, XII, Lwów, 1909.
- GNATJUK V., *Etnografičeskie materijali z ugor'skoj Rusi*, IV, L'vov, 1909.
- GOETZ L. C., *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, II, Heidelberg, 1937.
- GOETZE A., *Brettenueberei im Altertum*, ZfE, XL, 1908.
- GOETZE A., *Archäologische Untersuchungen im Urwalde Bialowies*, Bayer. Ak. d. Wiss., Abh. d. math.-natur. Abt., 11-14, 1929.
- GOLĄBEK J., *Dzjady białoruskie*, « Lud », XXIV, 1925.
- GOLOBIĆ L., *Porod, svadba, smrt u Belj Krajini*, ZbNž, XXVIII, 1932.
- GOLOVACKIJ JA. F., *O narodnoj odeździe i ubranstve Rusinov ili Russkich v Galičine i severo-vostočnoj Ven-grii*, ZGO OE, VII, 1877.
- GONET S., *Kilka szczegółów z wierzeń ludu z okolicy Andrychowa*, « Lud », II, 1896.
- GORDLEVSKIJ V., *Osmanskaja svad'ba*, EO, XXVI, 103 e 104, 1914.
- GORJUNOVA E. I., *K voprosu o plemennoj prinadležnosti letopisnoj Meri*, KSIE, XVII, 1952.
- GORJUNOVA E. I., *K istorii gorodov severo-vostočnoj Rusi*, KSIMK, LIX, 1955.
- GORJUNOVA E. I., *Ob etničeskoj prinadležnosti naselenija Bereznejakovskogo gorodišča*, KSIMK, LXV, 1956.
- GORJUNOVA N. P., *Obrijad «voźdenie rusalki» v sele V. Verejka, Voronežskoj oblasti*, « Sovetn. », 1, 1947.
- GORODCOV V. A., *Archeologičeskija izsledovanija v okrestnostjach gor. Muroma v 1910 g.*, Moskva, 1914.
- GÓRSKI JO., *Zwyczaje spadkowe włościan w Polsce*, Cz. III, Zwyczaje spadkowe włościan w województwach centralnych (B. Królestwo kongresowie). Opracowały: J. Górski, W. Jaskłowski, K. Kowalski i dr. Jan Wasilkowski, Warszawa, 1929.
- GÓRSKI JO., *Spadkobranie gospodarstw wiejskich w wojew. łódzkim*, Zwyczaje Spadkowe w Polsce, Cz. IV, a cura di Górski JÓ., Warszawa, 1929.
- GOTE JU. M., *Żeleznyj vek v Vostočnoj Evrope*, in: *Atlas russkich govorov central'nych oblastej k vostoku ot Moskvy*, Moskva, 1951.
- GOTKIEWICZ M., *Górna Orawa w pracach słowackiego etnografa*, « Lud », XXXIX, 1948-1951.
- GOTOVAJA DAR'JA, *Derevnja Verjatkina, svatan'e*, in: « Zivst. », XIV, 1905.
- GOZINA G. I., *Žilišče i chozjajstvennye stroenija vostočnoj Litvy XIX - načala XX vv.*, « Balt. Etnogr. Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXXII, 1956.
- GRABOWSKI BR., *Zadruga u Słowian południowych i w Czechach*, « Wisła », III, 1889.
- GRABOWSKI BR., *Zadrugi ženców w okolicach Ternowa*, « Wisła », X, 1896.
- GRABOWSKI BR., *Wystawa etnograficzna w Pradze czeskiej*, « Wisła », IX, 1895 e X, 1896.
- GRABOWSKI BR., *Z wystawy rzemiołst i sztuki stosowanej w Dreźnie*, « Wisła », X, 1896.
- GRACJANSKAJA N. N., *Žilišče i chozjajstvennye postrojki slovackogo krest'janstva v XIX - načale XX vv.*, « Slavjanskij etnogr. Sbornik », « Trudy Instituta Etnografii », NS, LXII, 1960.
- GRAEBNER FR., *Kulturkreise in Ozeanien*, ZfE, XXXVII, 1905.
- GRAEBNER FR., *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandte*, « Anthropos », IV, 1909.
- GRAEBNER FR., *Krückenruder*, « Baessler-Archiv », III, 1913.
- GRAEBNER F., *Thor und Maui*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920.
- GRAFENAUER B., *Ustoličevanje Koroških vojvod in država karatanskih Slovencev*, Ljubljana, 1952.
- GRAFENAUER I., *Prakulturne bajke pri Slovencih*, « Etnolog », XIV, 1942.
- GRAFENAUER I., *Brezen in brezova voda*, « Slovenski Einograf », XV, 1962.
- GRAHAM W. A., *Siam*, in: *I costumi del mondo*, a cura di Hutchinsonson W., Milano, 1915.
- GRAJNERT JO., *Notatki o wsi Topoli, położonej w powiecie Łęczyckim, gub. kaliskiej*, « Wisła », XVII, 1903.
- Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova, pod red. S. N. Valka, Moskva, 1949.
- GRANDQVIST H., *Marriage conditions in a palestinian village*, II, « Comm. Soc. sc. Fennicae », VI, 8, 1935.
- GRANDE S., *Piemonte*, Torino, 1925.
- GRANET M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, « Che King », Paris, 1929.
- GRANET M., *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, 1939.
- GRANET M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1948.
- GRBIĆ S. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XIV, 1909.
- GRBIĆ S. M., *Srpski narodni običaji u Sušnjevu selu u Čakovcu*, ZbNž, XV, 1910.
- GRBIĆ S. M., *Srpska narodna jela i pića iz sreza Boljevačkog*, SeZb, XXXII, 1925.
- GREKOV B. D., *Pravda Russkaja*, Moskva, I, 1940.
- GREKOV B. D., *Kievskaja Rus'*, Moskva, 1949.
- GREKOV B. D., *Polica, opyt izučenija obščestvennych atnošenij v Police v XV-XVII vv.*, Moskva, 1951.
- GREKOV B. D., *Krest'jane na Rusi, s drevnejšich vremen do XVII v.*, Moskva, 1946, 2^h ed., 1952.
- GRENARD E., *Le Tibet, le pays et les habitants*, Paris, 1904.
- GRENIER A., *La Religion étrusque*, Paris, 1948.
- GRIMM J., *Deutsche Mythologie*, Göttingen, 1854.
- GRINKOVA N. P., *Obrijad «voźdenie rusalki» v sele B. Verejka, Voronežskoj oblasti*, « Sovetn. », 1, 1947.
- GROMOV S. S., *Podšečno-ognennaja sistema zemledelija krest'jan Novgorodskoj oblasti v XIX-XX vv.*, « Vestnik Moskovskogo Universiteta », 4, 1958.

- GRZEBIENSKI WŁ., *Chaty włościańskie okolic Dubiecka w pow. przemyskim*, «Lud», XVI, 1910.
- GSCHWEND M., *Schweizerische Bauernhäuser*, in: «Bericht über die Mitgliederversammlung des Arbeitskreises für deutsche Hausforschung in Säckingen», Oberhein, vom 3, bis 4 sept. 1954.
- GUAGNINI ALEX. *rerum Polonicarum Tomi tres, Magni Ducati Lituaniae descriptio*, Frankfurti, 1584.
- GUAGNINI ALEX., *Sarmatiae Europaeae descriptio*, Spira, 1581; ex Descriptione Moscoviae excerpta, in: «Respublica Moscoviae et urbes», Lugduni Batavorum, 1630.
- GUIART J., *Dualisme et structure du contrôle social en pays Canala, Nouvelle-Calédonie*, «L'Homme», II, 2, 1952.
- GUILLEMI TYRENSIS *archiepiscopi historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, Migne, CCI, IV.
- GUILLEMINET P., *La tribu Bahnar du Kontum*, BEFEO, XLV, 2, 1952.
- GUKOWSKI, *Wesele Białorusinów litewskich*, Pamjatnaja kniga Kowenskoj gubernii, «Wisła», XI, 1897.
- GUKOWSKI, v. *Pamiętnik guberni Kowieńskiej za lata 1896-1897*, in: «Wisła», XIII, 1899.
- GUMUNDSON und KALÜND, *Skandinavische Verhältnisse*, in: PAUL W., *Grundriss der germanischen Philologie*, III, 2^a, Strassburg, 1900.
- GUREVIĆ F. O., *Drevnie pamjatniki jugo-vostočnoj Pri-baltiki i zadači ich izučenija*, KSIMK, 42, 1952.
- GUSEV N. R., *Naselenie Nepala*, «Sovetn.», 5, 1958.
- GURNEY O. R., *The Hittites*, trad. ital., Firenze, 1957.
- GUSIĆ M., *Etnografski Muzej, Tumač izložene gradje*, Zagreb, 1955.
- GUSTAWICZ BR., *O ludziach poddukańskich w ogólności i iwoniczanach w szczególności*, «Lud», VI, 1, 1900.
- GUSTAWICZ BR., *Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobrzeckiego*, «Lud», VIII, 3, 1902.
- GUSTAWICZ BR., *Z życia Seklerów*, «Lud», XV, 1909 e XVI, 1910.
- GVOZDNIKOV G. P., *Raskopki v Staroj Ladoge v 1948 g.*, «Sovarch.», XIV, 1950.
- GUVRIC I. S., *Bystrinskie Eveny Kamčatskoj oblasti*, KSIE, XXXII, 1959.
- GUTMANN D., *L'idea di Dio presso i Giagga del Kili-mangiaro*, «Anthropos», V, 1910.
- HAAS G., *Ueber den Bericht des Ibrahim Ibn-Jakub von den Slawen aus dem Jahre 973*, «Baltische Studien», XXXVII, 1881.
- HABERLANDT A., *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde Montenegros, Albaniens und Serbiens*, «Zeitschrift für oesterr. Volkskunde», Ergänzungsband XII, zu Jahrgang XXIII, 1917.
- HABERLANDT A., *Die Bevölkerung Tibets*, in: *Ill. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., II, Stuttgart, 1923.
- HABERLANDT A., *Die Völker Chinas*, in: *Illust. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., II, Stuttgart, 1923.
- HABERLANDT A., *Die Himalayaländer*, in: *Illust. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., II, Stuttgart, 1923.
- HABERLANDT A., *Die Bevölkerung von Ceylon*, in: *Illust. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., II, Stuttgart, 1923.
- HABERLANDT A., *Primitivstämme des Binnenlandes*, in: *Illustrierte-Völkerkunde*, a cura di Buschan G., II, Stuttgart, 1923.
- HABERLANDT A., *Die volkstümliche Kultur Europas*, in: *Illust. Völkerkunde*, a cura di Buschan G., III, Stuttgart, 1923.
- HABERLANDT A., *Taschenwörterbuch der Volkskunde Oesterreichs*, Wien, 1953.
- HADDON A. C., *Lo studio dell'uomo*, Milano, s.d.
- HAECKEL JO., *Das Mutterrecht bei den Indianerstämmen im südwestlichen Nordamerika, und seine kulturhistorische Stellung*, ZfE, LXVIII, 1936.
- HAECKEL JO., *Gewinnung einer relativen Zeitfolge aus der Gruppierung des sozialen Systems*, MaGW, LXVIII, 1937.
- HAECKEL JO., *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern*, «Anthropos», XXXII, 1937.
- HAECKEL JO., *Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika*, ZfE, LXX, 1938.
- HAECKEL JO., *Zum Problem des Mutterrechtes*, «Päideuma», V, 7-8, 1954.
- HAECKEL JO., *Bestattungsformen bei den Stämmen Nordwestamerikas*, ZfE, LXXX, 1, 1955.
- HAECKEL JO., *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, Wiener Schule der Völkerkunde, Wien, 1956.
- HAHN E., *Hirse*, Ebert, *Reallex. der Vorgeschichte*, V.
- HAHN E., *Hackbau*, Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*.
- HAHN E., *Wirtschaftliches zur Prähistorie*, ZfE, XLIII, 1911.
- HAHN E., *Die Wirtschaftsformen der Erde*, Peterm. Mitteilungen, 38, 1892.
- HAHN J. G., *Albanische Studien*, Wien, 1853.
- HALPERN J. M., *Serbian Village*, New York, 1958.
- HÄMÄLÄINEN A., *Ueber Verbote gegen Ehe zwischen nahen Verwandten bei den ostfinnischen Völkern und den Russen*, «Annales Soc. sc. Fennicae», B, XXVII, 1932.
- HAMBERGER P. J., *Nachtrag zu dem religiösen Ueberlieferungen und Gebräuchen der Landschaft Mkulwe, Deutsch-Ostafrika*, «Anthropos», V, 1910.
- HARTKNOCH CHR., *Selectae Dissertationes historicae de variis rebus prussicis*, v. PETRI DE DÜSBURG.
- HARVA U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, 1933.
- HARVA U., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, FFC, 142, 1952.
- HAUDRICOURT A. G. et JEAN-BRUNHES DELAMARRE M., *L'homme et la charrue*, Paris, 1955.
- HAYERS W., *Neue Literatur zum Sprachtabu*, Ak. d. Wiss., Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 223, Bd. 51, Abt. 5, 1946.
- HEIKEL A., *Die Gebäude der Tscheremissen, Mordwinen, Esten und Finnen*, Helsingfors, 1888, trad. russa di Charuzin, riveduta da Heikel: *Očerki istorii razvitiija žilišča u Finnov*, EO, XXIV-XXV, 1-2, 1895.
- HEINE-GELDERN R., *Politische Zweiteilung, Exogamie*

- und Kriegsursachen auf der Osterinsel, « Ethnologica », NF, 2, Köln.
- HEINE-GELDERN R., *Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik*, « Paideuma », V, 7-8, 1954.
- HEINE-GELDERN R., *Südostasien*, in: *Illustrierte Völkerkunde*, a cura di Buschan G., Stuttgart, II, 1923.
- HEINRICI, *Chronicon Livoniae*, a cura di Baner A., Würzburg, 1959.
- HELBIG K., *Bericht über eine Reise zu den Dajak*, ZfE, LXXI, 1939.
- HELMOLDI, *Chronica Slavorum*, MGH SS, XXI, I, Hannover, 1869.
- HENSEL W., *Stowiańszczyzna wczesnośredniowieczna*, Poznań, 1952.
- HENSEL W., *Szkice wczesnodziejowe*, « Slavia Antiqua », VIII.
- HENSEL W., *Poznań w początku wczesnegośredniowiecza*, Inst. hist. Kultury materialnej, Sprawozdania, V, 1959.
- HENSEL W., *Podstawy dziejowe rozwoju kultury wczesnopolskiej*, « Kwartalnik historyczny », LXVII, 4, 1960.
- HENSEL W., *Un essai de division en périodes du développement de l'agriculture sur le territoire de la Pologne dans l'antiquité et au début du haut Moyen Age*, « Kwartalnik historii kultury materialnej », Ergon II, fasc. supplém., 1960.
- HENSEL W., *Polska przed tysiącem lat*, Wrocław-Warszawa, 1960.
- HENSEL W. i BRONIEWSKA A., *Starodawna Kruszwica od czasów najdawniejszych do roku 1271*, Wrocław, 1961.
- HENTZE C., *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932.
- HERBEN J., *Slovácke děti*, Praha, 1890.
- HERBERSTAIN S., *Commentari della Moscovia*, Venezia, 1550.
- HERBORDI, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, MGH SS, XII, Hannover, 1856.
- HERRENMANN W., *Die ethnographischen Ergebnisse der deutschen Pilcomayo-Expedition*, ZfE, XL, 1908.
- HERSKOWITS M. J., *Cultural Anthropology*, New York, 1955.
- HILCKMANN A., *Feliks Koneczny und die Wissenschaft von den Kulturen*, « Jahrbuch für das Bistum Mainz », Festschr. A. Stohr, 1950.
- HIMMELHEBER H., *Les masques africains*, Paris, 1960.
- HIRN Y., *Giocchi di bimbi*, trad. ital., Firenze, 1924.
- HOCHHOLZER H., *Die vorgeschichtliche Kulturgeographie Siziliens*, « Anthropos », XXX, 1935.
- HOERNES M., *Holzgeräte und Holzbau in Bosnien*, MaGW, XII, 1882.
- HOLMBERG U., *Der Baum des Lebens*, « Annales Acad. Fennicae », B, XVI, 1922-1923.
- HOLMBERG U., *Die Religion der Tscheremissen*, FFC, 61, 1926.
- HÖLTKER G., *Die Familie bei den Azteken in Altmexiko*, « Anthropos », XXV, 1930.
- HOLUBOWICZ H. i WŁ., *Z badań na Słęży w 1949 r.*, « Studia wczesnośredniowieczne », I, 1952.
- Homiliarium de Opatoviz*, in: MEYER C. H., *Fontes*. HORMANN C., *Tedža una Makare*, WMaBH, VI, 1899.
- HORVAT R., *Gatanje o prirodnim pojavima i životinjama*, ZbNž, I, 1896.
- HROVATIN R., *O slovenskem ljudskem plesu*, « Slovenski Etnograf », III-IV, 1951.
- HROZNÝ B., *Histoire de l'Asie antérieure, de l'Inde et de la Crète*, Paris, 1947.
- HUC R. E., *Attraverso il Tibet*, trad. ital., Milano, 1946.
- HUIZINGA J., *Homo ludens*, trad. ital., Torino, 1946.
- HUPKA ST., *Z badań nad rozwojem budownictwa drzewnego*, « Lud », XVIII, 1912.
- HUREL E., *Religion et vie domestiques des Bakarewe*, « Anthropos », VI, 1911.
- HÜSING E., *Der Mazdaismus*, Wien, 1935.
- HUTCHINSON W. (a cura di), *I costumi del mondo*, Milano, 1915.
- HUTTON J. H., *Les castes de l'Inde*, Paris, 1949.
- HUYEN VAN NGUEN, *Introduction à l'étude de la maison sur pilotis dans l'Asie du sud-est*, Paris, 1934.
- HUYEN VAN NGUEN, *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam*, Paris, 1934.
- HYE-KERDAL K., *Wettkampfspiele und Dualorganisation bei den Timbira Brasiliens*, Die Wiener Schule der Völkerkunde, Wien, 1936.
- IBRAGIMOV I. I., *Zametki o kirgizskom sude*, ZGO OE, VIII, otd. 2, 1878.
- IDEN-ZELLER O., *Ethnographische Beobachtungen bei den Tschuktschen*, ZfE, XLIII, 1911.
- IGNATOV I. N., *Derevenskaja poezija*, EO, CV-CVI, 1-2, 1915.
- ILEŠIČ SV., *Sistemi poljske razdelitve na Slovenskem*, Ljubljana, 1950.
- IL'KEVIČ-LEVICKI, *Poslovicy i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, ZGO OE, II, 1869.
- IMMENROTH W., *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika*, Leipzig, 1933.
- INAMA STERNEGG K. TH., *Interessante Formen der Flurverfassung in Oesterreich*, MaGW, Sitzungsber. XXVI, 1896.
- INAMA STERNEGG K. TH., *Wirtschaft*, in: *Grundriss der germanischen Philologie*, a cura di Paul H., III, 2*, Strassburg, 1900.
- INGEMANN F. I., v. SEBEOK A. and INGEMANN F. I.
- INOSTRANCEV K. M., *Obyčaji prikaspjskago naselenija Persii v. X-m veke*, « Živst. », XVIII, 2, 1909.
- Institut international d'agriculture, « Bulletin de statistique », 5, Roma, 1914.
- IOCHELSON VL., *Brodjačie rody tundry meždu rekami Indigirskoj i Kolymoj*, « Živst. », X, 1-2, 1900.
- ISAČENKO A., *Indoevropskaja i slavjanskaja terminologija rodstva*, « Slavia », XXII, 1953.
- ISLJAMI S., *Semejnaja obščina Albancev v period ee raspada*, « Sovetn. », 3, 1951.
- ISTOMIN T. K., *K narodnomu slovarju v oblasti pesennago iskusstva*, « Živst. », IV, 1894.
- ITS R. F., *Miao, Istoriko-etnografičeskij očerk*, Vostoč-

- no-aziatskij Sbornik, «Trudy Instituta Etnografii», NS, LX, 1960.
- IVANCEV S., *Iz byta Mordvy derevni Djurki, Paranevskoj volosti, Alajrskago u Simbirskoj gub.*, IoAIE KU, XI, 6, 1894.
- IVANICKIJ N., *Sol'vyčegodskij krest'janin, ego obstanovka, žizn' i dejatel'nost'*, «Živst.», VIII, 1, 1898.
- IVANIŠEVIĆ FR., *Poljica*, ZbNž, VIII, 1903; IX, 1904; X, 1905.
- IVANIŠEVIĆ J. F., *Die «Trešnjevke gradine» und die «Vukova medja»*, WMaBH, III, 1899.
- IVANOV P., *Etnografičeskie materialy sobrannye v Kupjanskom uезде, Char'kovskoj gubernii*, EO, XXXII, 1, 1897.
- IVANOV S. V., *Ornament naroda Sibiri kak istoričeskij istočnik*, KSIE, XV, 1952.
- IVANOV S. V., *Proischoždenie burjatskich ongonov s izobraženijami ženščin*, «Trudy Inst. Etnografii», XIV, 1959.
- IZJUMOVA S. A., *Kožennoe i sapožnoe remesla Novgoroda Velikogo*, «Trudy Novgorod. ekspedicii», II, Mater. i issled. po archeologii SSSR, LXV, 1959.
- IZRAZCOV N., *Obyčnoe pravo («adat'») Kirgizov Semirečenskoj oblasti*, EO, XXXIV, 3-4, 1897.
- JABUCINIER M. M., *O sostave zernych kul'tur iz Staroj Ladogi*, KSIMK, LVII, 1955.
- JACOB H. E., *Six thousand Years of Bread*, trad. ital., Milano, 1931.
- JAKIMOWICZ R., *Okres wczesnohistoryczny, Prehistoria ziem polskich*, Encyklopedia Polska, T. IV, 1, dz. V.
- JAKOBIJ P. Z., *Vjatiči Orlovskoj gubernii*, ZGO OE, XXXII, 1907.
- JAKOBSON R., «*Slavic Mythologie*», in: *The Standard Dictionary of Folklore*, New York, 1930.
- JAKOVLEV G., *Krest'janskaja svad'ba v Slobode Sagunach*, «Živst.», XV, 1906.
- JAKOVLEV G., *Poslovicy, pogovorki, krylatyja slova i pover'ja sobrannaja v slobode Sagunach, Ostrogožskago uезда*, «Živst.», XV, 2, 1906 (A. S. Ermolov).
- JAKUŠKIN E., *Obyčnoe pravo, materialy dlja bibliografii obyčnago prava*, T. I, Jaroslavl', 1875; T. II, Jaroslavl', 1896; T. III, Moskva, 1908; T. IV, Moskva, 1909.
- JANJIĆ ST., *Zadruga Ive-Maršića-Pejagića*, in: GAVAZZI M., *Seljačke obiteljske zadruge*, Zagreb, 1960.
- JANJIĆ ST., *Zadruga Vida Mikića*, in: GAVAZZI M., *Seljačke obiteljske zadruge*, Zagreb, 1960.
- JANKOVIĆ D., *Les haïduks en Serbie*, «Proceedings of the XIV-th Intern. Congress of Sociology», Serie B, vol. II, București, 1940.
- JANKOVIĆ N. DJ., *Astronomija u predanjima i u umotvorinama Srba*, SeZb, LXIII, 1951.
- JANKOVIĆ LJU. i D., *Narodne igre*, I, Beograd, 1934; II, 1937; III, 1939.
- JANKOVIĆ L. and D., *Dances of Jugoslavia*, London, 1952.
- JANKOVIĆ L. i D., *Prilog proučavanja ostataka orskih obrednih igara u Jugoslaviji*, «Etnografski Institut», III, 1957.
- JANOTKA M., *Samorstlý v tradični dřevářské výrobě*, «Český Lid», XLVIII, 1961.
- JANOVIČ VS., *Permjaki*, «Živst.», XIII, 1903.
- JARECKI W., *Pieśni ludowe z Morska, pod Koszycami*, «Wisła», XIX, 3, 1905.
- JAROCKIJ K., *Bytovaja čerty rusinki Cholmskago kraja po pesnjam*, «Živst.», II, 4, 1892.
- JAROSZEK A., *Cbata*, «Wisła», XVI, 1902.
- JASKŁOWSKI N. J., *Wieś Mnichów*, «Wisła», XVIII, 1904.
- JASKŁOWSKI W., *Sprawa dziedziczenia wiejskich w wojew. kieleckim*, in: GÓRSKI JO., *Zwyczajne spadkowe włościan w Polsce (a cura di)*.
- JASKULANKA A. G., *Pomoc wzajemna przy pracach związanych z lnem, konopiami i wełną*, PME, XVIII-XIX, 1952-1953.
- JASTRZĘBOWSKI SZCZ., *Przyczynek do wierzeń o życiu pozagrobowym*, «Wisła», V, 1891.
- JASTRZĘBOWSKI SZCZ., *Poglądy ludu na przyrodę*, «Wisła», VIII, 1894.
- JASTRZĘBOWSKI SZCZ., *Czarnolas i Policzna*, «Wisła», X, 1896.
- JAVORSKIJ JU., *Galicko-russkija pover'ja ob upyrjach*, «Živst.», VII, 1, 1897.
- JAWORSKI Z., *Szczałki zwierząt i ptaków z grodu gdańskiego z XIII wieku*, «Studja wczesnośredniowieczne», I, 1957.
- JAŹDZEWSKI A., *Kujawskie przyczynki do zagadnienia tubylności Słowian na ziemiach polskich*, «Wiadomości archeologiczne», XVI, rist. 1948.
- JAŹDZEWSKI K., *La formation de la civilisation urbaine polonaise du haut Moyen âge à la lumière des recherches récentes*, Poznań, 1939.
- JAŹDZEWSKI K., *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Lutomiersku pod Łodzią w świetle badań z r. 1949*, «Materiały wczesnośredniowieczne», I, 1949.
- JAŹDZEWSKI K. i KAMIŃSKA J., *Pomorze*, «Przegląd zachodni», V-VI, 1952.
- JAŹDZEWSKI K. i CHMIELENSKI W., *Gdańsk wczesnośredniowieczny w świetle badań wykopaliskowych z lat 1948-1949*, «Studja wczesnośredniowieczne», I, 1, 1957.
- JEAN-BRUNHES DELAMARRE M., v. HANDRICOURT A. G. et JEAN-BRUNHES DELAMARRE M.
- JEDVAJ JO., *Gatanje i čaranje u brv. Zagorju*, ZbNž, XXVII, 1929.
- JELEŃSKA E., *Wieś Komarowice w powiecie mozyrskim*, «Wisła», V, 1891.
- JELINEK B., *Plešivec und seine nächste Umgebung in der Vorgeschichte*, MaGW, XXVI, 1896.
- JEMERŠIĆ P., *Narodne humoristične gatalice i varalice*, ZbNž, IX, 1904.
- JENSEN A. E., *Die mythische Vorstellung vom halben Menschen*, «Paideuma», IV, 1950.
- JENSEN A. G., *Mythos und Kult bei Naturvölkern, Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden, 1951.
- JETTÉ J., *On the Superstition of the T'ena Indians, Middle Part of Yukon Valley, Alaska*, «Anthropos», VI, 1911.

- JIREČEK C., *Geschichte der Serben*, Gotha, 1914.
- JIREČEK C., *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. », Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 56, Abh. 2, III Teil, 1914.
- JIREČEK C., *La civilisation serbe au Moyen âge*, Paris 1920.
- JOHANSON A., *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964.
- JOKL N., *Studien zur albanischen Etymologie und Wortbildung*, « Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien », Philos.-hist. Klasse, Bd. 168, Abh. 1, 1911.
- JONOV JU. V., *Korejskaja derevnja v konce XIX - načale XX v.*, « Vostočno-aziatskij etnografičeskij Sbornik », « Trudy Inst. Etnografii », NS, LX, 1960.
- JOPE M. E., in: *A History of Thechnology*, I, Oxford, 1954.
- JOVANOVIĆ, Banja, SeZb, XXIX, 1924.
- JOVIČEVIĆ A., *Crna Gora, Katunska, Riječka, Crmnička, Lješana i Bjelopaulička Nahija*, ZbNž, VIII, 1903.
- JOVIČEVIĆ A., *Svagađanji običaji, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XI, 1906.
- JOVIČEVIĆ A., *Hrana i posudje, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XIII, 1908.
- JOVIČEVIĆ A., *Narodni život, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, ZbNž, XV, 1910.
- JOVIČEVIĆ A., *Porodica, privatno pravo u Riječkoj Nahiji u Crnoj Gori*, ZbNž, XVIII, 1913.
- JOVIČEVIĆ A., *Plavsko-Gusinjska oblast*, SeZb, XXI, 1921.
- JOVIČEVIĆ A., *Crnogorsko Primorje i Krajina*, SeZb, XXIII, 1922.
- JOVIČEVIĆ A., *Malesija*, SeZb, XXVII, 1923.
- JOVIČEVIĆ A., *Godišnji običaji, Riječka Nahija u Crnoj Gori*, SeZb, XXVI, 1928.
- JOVIOVIĆ M. M., *Iz Bara i barske okolice u Primorskoj Nahiji*, SeZb, II, 1896.
- JUNG E., *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit*, München, 1922.
- JUNGHUHN F., *Die Battaländer auf Sumatra*, II, Berlin, 1847.
- JUNOD H., *Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle*, « Anthropos », V, 1910.
- JURIĆ B., *Igre iz Privlake i Komljetinaca, u Slavoniji*, ZbNž, XIII, 1908.
- JURMIĆ VJE., *Zadruge Veliki Lucijanići*, in: GAVAZI M., *Seljačke obiteljske zadruge*, Zagreb, 1960.
- JUSZKIEWICZ A., *Wesele Litwinów wielońskich*, « Wiśła », VII, 1893 e VIII, 1894.
- KACAROVA R., *Dances of Bulgaria*, London, 1951.
- KADLEC K., *Rodinný nedíl čili zádruba v právu slovenském*, Praha, 1898.
- KADLEC K., *O politycznym ustroju Słowian*, Encyklopedia polska, T. IV, Cz. 2, Kraków, 1912.
- KADLEC K., *O prawie prywatnym zachodnich Słowian*, Encykl. polska, IV, 2, Kraków, 1912.
- KADLEC K., *Introduction à l'étude comparative du droit public des peuples slaves*, Paris, 1933.
- KAGAROV E., *Perežitki pervobytnogo kommunizma v obščestvennom stroe drevnich Grekov i Germancev*, Moskva, 1937.
- KAHALO G., *Wege zur Altersbestimmung der Märchen*, in: MACKENSEN L., *Handwörterbuch der deutschen Märchen*, I, 59.
- KAINDL F. R., *Pasterstwo i wierzenia pasterskie u Huculów*, « Lud », II, 1896.
- KAINDL R. F., *Haus und Hof bei den Huzulen, ein Beitrag zur Hausforschung in Oesterreich*, MaGW, XXVI, 1896.
- KAINDL R. F., *Die Huzulen, ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung*, MaGW, XXIV, 1894; « Wiśła », XI, 1897.
- KAINDL R. F., *Bei den Huzulen im Pruththal, ein Beitrag zur Hausforschung in Oesterreich*, MaGW, XXVII, 1897.
- KAINDL R. F., *Die Huzulen*, « Wiśła », XI, 1897.
- KAINDL R. F., *Die Huzulen*, in: *Die oesterr. Monarchie in Wort und Bild*, Wien, 1898.
- KAINDL R. F., *Streifzüge in den Ostkarpathen*, MaGW, XXVIII, 1898.
- KAJMAKOVIĆ R., *Imljani, narodni običaji*, GZMS, XVII, 1962.
- KAJMAKOVIĆ R., v. KULIŠIĆ S. i KAJMAKOVIĆ R.
- KALEVALA, trad. di P. E. Pavolini, Palermo, 1909.
- KALINSKI J. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, ZGO OE, VII, 1877.
- KAMIŃSKA J., v. JAZDŻEWSKI K.
- KAMINSKI V., *Materialy dlja charakteristiki maloruskich govorov Podol'skoj gubernii*, « Živst. », XII, 1902.
- KANTOR JO., *Czarny Dunajec*, PAU, Mater., IX, 1907.
- KANTOR JO., *Zwyczaje świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy w okolicy Jarostawia*, PAU, Mater., XIII, 1914.
- KANUTUS, *Vita altera Kanuti ducis*, Lectio V, MGH SS, XXIX, Hannover, 1892.
- KARADŽIĆ VUK, *Srpske narodne pjesme*, Beč, 1841.
- KARADŽIĆ VUK, *Crna Gora i Boką kotorska*, rist., Beograd, 1922.
- KARADŽIĆ VUK, *Srpske narodne pjesme*, I, Beograd, 1932.
- KARANDIKAR S. V., *Hindu Exogamy*, cfr. « Anthropos », XXV, 1930.
- KARANOVIĆ M., *Pounje u Bosanskoj krajini*, SeZb, XXXV, 1925.
- KARANOVIĆ M., *Sanička župa u Bosanskoj Krajini*, SeZb, XLVI.
- KARJALAINEN K. F., *Die Religion der Jugra-Völker*, FFC, I, 41, 1921 e III, 63, 1927.
- KARLIŃSKI, *Kožmin*, « Wiśła », XV, 1901 e XVI, 1902.
- KARLOVŠEK JO., *Lončarstvo na Slovenskem*, « Slovenski Etnograf », III-IV, 1951.
- KARŁOWICZ J., *Chata*, « Wiśła », II, 1888.
- KARŁOWICZ JAN, *Systematika pieśni ludu polskiego*, « Wiśła », III, 1889.
- KARŁOWICZ JAN, v. MATYAS K., *Zapust-Popielec-Wielkanoc*, « Wiśła », IX, 1895.
- KARNAUCHOVA I. V., *Skazki i predanija Severnogo kraja*, Leningrad, 1934.

- KARSKIJ E. F., *Russkaja Pravda po drevnejšemu spisku*, Leningrad, 1930.
- KARST J., *Mythologie arméno-caucasienne et hétuo-asiatique*, Strassburg, 1948.
- KASANDRIĆ P., *Canti popolari serbi e croati*, Milano, 1915.
- KASTELIC JO., *Slovenska nekropola na Bledu*, Ljubljana, 1950.
- KATANOV N., *Kačinskaja legenda o sotvorenii mira*, IoAIE KU, XII, 1, 1894.
- KATZAROVA-KUKUDOVA R. and DJENEV K., *Bulgarian Folk Dances*, Sofia, 1958.
- KAUDERN W., *Games and Dances in Celebes*, Göteborg, 1929.
- KAYSER A. P., *Die Eingeborenen von Nauru, Südsee*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- KAZMIN A. A., *Častnyja i obščestvennyja gul'bišča na Donu*, EO, III, 1889.
- KEATE G., *An Account of the Pelew Islands*, Basil, 1789.
- KELLER C., *Die Stammesgeschichte unserer Haustiere*, Leipzig, 1919.
- KEPPEN P., *Močal'nyj promysel*, in: *Geografija Rossii*, a cura di N. Malinin, I, Moskva, 1887.
- KERÉNYI C., *Le figlie del sole*, trad. ital., Torino, 1949.
- KERÉNYI C., *Miti e misteri*, Torino, 1950.
- KERÉNYI C., *La mitologia dei Greci*, Roma, 1951.
- KERN F., *Die Welt worin die Griechen traten*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- KERN W., *Graubünden*, II, Basel, 1946.
- KIBORT J., *Zwyczaje prawne ludu žmujdzkiego*, « Wisła », XI, 1897.
- KIBORT JO., *Wierzenia ludowe w Okolicach Krzywicz, w pow. wilejskim*, « Wisła », XIII, 1899.
- KIESLINGER G. M., *Der irdische Aufenthalt und die Erscheinungsformen der Toten im europäischen Volksglauben*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXII, 1935.
- KIETLIŃSKA A., *Sprawozdanie z prac wykopaliskowych na górze zamkowej w Cieszynie w roku 1950*, Materiały wczesnośredniowieczne, II, 1950.
- KIPARSKY V., *The Earliest Contacts of the Russians with the Finns and Balts*, « Oxford Slavonic Papers », III, 1952.
- KIRCHOFF P., *Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas*, ZfE, LXIII, 1931.
- KIRFEL W., *Die dreiköpfige Gottheit*, Bonn, 1948.
- KIRILLOV P., *Mordovskie narodnye pesni*, Moskva, 1957.
- KIR'JAKOV A. V., *K voprosu o zemledelii v Novgorodskoj zemle v XI-XII vv.*, KSIMK, XLVII, 1952.
- KIR'JAKOV A. V., *Materialy istorii zemledelija iz raskopok v Grodno*, Mater. i issledovanija po archeologii drevnerusskich gorodov, III, Moskva, 1954.
- KIR'JAKOV A. V., *K voprosu o zemledelii volžskich Bolgar*, KSIMK, LVII, 1955.
- KIR'JAKOV A. V., *Istorija zemledelija Novgorodskoj zemli X-XV vv.*, « Mater. i issledovanija po archeologii SSSR », 65, « Trudy Novgorodskoj archeol. ekspedicii », II, Moskva, 1959.
- KIR'JAKOV A. V., *Zerna chlebných rastenij iz raskopok drevnego Braslava*, KSIMK, LXXXI, 1960.
- KISELEV A., *Nekotoryja dannija po obyčnomu pravu krest'jan našego Severa v XVII v.*, EO, XLIII, 4, 1899.
- KISELEV S. V., *Drevnjaja istorija južnoj Sibiri*, Moskva, 1951.
- KISLJAKOV N. A., *Sem'ja i brak u Tadžikov*, KSIE, XVII, 1952.
- KISLJAKOV N. P., *Perezitki matriarchata v bračnyh obrjadach narodov Srednej Azii*, KSIE, XXVIII, 1957.
- KISSENBERG W., *Ueber die hauptsächlichsten Ergebnisse der Aragarua-Reise*, ZfE, XLIV, 1912.
- KISTJAKOVSKIJ A. F., *K voprosu o cenzure mravov u naroda*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878.
- KITI G., *Rites funéraires des Goun, Dabomey*, « Anthropos », XLV, 1950.
- KLAAR A., *Die Grundzüge der Siedellandschaft im oesterreichischen Donauraum*, « Süd-ostdeutsche Forschungen », III, 1937.
- KLAIČ V., *Vukodlak i krsnik, Bilješka, na otoku Pasma-nu*, god. 1403, ZbNž, I, 1896.
- KLARIĆ I., *Kralje, u turskoj Ilrvutskoj*, ZbNž, VI, 1901.
- KLARIĆ I., *« Peskalice » ili « sanafalice »*, ZbNž, XVII, 1912.
- KLARIĆ I., *Porod, ženidba, smrt, Kralje u Bosni*, ZbNž, XXVII, 1929.
- KLECZYŃSKI T., *Chata*, « Wisła », XVI, 1902.
- KLEINTISCHEN A. P., *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes*, Biblioth. « Anthropos », II, 4, 1924.
- KLER P. J., *Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols Ortos-(Urdu) sud*, « Anthropos », XXX, 1935.
- KLIMENKO I., *Das russische Sprichwort*, Bern, 1946.
- KNOOP O., *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskie-go*, « Wisła », IX, 1895.
- Knytingasaga, *ex historia regum Danorum dicta Knytingasaga*, MGH SS, XIX, Hannover, 1892.
- KOCH K., *Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea*, ZfE, LXXI, 1939.
- KOCH C. W. H., *Die Stämme des Bezirkes Molundo, Congo*, « Baessler Archiv », III, 1913.
- KOHL J. G., *Reise nach Istrien, Dalmatien und Montenegro*, Dresden, 1856.
- KOHLER J., *Rechtsvergleichende Skizzen*, ZfvWR, VIII, 1889.
- KOHLER J., *Indische Gewohnheitsrechte in Orissa*, ZfvWR, VIII, 1889.
- KOHLER J., *Über die Gewohnheitsrechte von Bengalen*, ZfvWR, IX, 1891.
- KOHLER J., *Zur Geschichte der Ehe*, Stuttgart, 1897.
- KOHLER J., *Die Russkaja Pravda und das altslavische Recht*, ZfvWR, XXXIII, 1916.
- KOJIC BR., *Stara gradska i seoska arhitektura u Srbiji*, Beograd, 1949.
- KOJIKI, v. PETTAZZONI R., *Mitologia giapponese*.
- KOKOSOV A. JA., *Krugovjaja igry i pesni v sele Ušakovskom, Permskoj gubernii*, ZGO OE, II, 1869.

- KOLBERG O., *Wielkie ks. Poznańskie*, I, Kraków, 1876, 1877, 1879, 1880, 1881, 1882.
- KOLBERG O., *Pokucie, Obraz etnograficzny*, II, Kraków, 1883.
- KOLBERG O., *Lubelskie*, Kraków, 1883, 1884.
- KOLBERG O., *Mazowsze polne*, Kraków, 1885.
- KOLBERG O., *Kieleckie*, Kraków, 1885, 1886.
- KOLBERG O., *Radomskie*, Kraków, 1887, 1888.
- KOLBERG O., *Pokucie*, III, Kraków, 1888.
- KOLBERG O., *Łęczyckie*, Kraków, 1889.
- KOLBERG O., *Kaliskie*, Kraków, 1890.
- KOLBERG O., *Chełmskie*, I, Kraków, 1890.
- KOLBERG O., *Chełmskie*, II, Kraków, 1891.
- KOLBERG O., *Wołyń, obrzędy, melodie, pieśni*, a cura di Tretjak Jo., Kraków, 1907 (postuma).
- KOLBERG-UDZIELA, *Śląsk Górny*, PAU, Mater., VIII, 1906.
- KOLBERG O. i UDZIELA S., *Tarnów-Rzeszów*, materiały etnogr. zebrał Oskar Kolberg, uporządkował i wydał Seweryn Udziela, PAU, Mater., XI, 1910.
- KOLČIK A., *Verovanija krest'jan Tul'skoj gubernii*, EO, XLII, 3, 1899.
- KOLČIN V. A., *Železnoobrabatyvajušee remeslo Novgoroda Velikogo*, « Trudy Novgorodskoj archeologičeskoj ekspedicii », « Materialy i issledovanija po archeologii SSSR », 65, Moskva, 1959.
- KOLESSA F., *Charakterystyka ukraińskiej muzyki ludowej*, « Lud słowiański », III, 1934.
- KOLPAKOVA N. P., *Krest'janskie bytovyje veličal'nye pesni*, « Russkij fol'klor », IV, 1959.
- KOLPAKOVA N. P., *Russkie narodnye pesni Povolž'ja*, I, *Oblast' Kuibyšev-Samara*, Moskva, 1959.
- KOLPAKOVA N. P., MEL'Č M. JA. i ŠAPOLOVA G. G., *Izbrannye poslovicy i pogovorki russkogo naroda*, Moskva, 1957.
- KOLYCEVA E. I., *Nency evropejskoj Rossii v konce XVII - načale XVIII veka*, « Sovetn. », 2, 1958.
- KÖNIG H., *Das Recht der Polarvölker*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA B., *Gospodarka pasterska w Beskidzie śląskim*, PME, VIII-IX, 1950-1951.
- KOPPERS W., *Eskimoisch-Mongolisches in der vorarischen Bevölkerung des Britischen Inselreiches*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- KOPPERS W., *Die Religion der Indogermanen in ihren Kulturhistorischen Beziehungen*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- KOPPERS W., *Die Frage des Mutterrechtes und des Totemismus im Alten China*, « Anthropos », XXV, 1930.
- KOPPERS W., *Die Indogermanen- und Germanenfrage* (a cura di), Salzburg-Leipzig, 1936.
- KOPPERS W., *Die Bbil in Zentralindien*, Wien, 1948.
- KOPPERS W., *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien, 1949.
- KOPPERS W., *Diffusion, Transmission and Acceptance*, « Yearbook of Anthropology », 1955.
- KOPPERS W., *Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes*, « Ethnologica », Köln, NF, 2, 1960.
- KOPPERS W., v. SCHMIDT W. und KOPPERS W., *Völker und Kulturen*.
- KOROBKA N., *Vostočnaja Volyn'*, « Živst. », V, 1895.
- KOROBKA N., *Čudesnoe derevo i veščaja ptica*, « Živst. », XIX, 4, 1910.
- KOROBKA N., *Koljadki i ščedrovki zapisannyja v Volynskom Poles'i*, « Živst. », X, 1901.
- KOROŠEC JO., *Staroslovensko grobišče na ptujskem gradu*, I, Ljubljana, 1950.
- KOSIČ M. N., *Litviny-Belorusy Černigovskoj gubernii, ich byt i pesni*, « Živst. », XI, 2, 1901.
- KOSIČ M. N., *O postrojках belorusskago krest'janina Černigovskoj gubernii*, « Živst. », XV, 1906.
- KOSIŃSKI WŁ., *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, PAU, Mater., VII, 1904.
- KOSTOMAROV N., *Slavjanskaja mifologija*, Kiev, 1847.
- KOSTREŃČIĆ M., *Zadruga*, in: *Enciklopedija srpsko-brvatsko-slovenačka*, a cura di Stanojević St., Zagreb, 1929.
- KOSTROV N. A., *Juridičeskie obyčaj Jakutov*, ZGO OE, VIII, 1878.
- KOSTRZEWSKI JO., *Przyczynki do dawności niektórych wytworów polskiej kultury ludowej*, « Lud », XXXVI, 1946.
- KOSTRZEWSKI JO., *Kultura prapolska*, Poznań, 1947.
- KOSTRZEWSKI JO., *Prehistoria ziem polskich, od mezolitu do wędrówek ludów*, Encyklopedia polska, IV, 1, 1939-1948.
- KOSVEN M. O., *Matriarchat*, Moskva, 1948.
- KOSVEN M. O., *Kto takoj krestnyj otec*, « Sovetn. », 3, 1963.
- KOSVEN O., *Semejnaja obščina*, « Sovetn. », 3, 1948.
- KOVALENKO G. S., *O narodnoj medicinie v Perejaslavskom uезде, Poltavskoj gubernii*, EO, IX, 2, 1891.
- KOVALENKO G., *K narodnoj medicinie Malorossovu*, EO, XI, 4, 1891.
- KOWALSKI K., *Prawne zwyczaje w zakresie wyposażania dzieci i dziedziczenia w wojew. lubelskim*, in: *Zwyczaje spadkowe w Polsce*, a cura di Górski Jo.
- KOWATSCHEFF I. O., *Bulgarischer Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde*, ZfE, LXIII, 1931.
- KOZLOVA K. I., *Russkie žilišča zapadnogo poberež'ja Čudskogo ozera*, « Mater. etnogr. antropol. ekspedicii 1952 g. », « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXIII, 1954.
- KOZŁOWSKI L., *Niektóre zagadnienia polskiego neolitu*, « Lud », XXV, 1926.
- KOZYREV N., *Svadebnye obrjady i obyčaj v Ostrowskom uезде*, « Živst. », XXI, 1, 1912.
- KOZMIAN WŁ., *Drobiazgi ludoznawcze*, « Wiśta », XVII, 1903.
- KOZMIAN WŁ., *Kilka słów o mieszkańcach parafji Krzczonów w powiecie lubelskim*, « Wiśta », XVI, 1902.
- KOZMIN N., *Zemledelie*, Sibirskaja Sovetskaja Encyklopedija.
- KRAMAŘÍK J., *Několik poznámek k článku prof. A. Čotky*, « Československá Etnografie », VII, 1960.
- KRAMAŘÍK JAR., *Hospodářské nářadí poddaných na panství týneckém koncem osmáctého století a počátkem devatenáctého*, « Československá Etnografie », X, 1962.

- KRÄMER A., *Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkt*, ZfE, LV, 1923.
- KRASTYNJA A. K., v. TERENT'eva L. N. i KRASTYNJA A. K.
- KRAUSS F. S., *Volks Glaube und religiöser Volksbrauch der Südslawen*, Münster i. W., 1890.
- KRAUSS F. S., *Powrót zmarłych na świat, studjum wiary ludowej południowo-słowiańskiej na podstawie własnych poszukiwań*, « Wisła », IV, 1890.
- KRČEK FR., *Przyczynki do drugiego wydania « Księgi przysłów » S. Adalberga*, « Lud », VII, 1, 1901.
- KRČEK F., *Na marginesie « Księgi przysłów »*, « Wisła », XVII, 1903.
- KRČEK F., *Nowe przyczynki do drugiego wydania « Księgi przysłów » A. Adalberga*, « Lud », XIII, 1907.
- KRČMARIĆ B., *Smiljan s okolinom u Lici*, ZbNž, X, 1905.
- KREICHGAUER P. D., *Das Symbol für « Kampf » im alten Mexiko*, « Anthropos », IX, 1914.
- KREICHGAUER P. D., *Die Klappstern am Rand der Erde in der altemexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- KREZT FR., *L'arte popolare cecoslovacca*, Roma, 1925.
- KRIECHBAUM E., *Das polnische Bauernhaus im Kreise Cholm*, « Zeitschrift für oesterr. Volkskunde », XXIII, 1917.
- KRISTIĆ A., *Kreševska čaršija*, « Bilten za prouč. folklor », Sarajevo, II, 1954.
- KRIŽE M., *Zenidba, običaji u Dubovcu, kraj Križevaca*, ZbNž, VIII, 1903.
- KRJUKOVA T. A., *Voždenie rusalki v sele Verejka, Voronežskoj oblasti*, « Sovetn. », 1, 1947.
- KROHN K., *Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder*, « Finnisch-ugrische Forschungen », I, 1, 1901.
- KROHN K., *Bärenlieder der Finnen*, Festschrift Schmidt W., Wien, 1928.
- KROHN K., *Zur finnischen Mythologie*, FFC, 104.
- KRONENBERG A., *Zur kulturhistorischen Stellung des Mutterrechtes des Tuaregh*, « Actes du IV^e Congrès intern. d. sc. anthropol. et ethnol. », « Ethnologica », III, 2, Wien, 1956.
- KRUSE FR. C. H., *Chronicon Nortmannorum, Wariago-russorum, nec non Danorum, Sveonum, Norvegorum, etc.*, Dorpati, 1851.
- KRZYWICKA R., *Gry i zabawy ludowe w Rościszewie*, « Wisła », V, 1891.
- KRZYŻANOWSKI JUL., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, 2 vol., Wrocław, 1962.
- KUBA L., *Narodna glazbena umjetnost u Dalmaciji*, ZbNž, IV, 1899.
- KUBIJOWICZ WŁ., *Zycie pasterskie w Beskidach Magorskich*, PAU, Prace, II, 1927.
- KUCHARENKO JU. V., *Slavjanskie drevnosti V-IX vekov na territorii Pripjatskogo Poles'ja*, KSIMK, LVII, 1955.
- KUHAĆ F., *Das türkische Element in der Volksmusik der Kroaten, Serben und Bulgaren*, WMaBH, VI, 1899.
- KÜHN E., *Die Spreewald und seine Bewohner*, Chociebuż, 1889, v. GRABOWSKI BR., « Wisła », III, 1889.
- KÜHNELT R., *Das Weib in Montenegro*, « Ztschr. f. oesterr. Volkskunde », XXIII, 1917.
- KULIKAUSKAS P. Z., *Issledovanija archeologičeskich pamjatnikov Litvy*, KSIMK, 42, 1952.
- KULIKAUSKAS P. Z., *Nekotorye dannye o pervonačalnom zaselenii Litvy i o plemennych gruppach v I i načale II tysjačletija n.e. po dannym archeologii*, « Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1452 g. », « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXIII, 1954.
- KULIKAUSKIENE R., *Pogrebal'nye pamjatniki Litvy konca I - načala II tysjačletija našej ery*, KSIMK, XLII, 1952.
- KULIKOVSKIJ G. I., *Besednyja skladčiny i ssypčiny Obonež'ja*, EO, I, 1889.
- KULIKOVSKIJ G. I., *Pochoronnyje obrjady Obonež'skago kraja*, EO, IV, 1, 1890.
- KULINOVIĆ M., *Volks Glauben und Volksmittel bei den Muhammedanern Bosniens und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900.
- KULISCHER J., *Russische Wirtschaftsgeschichte*, Jena, 1925.
- KULIŠ P., *Zapiski o južnoj Rusi*, SPb, 1857.
- KULIŠIĆ S., *Etnološka ispitivanja u Boki Kotorskoj*, Spomenik Srp. Ak. Nauk, CIII, Beograd, 1953.
- KULIŠIĆ S., *Porijeklo i značenje božičnog obrednog bljeba u južnih Slovena*, GZMS, 1953.
- KULIŠIĆ S., *Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boke Kotorske*, GZMS, XI, 1956.
- KULIŠIĆ S., *Arhaično bratstvo u Crnoj Gori i Hercegovini*, GZMS, 1957.
- KULIŠIĆ S., *Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije*, GZMS, XIII, 1958.
- KULIŠIĆ S., *O postanku i karakteru našeg bratstva*, « Pregled », II, 2, Sarajevo, 1957.
- KULIŠIĆ S. i KAJMAKOVIĆ R., *Društveni i pravni običaji. Etnološko-folk. ispitivanja u Neumu i okolini*, GZMS, 1959.
- KULIŠIĆ S., *Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze*, Beograd, 1963.
- KULSTAERT G. P., *Coutumes familiales des Nkundo, Congo belge*, « Anthropos », XLV, 1950.
- KUNIKE H., *Indische Götter erläutert durch nichtindische Mythen.*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- KUNST J., *Kulturhistorische Beziehungen zwischen dem Balkan und Indonesien*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling n. CIII, Amsterdam, 1953.
- KÜPPERS G. A., *Rosalienfest und Trancetänze in Duboka, Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland*, ZfE, LXXIX, 1954.
- KURET N., *Koranti na ptujskom polju*, « Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu, 1957 », Zagreb, 1959.
- KURJAKOVIĆ M., *Smrt. Vrbova u Slavoniji*, ZbNž, I, 1896.
- KURPIANSKAJA V. i GRACJANSKAJA N., *Gornjackska drevnja Zakarovce*, « Sovetn. », 1, 1958.

- KÜSTERS P. M., *Das Grab der Afrikaner*, «Anthropos», XIV-XV, 1919-1920.
- KUZMIN A. A., *Castnyja i obščestvennyja gul'bišča na Donu*, EO, 3, 1889.
- KYRLE G., *Siedlungs- und Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie*, WMaGW, XXXVIII-XXXIX, 1919.
- K. Z., *Przystowia*, «Wisła», XVI, 1902.
- LAFITAU P., *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724.
- LALEVIĆ B. i PROTIĆ J., *Vasojevići u crnogorskoj granici*, SeZb, V, 2, 1903.
- LANG M., *Samobor*, ZbNž, XVI, 1911.
- LASICH, *Johannis Poloni de Diis Samagitarum caeterorumque falsorum christianorum*, Basileae, 1615.
- LAVIOSA ZAMBOTTI P., *Origine e diffusione della civiltà*, Milano, 1947.
- LAYDEVANT F. F., *Vestiges d'opiiolatricie en Basutoland*, «Anthropos», XXX, 1935.
- LEACH E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge Mass., 1954.
- LEBEDEV G. I. i MILANOV I. P., *Tipy poselenij Rjazanskoj oblasti*, «Sovetn.», 4, 1950.
- LEBEDEVA N. I., *Zilišče i chozjajstvennye postrojki Belorusskoj SSR*, Moskva, 1928.
- LEBEDEVA N. I. i MASLOVA G. G., *Russkaja krest'janskaja odežda XIX - načala XX veka, kak material k etničeskoj istorii naroda*, «Sovetn.», 4, 1956.
- LEBZELTER V., v. BALNER L. und LEBZELTER V.
- LEENHARDT M., *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937.
- LEHMANN J., *Die Pfahlbauten der Gegenwart, ihre Verbreitung und genetische Entwicklung*, MaGW, XXXIV, 1904.
- LEHNER S., *Sitten und Rechte des Melanesierstammes des Bukavac*, *Deutsch-Neuguinea*, «Archiv für Anthropologie», NF, XXIII, 1935.
- LEHR-SPEAWIŃSKI T., *O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian*, Poznań, 1946.
- LEHR-SPEAWIŃSKI T., *Zagadnienie pochodzenia Słowian*, «Swiatowit», XX, 1948-1949.
- LEHR-SPEAWIŃSKI T., *Współnota językowa balto-słowiańska a problem etnograficzny Słowian*, «Slavia antiqua», IV, 1953.
- LEHR-SPEAWIŃSKI T., *Prastowiańska wspólnota językowa*, in: LEHR-SPEAWIŃSKI T., KURASZKIEWICZ WŁ. i ŚLAWSKI FR., *Przegląd i charakterystyka języków słowiańskich*, Warszawa, 1954.
- LEMKE E., *Giebel-Verzierung in Ostpreussen*, ZfE, XXIX, 1897.
- LEONARDO, FRA, *Quattro anni tra i Birmani e le tribù limitrofe*, Milano, 1896.
- LEONT'EV K., *Vostok, Rossija i slavjanstvo*, 2 voll., Moskva, 1885, 1886.
- LESER P., *Ein Pflug aus der Steinzeit*, «Anthropos», XX, 1925.
- LESER P., *Westöstliche Landwirtschaft*, in: *Schmidt-Festschrift*, Wien, 1928.
- LESER P., *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, *Bibl. «Anthropos»*, 3, 1931.
- LESKOV N. F., *Zagadki Korel Oloneckoj gub.*, «Živst.», III, 1893.
- LESKOV N., *Korel'skaja svad'ba*, «Živst.», IV, 1894.
- LESKOV N. F., *Svjatki v Korele*, «Živst.», IV, 1894.
- LESKOV N. F., *Otčet o poezdke k Oloneckim Korelam letom 1893 g.*, «Živst.», IV, 1, 1894.
- LESKOV N., *Pogrebal'nye obrjady Korel'jakov*, «Živst.», IV, 1894.
- LESKOV N., *Poezdka v Korely*, «Živst.», V, 1895.
- LESKOV N. S., *Polnoe sobranie sočinenij*, 3^a, T. 33, Moskva, 1903.
- Letopis' Perejaslavaja - Suzdal'naja, *Povest' vremennych let*, a cura di Lichačev D. S., Moskva, 1950.
- LEVEN CHR., *Unter den Indianern Canadas*, ZfE, XLIV, 1912.
- LEVI A., *Comunismo «sui generis»*, «Corriere d'Informazione», 26-27 dicembre 1960.
- LÉVI-STRAUSS CH., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- LEVIN M. G. i POTAPOV L. P., *Narody Sibiri*, Moskva, 1956.
- LEVIN M. G., v. TOLSTOV S. P., LEVIN M. S. i ČEBOKSAROV N. N.
- LEW H., *Przystowia*, «Wisła», XII, 1898.
- LEWEL W., *Pettauer Studie*, MaGW, XXVIII, 1898; II, XXIX, 1899.
- LEWICKI T., *Ze studiów nad źródłami arabskimi*, «Slavia antiqua», III, 1951-1952.
- LEWIN L., *Untersuchungen über Pfeilgifte der Buschmänner*, ZfE, XLIV, 1912.
- LEYDI R., *La musica dei primitivi*, Milano, 1961.
- LIBEROV P. D., *Kurgany u chutora Charčevik*, KSIMK, 45, 1952.
- LICIŃSKI L. ST., *Tkactwo w osadzie Kamionce w powiecie lubartowskim*, «Wisła», XIX, 1905.
- LIGERS Z., *Ethnographie leitone*, Bäle, 1954.
- LILEK E., *Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, IV, 1896.
- LILEK E., *Vermählungsbräuche in Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VII, 1900.
- LILEK E., *Hochzeitsbräuche bei den Steirischen Slovenen*, WMaBH, VII, 1900.
- LILEK E., *Ethnologische Notizen aus Bosnien und der Hercegovina*, WMaBH, VIII, 1902.
- LIMANOWSKI B., *Galicija*, Warszawa, 1892, v. WALKOWSKI W.
- LINDNER K., *La chasse préhistorique*, Paris, 1930.
- LIPS J. E., *Les origines de la culture humaine*, Paris, 1951.
- LISSOWSKI W., *Obrzędy weselne w Szotajdach, w pow. kutnowskim*, «Wisła», VIII, 1894.
- LIUNGMAN W., *Traditionswanderungen*, *Euphrat-Rhein*, FFC, I, 118, 1937 e II, 119, 1938.
- LJADOV I., *Juridičeskie narodnye obyčaji Sujskago uezda*, «Vladimirskija gub. Vedomosti», 43, 22 ottobre 1873.
- LJUBIDRAG N., *Pridvorska Kaznačina u Konavlima*, ZbNž, VIII, 1903.
- LJUBLENOV, *Baba Ega ili Sbornik ot različni verovanja*, Trnovo, 1889, v. «Wisła», IV, 1890.
- LJUBOMIROV P. G., *Iz istorii lesopil'nogo proizvodstva*

- v Rossii v XVII, XVIII i načale XIX v., « Istoričeskie Zapiski », X, 1941.
- LOEB T. M., *The political and social Structure of the Bantu Tribes of Southwest Africa*, « Actes du IV^e Congrès intern. des sciences anthropologiques et ethnologiques », « Ethnologica », III, 2, Wien, 1956.
- LÖFFLER L. G., *Indochina*, in: *Völkerkunde*, a cura di Tischner H., Frankfurt a.M., 1959.
- LOGINOVSKIJ K. D., *O byt'e kazakov Vostočnago Zabajkaľ'ja*, « Živst. », XII, 1902.
- LOORITS O., *Das sogenannte Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland*, « Comm. Archivii, Traditionum popularium Estoniae », XIV, Tartu, 1940.
- LOORITS O., *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, 1-2, Uppsala-Lund, 1951.
- LOORITS O., *Der heilige Georg in den russischen Volksüberlieferungen Estlands*, Berlin, 1955.
- LOT-FALK E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953.
- LOVRETIĆ J., *Otok*, ZbNž, II, 1897; III, 1898; IV, 1899; VII, 1902.
- LOVRETIĆ Jo. i JURIĆ B., *Život u zadruzi*, ZbNž, II, 1897.
- LOVRETIĆ Jo. i JURIĆ B., *Igra-kolo*, ZbNž, IV, 1899.
- LOVŽENOK V. I., *Drevneslavjanskije jazyčeskie idoly iz s. Ivankovcy, v Podnestrov'e*, KSMK, XLVIII, 1952.
- LOWIE R. H., *Zur Verbreitung der Sintflutsagen*, « Anthropos », XXI, 1926.
- LOWIE R., *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936.
- LOWIE R. H., *Indians of the Plains*, trad. ital., Torino, 1961.
- LOŽAR R., *Nabiranje rastlin in sadežev*, Narodopisje Slovencev, Ljubljana, I, 1944.
- LUBICZ-NIEŻĄBITOWSKI ED., *Hodowla zwierząt, łowiectwo i rybactwo u mieszkańców Polski zachodniej w okresie halsztackim i wczesnohistorycznym*, « Wiadomości archeologiczne », XVI, 1948.
- LUBURIĆ A., *Drobnjaci plemu u Hercegovini*, Beograd, 1930.
- LUSCHAN F., *Altbosnische Gräber*, MaGW, IX, 1880.
- LUTOVAC M., *La Metohija*, Paris, 1935.
- LUZZATTO G., « Rivista italiana di Sociologia », VI, 3, 1902.
- L'VOV A. S., *Iz nabljudenij nad leksikoj staroslavjanskih pamjatnikov*, « Učenyje Zapiski Instituta Slavjanovedenija », IX, 1954.
- MACHÁL J., *Slavic Mythologie*, The Mythology of all Race, Boston, III, 1918.
- MACHEK V., *Quelques mots slavo-germaniques*, « Slavia », XXI, 1952.
- MACIĄG M., *Podanie i legendy z Olszańskiej turobñskiej*, « Wisła », XVI, 1902.
- MACKENSEN L., *Sitte und Brauch*, in: *Die deutsche Volkskunde*, a cura di Spamer A., Leipzig, 1934.
- MACMILLAN BROWN J., *Peoples and Problems of the Pacific*, London, 1927.
- MAES J., *Les Warumbi*, « Anthropos », IV, 1909.
- MAES J., *Le tissage chez les populations du Lac Léopold II*, « Anthropos », XXV, 1930.
- MAGIERA J., *Wilja w Sądeczyźnie*, « Wisła », XVIII, 1904.
- MAGNINO C., *Il complesso etnico dei Carpazi*, Roma, 1933.
- MAHLER E., *Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland*, Basel, 1951.
- MAHLER E., *Die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche*, Berlin, 1960.
- MAJ Jo., *Obrzędy religijne i zwyczaje przy nich zachowywane*, « Wisła », XVI, 1902.
- MAJEWSKI E. i STOLYHOWO K., *Koza w mowie, pojęciach i praktyce ludu polskiego*, « Wisła », XIX, 1, 1905.
- MAJKOV, *Zemledelje v ozernom kraju*, Geografija Rossii v očerkach i kartinach, a cura di Malinin P., I, Moskva, 1887.
- MAJKOV L. N., *Velikorusskija zaklinanija*, ZGO OE, II, 1869.
- MAJKOV V. N., *Kak i čem živet russkij čelovek v Ozernej oblasti*, Živopisnaja Rossija, a cura di Semenov P. P., SPb, 1881.
- MAJKOV V. N., *Zabytaja reka*, in: *Živopisnaja Rossija*, a cura di Semenov P. P., SPb, 1881.
- MAJNOV VL., *Juridičeskij byt Bolgar po Bogišiča*, ZGO OE, IV, 1871.
- MAJNOV VL., *Očerki juridičeskago byta Mordvy*, ZGO OE, XIV, vyp. 1, 1885.
- MAJNOV V., *Pod stoliceju*, in: *Živopisnaja Rossija*, a cura di Semenov P. P., SPb, I, 1881.
- MAKARENKO A., *Materialy po narodnoj medicine*, II, *Narodnoe akušerstvo*, « Živst », VII, 1, 1897.
- MAKARENKO A., *Smes'*, « Živst. », VII, 1, 1897.
- MAKARENKO A., *Kanun po simbirskim selenijam*, in: « Živst. », XVI, 1907.
- MAKARENKO A., *Sibirskij narodnyj kalendar' v etnografičeskom otnošenii vostočnoj Sibiri*, ZGO OE, XXXVI, 1913.
- MAKARIJ, *Istorija russkoj cerkvi Makarija mitropolita Moskovskago*, SPb, 1889.
- MAKAROVIČ G., *Križevato kolo na Slovenkem*, « Slovenski Etnograf », XVIII-XIX, 1965-1966.
- MAKOVECKIJ I. N., *Pamjatniki narodnogo zoddčestva russkogo Severa*, Moskva, 1955.
- MAKSIMOV S., *Charakteristika Belorussa v Poles'i*, in: *Geografija Rossii*, a cura di Malinin N., I, Moskva, 1887.
- MAKSIMOV S. V., *Krylatye slova*, rist., Moskva, 1955.
- MAKSIMOV S., *Goroda Ozernej oblasti*, in: *Živopisnaja Rossija, Severnaja Rossija*, a cura di Semenov P. P., SPb, I, 1881.
- MALICKI L., *Materialy do kultury społecznej Górali śląskich*, PME, VI, 1947.
- MALININ P., *Geografija Rossii v očerkach i kartinach*, I, Moskva, 1887.
- MALININ N., *Malorossy*, *Geografija Rossii*, I, Moskva, 1887.
- MALININ E., *Russkie narodnye pesni*, Moskva, 1959.

- MALINKA A., *Malorusskoe vesil'le*, EO, XXXIV, 3-4, 1897.
- MALINOVSKIJ A., *Pochoronnye pričety v Perskoj volosti, Novgorodskoj gub.*, « Živst. », XVIII, 1909.
- MALINOWSKI BR., *Sex and Repression in savage Society*, trad. ital., Torino, 1950.
- MALINOWSKI BR., *La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930.
- MALJAVKIN G., *Stanica Červlenaja, Kizljarskago otdela, Terskoj oblasti*, EO, VIII, 1, 1891.
- MAL'KOVSKIJ P. N., *Svadebnye obyčaj i prigovory zapisannyja v Rybinskoj oblasti, Tverskoj gub. v 1903 g.*, « Živst. », XIII, 1903.
- MAMONOV V. S., *Starinnye orudija obrabotki počty iz sela Starosele, na Dnepre*, « Sovetn. », 4, 1952.
- MANASTYRSKI A., *Die Ruthenen*, Die oesterr. Monarchie, Wien, 1899.
- MANDELBAUM D. G., *The Family in India*, « South-western Journal of Anthropology », IV, 2, 1948.
- MANDIĆ O., *Bratstvo u ranosrednjovjekovnoj Hrvatskoj*, « Historijski Zbornik », V, 3-4, 1952.
- MANES A., *Im Land der sozialen Wunder*, Berlin, 1911.
- MANFRINI S. P., *La tribù dei Santal*, Milano, 1929.
- MANGIN E. P., *Les Mossi, essai sur les us et les coutumes du peuple Mossi au Soudan*, « Anthropos », X-XI, 1915-1916.
- MANNHARDT W., *Die Korndämonen*, Berlin, 1868.
- MANNHARDT W., *Die lettischen Sonnenmythen*, ZfE, VII, 1875.
- MANNHARDT W., *Wald- und Feldkulte*, 3^a, Berlin, 1904.
- MANSIKKA V. J., *Ueber russische Zauberformeln, mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B 1, 1909.
- MANSIKKA V. J., *Die Religion der Ostslaven*, FFC, 43, 1922.
- MANSIKKA V. J., *Zum altslavischen Ahnenkult*, « Annales Soc. sc. Fennicae », B, XXVII, 1932.
- MANTEGAZZA G. M., *Relation des Royaumes d'Ava et Pégou*, Paris, 1784, rist. Roma, 1952.
- MARAKUEV V., *Maloe Poles'e*, in: *Geografija Rossii, a cura di Malinin N.*, I, Moskva, 1887.
- MARCOCCIA G., *La leggenda di Diocleziano in Dalmazia*, « Bullettino d'archeologia e storia dalmata », XXXIII, 1910.
- MARENGO O., *India, un continente in cammino*, « Bollettino Salesiano », LXXXV, 7, 1961.
- MARETIN JU. V., *Otmiranje perežitkov materinskogo roda v semejno-bračnyh otnošenijach Minangkabau, pervaja polovina XX v.*, « Sovetn. », 3, 1960.
- MARIANŪ S. F., *Immormintarea la Români*, București, 1892.
- MARINOV V., *Prispevok k štúdiu radiel v Bulbarsku*, « Sbornik Slovenského národného múzea », 1952-1960.
- MARINOV V., *Obrabotvane na počvata v Bălgarija prez IX i X vek*, « Priroda », VIII, 1959.
- MARKOV L. V., *Poselenija i žilišče Bolgar - pereselencev v Bessarabii*, KSIE, XXIV, 1955.
- MARKOV L. V., *Sel'skaja obščina u Bolgar v XIX v.*, « Slavjanskij etnografičeskij Sbornik », « Trudy Instituta Etnografii », NS, LXII, 1960.
- MARLEKAY P. S., *Aspetti di ospitalità indoeuropea presso gli Albanesi*, « Annali Lateranensi », XV, 1951.
- MASANI R. P., *Le zoroastrisme*, Paris, 1939.
- MASLUKOV N., *O poezdke po volostjam Tomskoj gubernii*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899.
- MASLOVA G. S., *Medynskie «Korely»*, KSIE, 2, 1947.
- MASLOVA G. S., *Narodnaja odežda Russkeich, Ukraincev i Belorussov*, « Vostočnoslavjanskij Sbornik », Moskva, 1956.
- MASSIP JAIME P., *Del matrimonio chino*, « Anthropos », II, 1907.
- MASSON-OURSSEL P., *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933.
- MATE M. E., *Iz istorii sem'i i roda v drevnem Egipte*, « Vestnik drevnej istorii », 3, 1954.
- MATIĆ T. i REŠETAR M., *Statut der Poljica*, WMaBH, XII, 1912.
- MATIČETOV M., *Umita i v prt zavita lobanja pri Slovencih*, « Slovenski Etnograf », VIII, 1955.
- MATLAKOWSKI WŁ., *Melodija dożynkowa*, « Wisła », IX, 1895.
- MATUSIAK S., *Das Volksleben der Polen*, Die oesterr. Monarchie, Galizien, Wien, 1898.
- MATVEEV P. M., *Čto sdelano u nas po obyčnomu pravu*, ZGO OE, I, 1867.
- MATVEEV P. A., *Očerki narodnago juridičeskago byta Samarskoj gubernii*, ZGO OE, VIII, otd. 1, 1878.
- MÁTYÁS K., *Ludowe nazwy miejscowe w powiecie brzeskim w Galicyi*, « Lud », X, 1, 1904.
- MÁTYÁS K., *Epizod z wesela w Sandeckim*, « Wisła », VII, 1893.
- MÁTYÁS K., *Nasze siolo*, « Wisła », VII, 1893.
- MÁTYÁS K., *Wesele stalowskie*, « Wisła », IX, 1895.
- MÁTYÁS K., *Zapust-popielec-Wielkanoc, kilka zwyczajów ludu u Tarnobrzeskim*, « Lud », I, 1895, v. KARŁOWICZ J., in: « Wisła », IX, 1895.
- MAURIZIO A., *Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten*, Zürich, 1916.
- MAURIZIO A., *Histoire de l'alimentation végétale*, Paris, 1932.
- MAUSS E., *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947.
- MAVER G., « Perun », Enciclopedia italiana.
- MAYERBERT (AUGUSTINI DE) et HORATII CALUUCII, *Iter ad Moschoviam MDCLXI descriptum, s.l. et d.*
- MAZON A., *Svjatogor ou Saint-Mont le Géant*, « Revue des études slaves », XII, 1932.
- MAZON A., *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du sud*, Paris, 1936.
- MAZZARELLA G., *Le istituzioni di una tribù dell'America Settentrionale*, « Rivista italiana di Sociologia », IV, 1, 1902.
- MAZZARELLA G., *Le tracce della cattura della sposa presso i Serbi*, « Rivista ital. di Sociologia », VI, 4, 1902.
- MAZZARELLA G., *Studi di etnologia giuridica*, I, Catania, 1903 e III, 1909.
- MEAD M., *Cooperation and Competition among primitive peoples*, New York, 1937.
- MEAD M., *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Unesco, 1959.

- MEDAKOVIĆ V. M. G., *Život i običaji Crnogoraca*, Novi Sad, 1860.
- MEIER F., *Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, Bismarckarchipel*, «Anthropos», VII, 1912.
- MEIER JO. P., *Die Schlangenberglauben bei den Eingeborenen der Blanchebucht, Neupommern*, «Anthropos», III, 1908.
- MEIER JO., *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, Neu-Pommern*, Bibl. «Anthropos», I, 1909.
- MEIER J., *Der Totemismus im Bismarck-Archipel*, «Anthropos», XIV-XV, 1919-1920.
- MEIER J., *Kritische Bemerkungen zu J. Winthui's Buch «Das Zweigeschlechterwesen»*, «Anthropos», XXV, 1930.
- MEIJER B. H., *Das Alarmsystem der javanischen Dorfpolizei*, «Archiv f. Anthropologie», NF, XIII, 1925.
- MEILLET A., *Introduction à l'étude des langues indo-européennes*, 4^e, Paris, 1915.
- MEILLET A., *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, 1933.
- MELANDER K. R., *Ueber die Hamarteilung in Finnland im 17. Jahrhundert*, «Annales Ac. sc. Fennicae», B 1, 1909.
- MELETIUS, *Epistola Jo. Meleti ad Georgium Sabinum de Religione et sacrificiis veterum Borussorum, Republica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630.
- MEL'NIKOV P., *Ostatki glubokoj stariny v igrach, zabavach, pover'jach i obrjadach russkago naroda*, in: *Geografija Rusii v očerkach i kartinach*, a cura di Malinin P., I, Moskva, 1887.
- MENDEL'SON G. I., *Iz nabljudenij v Zарајskom uezde, Rjazanskoj gub.*, EO, 11, 1891.
- MENDIAROV G. O., *O Čeremissach Ufimskoj gubernii*, EO, XXII, 3, 1893.
- MENGHIN O., *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien, 1931.
- MERIANI, *Atlas geographicus et topographicus*, 1643, v. BARTENEV S. P.
- MERIGGI B., *La preghiera slava pagana*, Firenze, 1961.
- MERIGGI B., *Su alcuni termini di parentela slavi*, Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver, Firenze, 1962.
- MERINGER R., *Das Bauernhaus von Alt-Aussee*, MaGW, XXI, 1891.
- MERINGER R., *Das deutsche Bauernhaus*, MaGW, XXII, 1892.
- MERINGER R., *Das volkskundliche Haus in Bosnien und der Herzegovina*, WMaBH, VII, 1900.
- MERINGER R., *Die Werkzeuge der «pinsere» - Reihe und ihre Verwandte*, «Wörter und Sachen», I, 1909.
- MERINGER R., *Zum verehrten Pflock*, «Wörter und Sachen», I, 1909.
- MESSNER - SPORŠIĆ A., *Kolonije brvatskih plemića u Banatu*, ZbNž, XXXIII, 1931.
- MEULI K., *Scythica*, «Hermes», LXX, 2, 1935.
- MEYER A. B. u. RICHTER O., *Celebes I, Anbang*, Dresden, 1903, v. BOUCHAL L., MaGW, XXXIV, 1904.
- MEYER C. H., *Fontes historiae religionis Slavicae*, Berlin, 1931.
- MEZERNICKIJ N., *Narodnyj teatr i pesni v g. Starodube, Černigovskoj gub.*, «Zivst.», XVIII, 1, 1909 e XIX, 1, 1910.
- MICHEEV M. E., *Opisanie svadebnych obyčajev i obrjadov v Buzulukskom uezde, Samarskoj gubernii*, EO, XLII, 3, 1899.
- MICHEVO MATTEO, *Historia delle due Sarmatie*, Vinea, 1562.
- MICHOVIĆ LJ., *Život i običaji Popovaca*, SeZb, XXIX, 1952.
- MIELKE R., *Die ethnographische Stellung der ostdeutschen Haustypen*, ZfE, XLIV, 1912.
- MIELKE R., *Die Entstehung und Ausbreitung des Strassendorfes*, ZfE, LVIII, 1926.
- MIKAC JA., *Godišnji običaji, Brest u Istri*, ZbNž, XXIX, 1, 1933.
- MIKŁAWIEC P., *Z Kraju Slowieńców*, «Wisła», VI, 1892.
- MIKLOSICH F., *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862-1865.
- MIKLOSICH FR., *Die slavischen Elemente im albanischen*, «Albanische Forschungen», I, 1879.
- MIKLOSICH F., *Die Blutrache bei den Slaven*, Wien, 1887.
- MILADINOVIĆ M. J., *Požarevačka Morava*, SeZb, XLIII, 1928.
- MILIĆ-KRIVODOLJANIN B., *Razvitak seoskog naselija Jasike, srez rasinski*, GZMS, X, 1955.
- MILIČEVIĆ M. Č., *Život Srba seljaka*, SeZb, I, 1894.
- MILJUS V., *Pišča i domašnjava utvar litovskih krest'jan v XIX-načale XX vv.*, «Baltijskij etnografičeskij Sbornik», «Trudy Instituta etnografii», NS, XXXII, 1956.
- MILLER S., *Essai sur l'histoire des institutions agraires de la Russie Centrale, du XVI au XVIII siècle*, Paris, 1926.
- MILORADOVIĆ V. P., *Narodnye obrjady i pesni Dubenskago uezda, Poltavskoj gubernii*, Char'kov, 1897, rec. di V. Sarutin, in «Zivst.», VIII, 2, 1899.
- MILOSAVLJEVIĆ G. M., *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*, SeZb, XIX, 1919.
- MINCH A. N., *Narodnye obyčaj, obrjady, sueverija i predrazsudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO OE, XIX, vyp., 2, 1890.
- MINISSI N., *Lituano «krâstas», slavo «kraj»*, «Ricerche slavistiche», IV, 1956.
- MLECZKO T., *Pierwszy grzmot*, «Lud», XI, 1905.
- MÖDERNDORFER V., *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, «Celje», V, 1946.
- MODIGLIANI E., *Un viaggio a Nias*, Milano, 1890.
- MODIGLIANI E., *Fra i Batachi indipendenti*, Roma, 1892.
- MODIGLIANI E., *L'isola delle donne*, Milano, 1894.
- MOGK E., *Mythologie*, in: *Grundriss der germanischen Philologie*, a cura di Paul H., Strassburg, 2^a, 1900.
- MOHR R., *Wertungen und Normen im Bereiche des Geschlechtlichen*, Die Wiener Schule der Völkerkunde, Horn-Wien, 1956.
- MOLČANOVA L. A., *Iz istorii razvitiija poselenij i usadeb Belorussov*, «Sovetn.», 1, 1956.
- MOLČANOVA L. A., *K istorii zemledel'českich orudij Belorussov*, KSIE, XXVIII, 1957.

- MOLZ B., *Ein Besuch bei den Ao-Nagas in Assam*, «Anthropos», IV, 1909.
- MOMMSEN TH., *Römische Geschichte*, Wien, 1932.
- Monachi (anonymi) *Annales Corveiensis*, v. PAULLINI CHR. FR.
- Monachi Prieftlingensis vita Ottoni, MGA. SS, XII, Hannover, 1856.
- MONGAJT A., *Krytyka Książki P N. Tretjakowa «Plemena wschodnio-słowiańskie»*, trad. pol., da «Voprosy istorii», 1948-1949, «Światowit», XX, 1948-1949.
- MONGAJT A. L., *Iz istorii naselenija bassejna srednego tečenija Oki v I tysjačelietii n.e.*, «Sovarch.», XVIII, 1953.
- MONGAJT A. L., *Staraja Rjazan', Materialy i issledovanija po archeologii drevnerusskich gorodov*, T. IV, p. red. Voronina N. N., Moskva, 1955.
- MONTANDON G., *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934.
- MONTANDON G., «Slitta», *Enciclopedia italiana*.
- MONTANDON G., *La civilisation Ainou et les cultures arctiques*, Paris, 1937.
- MONTANDON G., *Cicli culturali*, «Encicl. italiana».
- Monumenta historico-juridica Slavonum meridionalium, Pars I, vol. II, Statuta lingua croatica conscripta, Zagreb, 1890.
- MOORA CH. A., *Pamjatniki pozdnego neolita i rannej epochi metalla v Pribaltike*, KSIMK, XLVIII, 1952.
- MOORA CH. A., *Vozniknovenie klassovogo obščestva v Pribaltike po archeologičeskim dannym*, «Sovarch.», XVII, 1953.
- MORDVINOV A., *Vesna v Kurskoj gubernii*, «Vsemirnaja Illustracija», 1871.
- MORGAN C. L. H., *Die Urgesellschaft*, Stuttgart, 1891.
- MORTON F., *Die Entdeckung eines neuen vorgeschichtlichen Berghauses*, «Kali», 1949.
- MORTON F., *Hallstatt und die Hallstattzeit*, Hallstatt, 1953.
- MORTON F., *Salzkammergut*, Hallstatt, 1956.
- MOŠINSKAJA V. I., *O nekotorych kamennykh skulpturach Priurtyš'ja*, KSIMK, 43, 1952.
- MOŠKOV V., *Muzyka Čuvašskich pesen*, IoAIE KU, XI, 1, 1893.
- MOSKOWSKI M., *Sagen und Fabeln aus Ost-und Zentral-Sumatra*, «Anthropos», IV, 1909.
- MOSZYŃSKI K., *Obrzędy, wiara i powieści z okolic Brzeżan*, PAU, Mater, XIII, 1914.
- MOSZYŃSKI K., *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, I, 1929; II, 1, 1934; II, 2, 1939.
- MOSZYŃSKI K., *Przyczyny różnicowania kultury ludowej*, «Lud słowiański», IV, 1, 1938.
- MOSZYŃSKI K., *Ludy pasterskie*, Kraków, 1953.
- MOSZYŃSKI K., *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, Wrocław, 1957.
- MRAKOVIĆ VL., *Život i običaji u Puntu, otok Krk*, ZbNž, XXXII, 1949.
- MUCH R., *Ueber den Ackerbau der Germanen*, MaGW, III, 1879.
- MUCH R., *Die Germania des Taciti*, Heidelberg, 1937.
- MUCHIN A. N., *Narodnye obyčaj, obrjady, sueverija i predrazsudki krest'jan Saratovskoj gubernii*, ZGO, OE, T. XIX, 2, 1890.
- MUGHIN V. F., *Obyčnyj porjadok nasledovanija u krest'jan*, SPb, 1888.
- MUCHLINOV A. J., *V demokratičeskoj respublike V'etnam, etnografičeskie zametki*, «Sovetn.», 1, 1960.
- MÜLLER FR., *Beiträge zur Ethnographie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*, «Anthropos», XXIX, 1934.
- MÜLLER H., *Beiträge zur Ethnologie der Lolo*, «Baessler-Archiv», III, 1913.
- MÜLLER W., *Der Mythos heute und die Wissenschaft gestern*, «Antaios», II, 6, Stuttgart, 1963.
- MURDOCK G. P., *Social Structure*, New York, 7^a, 1961.
- MURDOCK G. P., *Ethnographic Atlas*, «Ethnology», I, 1961.
- MURKO M., *Die südslavischen Beziehungen für Haus, Herdraum u.s.w.*, MaGW, XXXVI, 1906.
- MURKO M., *Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslaven*, III, Das Haus der Slovenen, MaGW, XXXVI, 1906.
- MURKO M., *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike*, Zagreb, 1951.
- MUSIANOWICZ KR., *Sprawozdanie z prac wykopaliskowych w Bródnie Starym, pow. warszawski, w roku 1950*, «Materiały wczesnośredniowieczne», II, 1950.
- MUSIANOWICZ KR., *Przyczynki do osadnictwa mazowieckiego na Podlasiu w XII-XIII wieku*, «Światowit», XXI, 1955.
- MUZYČENKO A., *Byt bolgar-poselencev Feodosijskago uezda*, EO, XLIII, 4, 1899.
- N. *Narodnye juridičeskie obyčaj, po ukazanijam sudobnoj praktiki*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- NADEL S., *Messungen kaukasischer Grifflochpfeifen*, «Anthropos», XXIX, 1932.
- NADMORSKI D., *Urządzenia społeczne, zwyczaje i gwara na Malborskiem*, «Wiśła», III, 1889.
- NADOLSKI A., *Prace wykopaliskowe na grodzisku w Tumie pod Łęczycą w latach 1948-1949*, «Studia wczesnośredniowieczne», I, 1952.
- NAHODIL O., *Die Ueberreste der Grossfamilie bei den Ukrainern in der Ostslowakei*, «Zeitschrift für Slavistik», III, 1, 1958.
- NAKIČENOVIC S., *Boka*, SeZb, XX, 1913.
- NAKONIECZNY J., *Pojęcia prawne ludu*, «Wiśła», XVII, 1903 e XVIII, 1904.
- NASLEDNIKOVA V., *La richesse de nos costumes nationaux*, «La Bulgarie d'aujourd'hui», XXII, 12, 1953.
- NASONOV A. N., v. *Pskovskie letopisi*.
- N. B., *Provodki i provodočnyja pesni v Rostovskom uezde*, «Zivst», II, 3, 1892.
- NEHRING A., *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in: *Die Indogermanen-und Germanenfrage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1936.
- NEHRING W., *Der Name «bēlbog» in der slavischen Mythologie*, «Archiv für Slavische Philologie», XXV, 1903.
- NESSERMANN G. H. F., *Litauische Volkslieder*, Berlin, 1852.

- NEVERMANN H., *Familiengedanke und Familienform bei den Völkern der Erde*, « Atlantis », IV, 1932.
- NEVERMANN W., *Völkerkundliches von Aoba*, « Ethnologica », NF, Bd. 2, Köln, 1960.
- NEWKLOWSKY E., *Das westmontenegrinische Bauerhaus*, « Zeitschrift für oesterr. Volkskunde », XXIII, 1927.
- NICOLA - ov, *Histoire du développement de l'agriculture de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, Paris, 1902, v. LUZZATTO G.
- NICOLETTI M., *Il Patriarcato d'Aquileia di Filippo d'Almonio*, ms. della Biblioteca Comunale di Udine n. 1747, raccolta Manzano, v. PERUSINI G.
- NIEDERLE L., *Slovanské starožitnosti*, I, 1, Praha, 1911; II, 2, 1934.
- NIEDERLE L., *Manuel de l'antiquité Slave*, Paris, 1926.
- NIKIFOROVSKIJ N. JA., *Očerki Vitebskoj Belorussii*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899.
- NIKOLAEV, v. PATKANOV, ZOBIN i NIKOLAEV.
- NIKOLIĆ V., *Etnološka gradja i rasprave iz Lužnice i Nišave*, SeZb, XVI, 1910.
- NIKOLIĆ, *Porodična zadruga u metohinskim selima*, « Zbornik etnogr. Instituta », VII, 1958.
- NIKOL'SKIJ N. M., *Proischoždenie i istorija belorusskoj svadebnoj obrjadnosti*, Minsk, 1957.
- NIKONOV V. A., *Ručej-Ključ-Kolodež-Krinica-Rodnik*, « Materialy i issled. po russkoj dialektologii », II, Moskva, 1961.
- NILSSON M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941.
- NIMAC Fr., *Zadruga Duvnja-Pilipčević*, in: GAVAZZI M., *Seljačke obiteljske zadruge*, Zagreb, 1960.
- NIORADZE G., *Die Nachbestattung im alten Georgien*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXII, 1932.
- NOPCSA Fr., *Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbaniens*, MaGW, XII, 1912.
- NOPCSA Fr., *Zur Genese der primitiven Pflugtypen*, ZfE, LI, 1919.
- NOPCSA F., *Die Herkunft des nordalbanischen Gewohnheitsrechtes des Kanun Lek Dukadžinit*, ZfvWR, XL, 1923.
- NOSEK St., *Znaloziska w Biskupinie a współczesna kultura ludowa Słowian*, « Lud », XXXVI, 1946.
- NOSOVIĆ I. I., *Sbornik belorusskich poslovic*, ZGO OE, I, 1867; *Belorusskija poslovicy*, dopolnenie, ZGO OE, II, 1869.
- NOSOVIĆ I. I., *Belorusskija pesni*, ZGO OE, V, 1873.
- NOVAK V., *Vprašanje nabiraništva pri Slovencih*, « Slovenski Etnograf », X, 1957.
- NOVAKOVIĆ St., *Selo*, rist. Beograd, 1943.
- NOVICEV A. D., *Tureckie kočevniki i polukočevniki v sovremennoj Turcii*, « Sovetn. », 3, 1951.
- NOVOŽILOV A., *Derevenskija « bisedy »*, *Chotenovskaja v., Novgorodskoj gub.*, « Živst. », XVIII, 1909 e XIX, 1, 1910.
- N. R., *Svadebnye obyčaji krest'jan Kostromskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- OBORIN V. A., *K istorii zemledelija u drevnich Komi-Permjakov*, « Sovetn. », 2, 1956.
- OBORIN V. A., *Pamjatniki Rodanovskoj kul'tury u sela Tabory*, KSIMR, 65, 1956.
- OBREBSKI I., *Rolnictwo ludowe na Balkanach*, « Lud słowiański », II, 2, 1931.
- OCHRIMOVICH V., *Značenie malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii evolucii sem'i*, EO, XI, 4, 1891.
- ODERBORN P., *De Russorum et tartarorum religione, ritibus, etc.*, *Epistola ad D. Davidem Chytraeum*, in: *Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630.
- OKA, *Marebito-Glaube* (SLAWIK A., *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1939).
- OKA MASAO, *Das Verwandtschaftssystem der Ainu*, *Actes du IV Congrès intern. des Sciences anthropologiques et ethnologiques*, « Ethnologica », I, Wien, 1955.
- OLEARIUS A., *Rélations du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Turquie*, Paris, 1666.
- OLSON R. L., *Clan and Moiety in Native America*, « Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology », XXXIII, 1933.
- ONATSKYJ E., *Vocabolario ucraino-italiano*.
- ONČUKOV N. E., *Severnyja skazki*, ZGO OE, XXXIII, 1908.
- ONČUKOV N., *Briažka*, « Živst. », XVII, 1908.
- ONIŠČUK A., *Materijali do guculskoj demonologij*, *Naukovoe Tovaristvo im. Ševčenka*, L'vov, XI, 1909.
- OPPERT G., *Die Gottheiten der Inder*, ZfE, XXXVII, 1905.
- ORDIN N. G., *Svađba v pogorodnych volostjach Soľvyčegodskago uezda*, « Živst. », VI, 1, 1896.
- OREL B., *Slovenskij ljudski običaji*, « Narodopisje Slovencev », I, Ljubljana, 1944.
- OREL B., *Ralo na Slovenskem*, « Slovenski Etnograf », VIII, 1953.
- ORLOV S. N., *Ostatki sel'skochozjajstvennogo inventarija VII-X vv. iz Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XXI, 1954.
- ORLOV G. N., *Sopki volchovskogo tipa okolo Staroj Ladogi*, « Sovarch. », 22, 1955.
- OROSCHAKOFF H., *Ein Denkmal des bulgarischen Rechtes*, ZfvWR, XXXIII, 1916.
- ORZESKOWA E., *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, « Wiśta », IV, 1890.
- OSIPOV N. O., *Ritual sibirskoj svad'by*, « Živst. », III, 1893.
- OSTROVSKIJ P., *Etnografičeskie zametki o Tjurkach Minusinskago kraja*, « Živst », V, 1895.
- OTTO F. W., *Ein griechisches Kulturmythos*, « Paideuma », IV, 1950.
- PACHMAN S. V., *Očerki narodnych juridičeskich obyčajev Smolenskoj gubernii*, II, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- PAGLIARO A. e BELARDI W., *Linee di storia linguistica dell'Europa*, Roma, 1963.

- PALAJ B. P., *Sul Kanun delle montagne*, « Studime e Tekste », Roma, 1944.
- PALLAS V. S., *Viaggi in diverse parti dell'imperio russo*, Milano, 1816.
- PALM TH., *Wendische Kultstätten*, Lund, 1937.
- PALUNKO V., *Ženidba, običaj u Popovu u Hercegovini*, ZbNž, XIII, 1908.
- Pamjatnaja Kniga Kovenskoj gubernii, Pamiętnik gub. Kowieńskiej za lata 1896-1898*, rec. di Gukowski, « Wisła », XIII, 1899.
- PANCRITIUS A., *Aus mütterrechtlicher Zeit*, « Anthropos », XXV, 1930.
- PARMENTIER H., *La maison commune du village Bahnar de Kombrain, près de Kontum, sur la route de Komphong*, BEFEO, XLV, 1, 1951.
- PASCAL P., *La paysanne du nord de la Russie*, « Revue des études slaves », X, 1930.
- PASCAL P., *L'entraide paysanne russe*, « Revue des études slaves », XX, 1942.
- PAŠKAREVA L. A. i ŠMELEVA M. N., *Sovremennaja krest'janskaja svad'ba*, « Sovetn. », 3, 1959.
- PASQUALI G., *Come vestivano i Germani di Tacito*. « Studi italiani di Filologia classica », XVI, 1939.
- PASSARGE S., *Das Okawangosumpfland und seine Bewohner*, ZfE, XXXVII, 1905.
- PASSEK T. S., *Periodizacija Tripol'skich poselenij, Mater. i issled. po arch. SSSR*, Moskva, 1949.
- PATKANOV S., *Starodavnaja žizn' Ostjakov i ich bogatyri po bylinam i skazanijam*, « Živst. », III, 1891.
- PATKANOV, ZOBIN i NIKOLAEV, *Spisok Tobol'skich slov i vyraženij*, « Živst. », IX, 1, 1899.
- PAULLINI CHR. FR., *Theatrum illustrium virorum Corbeiae Saxonicae*, Jena, 1686.
- PAULLINI CHR. FR., *Chronicon Coenobii Virginum Otbergensis ad Netham*, in: *stesso*, *Theatrum illustrium virorum Corbeiae Saxonicae*, Jena, 1686.
- PAVIĆEVIĆ M. M., *Narodni običaji, Katunska Nabija*, ZbNž, XXIX, 1933.
- PAVIĆEVIĆ M. M., *Narodne igre u Crnoj Gori*, ZbNž, XXIX, 2, 1933.
- PAVICH A., MATIĆ T. i REŠETAR M., *Statut der Poljica*, WMaBH, XII, 1912.
- PAVKOVIĆ N. F., *Kuća, pokućstvo i privredne zgrade*, GzMS, XVII, 1962.
- PAVKOVIĆ N. F., *Društvene i običajno-pravne ustanove*, GzMS, NS, XVII, 1962.
- PAVLOVIĆ JE., *Kolubara i Podgorina*, SeZb, VI, 1907.
- PAVLOVIĆ JE., *Antropogeografija Valjavske Tamnave*, SeZb, XVIII, 1912.
- PAVLOVIĆ JE. M., *Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Sumadiji*, SeZb, XXII, 1921.
- PAVLOVIĆ Jo., *Stari život i običaji narodni u Južnoj Srbiji po narodnim pesmama*, Beograd, 1926.
- PAVLOVSKIJ V., *Voguly, Kazan'*, 1906.
- PAWLOWICZ BR., *Kilka rysów z życia ludu w Zalaszowie*, PAU, Mater. I, 1896.
- PEĆO Lju., *Običaji i verovanja iz Bosne*, SeZb, XXII, 1925.
- PEDERSEN M., *Deux étymologies lituaniennes*, « Ann. Soc. sc. Fennicae », B XXII, 24, 1932.
- PEEKEL G., *Langmann, die Schlussfeier eines Malagan-(Abnen) Festes auf Nord-Neumecklenburg*, W. Schmidt-Festschrift, Wien, 1928.
- PEEKEL G., *Das Zweigeschlechterwesen*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- PEEKEL G. P., *Uli und Ulifeier oder vom Mondkult auf Neu-Mecklenburg*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIII, 1935.
- PEEKEL G. P., *Das Wesen der Tubuanmaske in Neupommern*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIV, 1937.
- PEJZEN G., *Etnografičeskija očerki Minusinskago i Kamenskago okruga, Enisejskoj gubernii*, « Živst. », XIII, 1903.
- PEKARSKIJ E. i CVETOK VL., *Priajanskije Tunguzy*, « Živst. », XX, 2, 1911.
- PEREDOLSKY B., *Le « jal'nik » (nécropole) de Juriévo, dans le district de Borovitchi, gouv. de Novgorod*, Congrès intern. d'anthropol. et d'archéologie préhistoriques, 11^e Session, I, Moscou, 1892.
- PERETC V. N., *Derevnja Budugošča i eja predanija*, « Živst. », IV, 1894.
- PERIĆ Z., *Zadružno pravo*, in: *Enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, a cura di Stanojević St., Zagreb, 1929.
- PEROVIĆ V. K., *Lirske pjesme, Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, XIX, 1914.
- PERROT G., *Gli Slavi meridionali*, trad. ital., Milano, 1875.
- PERTILE A., *Storia del diritto italiano*, Torino, 1924.
- PERUSINI G., *Notizie di folklore in uno storico friulano del '500*, « Lares », XXIV, 1-2, 1958.
- PETRI DE DÜSBURG, *Chronicon Prussiae*, s.d. et l. (Königsberg, 1679).
- PETRI H., *Typenanalyse von Geldformen Ozeaniens*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIII, 1939.
- PETRIĆ ŠVOB i FRANKO, *Zadruga Domladovac*, ZbNž, XXVII, 1929.
- PETROVIĆ A., *Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori*, SeZb, VII, 1907.
- PETROVIĆ P. Ž., *Svadebni običaji, beogradska Podunavlje*, ZbNž, XXVIII, 1, 1931.
- PETROVIĆ P. Ž., *Život i običaji u Gruži*, SeZb, LVIII, 1948.
- PETROVIĆ VL., *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZbNž, V, 1900.
- PETRUS KOLENČENKO E., *Iz počzdki v Malorossiju*, in: *Geografija Rossii*, I, Moskva, 1887.
- PETTAZZONI R., *La mitologia giapponese*, Bologna, 1929.
- PETTAZZONI R., *Miti e leggende*, Torino, I, 1948; III, 1953.
- PETTAZZONI R., *Die Wahrheit des Mythos*, « Paideuma », IV, 1950.
- PETTAZZONI R., *L'onni-scienza di Dio*, Torino, 1955.
- PETERSSON L., *Die kirchliche Holzbaukunst auf der Halbinsel Zaonež'e in Russisch-Karelien*, Helsinki, 1950.
- PEUCKERT W. E., *Schlesische Volkskunde*, Kitzingen-Main, 1953.

- PEVIN P., *Narodnaja svad'ba v Tolvujskom prichode, Petrozavodskago uezda*, « Živst. », III, 1893.
- PFLUG H., *Die Kinderwiege, ihre Form und ihre Ausbreitung*, « Archiv für Anthropologie », NF, XIX, 1923.
- PIĄTKOWSKA I., *Z życia ludu wiejskiego w ziemi kaliskiej*, « Wisła », III, 1889.
- PIĄTKOWSKA I., *Z życia ludu wiejskiego w ziemi Sieradzkiej*, « Wisła », III, 1889.
- PIĄTKOWSKA I., *Żebracy w ziemi Sieradzkiej*, « Wisła », VIII, 1894.
- PIĄTKOWSKA I., *Obyczaje ludu ziemi Sieradzkiej*, « Lud », IV, 4, 1898.
- PIĄTKOWSKA I., *Pamięć o zmarłych*, « Wisła », XV, 1901.
- PICCOLOMINI ENEA SILVIO, v. Pii II Pon. M.
- PIERADZKA KR., *Walki Słowian na Bałtyku w X-XII wieku*, Warszawa, 1953, v. « Lud », XLII, 1956.
- PIERZCHAŁA L., *Wierzenia ludu, nad Wiarem*, « Lud », II, 1896.
- PIETKIEWICZ Cz., *Polesie rzeczyckie*, PAU, Mater., VII, 1928.
- PIETKIEWICZ Cz., *Higiena w życiu Poleszuchów*, « Lud », XXX, 1931.
- PIETKIEWICZ K., *Obrzędy weselne nad Dźwinq*, PME, VII, 1948-1949.
- PII II PON. M., *Asiae Europaeque elegantissima descriptio*, s.l. 1531.
- PILSUDSKI BR., *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin, Giljaken und Ainu*, « Anthropos », III, 1908.
- PINZA G., *La conservazione delle teste umane e le idee e i costumi coi quali si connette*, « Memorie della Soc. geografica italiana », VII, 2, 1898.
- PIOTROWICZ ST., *Znachorka i wróżka, materiały ze wsi Bortnik na Pokucin*, « Lud », XIII, 1907.
- PIPREK J., *Slavische Brautwerbung- und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914.
- PIRENNE H., *Les villes du Moyen âge*, Bruxelles, 1927.
- PISANI V., *Paleontologia linguistica*, « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari », IX, 1, 1936.
- PISANI V., *Akmon e Dieus*, « Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari », XI, 1, 1938.
- PISANI V., *Il paganesimo balto-slavo*, in: *Storia delle religioni*, a cura di P. Tacchi Venturi, Torino, 1939.
- PLESIA M., *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, « Prace etnologiczne », III, 1952.
- PLESZCZYŃSKI A., *Wochy i Kozjary*, « Wisła », VII, 1893.
- PLOSS H. und BARTELS M., *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908.
- POGGIOLI R., *Il cantare della schiera di Igor, epopea russa del XII secolo*, Torino, 1954.
- POGODIN A., *Priloženie k očetu A. Pogodina o poezdke v kovenskjuju guberniju letom 1893*, « Živst. », IV, 1894.
- POGODIN A., *Očerki litovskich svadebnych oracij*, « Živst. », IV, 1, 1894.
- POJARKOV F., *Iz oblasti kirgizskich verovanij*, EO, XI, 4, 1891.
- POKROVSKIJ F., *O semejnem položenii krest'janskoj ženščiny v odnoj iz mestnostej Kostromskoj gub., po dannym volostnago suda*, « Živst. », VI, 1896.
- POKROVSKIJ F., *O narodnych govorach severo-zapadnoj časti kostromskoj gubernii*, « Živst. », VII, 3, 1897.
- POKROVSKIJ F., *Semejnye razdely v Čuchlomskom uezde*, « Živst. », XIII, 1903.
- POKROVSKIJ F., *Obrazcy narodnago govora Nižegorodskoj gubernii*, « Živst. », XX, 1, 1911.
- POKROVSKIJ M. N., *Russkaja istorija s drevnejšich vremen*, Moskva, s.d.
- POLACZEK ST., *Wieś Rudawa*, Bibl. « Wisły », IX, Warszawa, 1892.
- POLÍVKA JI., *Du surnaturel dans les contes slovaques*, « Revue des études slaves », II, 1922.
- POLJAKOV I. S., *Etnografičeskija nabljudenija vo vremja poezdki v jugovostok Oloneckoj gubernii*, ZGO OE, III, 1873.
- POLJICA, *Hrvatski pisani zakoni: Vinodolski, Poljicki, Vrbanski a donekle i svega Krčogo otoka, Kastavski, Vegrinački i Trsatski*, uredili F. Rački, V. Jagić i I. Črnić. V. *Monumenta historica juridica Slavorum meridionalium*.
- POLJODJELAC Š. V., *Manji prinosi iz Gradišta*, ZbNž, V, 1900.
- PONOMAREV P., *Anan'inskij mogil'nik*, IoAIE KU, X, 4, 1892.
- POPOV A. I., *Iz istorii leksiki jazykov vostočnoj Evropy*, Leningrad, 1957.
- PORÉE MASPERO E., « Krön päli » et les rites de la maison, « Anthropos », LVI, 1961.
- PORÉE G. et MASPERO E., *Moeurs et coutumes des Khmers*, Paris, 1938.
- POSPELOV M. M., *Svadebnye obyčaji Vetlužskago kraja, Makar'evskago uezda*, « Nižegorodskij Sbornik », VI, 1887.
- POSSEVIN A. De *Moscovia diatriba*, in: *Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630.
- POSTNIKOV A., *Verovanija i kul't Mordvy (Erzi) S. Sabančeeva, Altajrskago u. Simbirskoj gub.*, IoAIE KU, XI, 4, 1893.
- POSTNIKOV A., *Zilišče i različnyja postrojki sela Verch. Talyzica, Kurmyšskago u., Simb. gub.*, IoAIE KU, XI, 4, 1893.
- POTANIN G., *Papa rimskij*, EO, 1, 1894.
- POTANIN G. P., *Etnografičeskija zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Tot'my*, « Živst. », IX, 1, 1899.
- POTAPOV L. P., *Etnografičeskij očerk zemledelija u Altajcev, Sibirskij etnografičeskij Sbornik*, I, « Trudy Inst. Etnografii », NS, XVIII, 1952.
- POTAPOV L. P., v. LEVIN M. G. i POTAPOV L. P.
- POUQUEVILLE F. C., *Voyage dans la Morée, à Constantinople, en Albanie et en plusieurs autres parties de l'Empire Ottoman*, Paris, 1805.
- PRAČKI W., *Gwara ślesinska*, « Lud », XIV, 1908.
- Pravda Russkaja*, I, pod. red. V. D. Grekova, Moskva, 1940; KARSKIJ E. F., *Russkaja Pravda*, Leningrad, 1930.
- PREOBRAZHENSKY A. G., *Etymological dictionary of the russian language*, New York, 1951.
- PREUSS TH., *Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern*

- der Sierra Nevada de Santa Marta, in Kolumbien, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920.
- PROCOPIO, *Guerra dei Goti*, Roma, 1896; PROKOPIJ IZ KESARIJ, *Vojna s Gotami*, Moskva, 1950.
- PROKOF'EV E. D., *Drevnie žilišča na rekach Tym i Ket*, « Sovarch. », 2, 1947.
- PROKOF'EVA E. D., *K voprosu o social'noj organizaciji Sel'kupov*, « Sibirskij etnogr. Sbornik », I, 1952.
- PROPP JA., *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. ital., Torino, 1949.
- PROTIĆ J., v. LALEVIĆ B. i PROTIĆ J.
- PROTOPOV M., *Svadebnyja pesni, zapisannye v Archan-gel'skoj i Vologodskoj gubernijach*, « Živst. », XIII, 1903.
- PRZEWALSKY N. M., *Reise von Kuldscha über den Thian-Schan an den Lob-Nor und Altyn-Tag*, « Petermann's Mitteilungen », 53, 1878.
- Pskovskie letopisi*, vyp. II, *Pskovskaja tretja letopis'*, pod red. A. N. Nasonova, Moskva, 1955.
- PSZCZOLKÓWNA JUD., *Chrzest, zaślubin i pogrzeb we wsi Czajkowie, parafia Wołodynie, powiat Siedlecki*, « Wisła », XVII, 1903.
- PUINI C., *Relazione di P. Ippolito Desideri*, Roma, 1904.
- PUSTIKOV A., *Troičina, Kadnikovskago uezda*, « Živst. », I, 2, 1892.
- PUSTIKOV A., *Narodnyja igry v Kadnikovskom uezde*, « Živst. », V, 1895.
- PUSTIKOV A., *Tavren'ga, Vel'skago uezda*, « Živst. », V, 1895.
- PUSZET L., *Studia nad polskim budownictwem drzew-nianym*, I, Kraków, 1903, v. MAGIERA J., « Wisła », XVIII, 1904.
- PUTINCEV A., *O govore v mestnosti Chvorostan', Voro-nežskoj gubernii*, « Živst. », XV, 1906.
- QVISTAD J., *Lappische Märchen und Sagenvarianten*, FFC, 60.
- RABOTNOV N., *Nizovaja častuška*, « Živst. », XV, 2, 1906.
- RADČENKO Z., *Gomel'skija narodnyja pesni, belorusskija i malorusskija*, ZGO OE, XIII, vyp. 2, 1888.
- RADIMSKÝ W., *Archäologische Tagebuchblätter*, in: WMaBH, III, 1893.
- RADMILLI M., v. TONGIORGI E.
- RAJEWSKI Z., SZAFRAŃSKI W., GAŚSOWSKI J. i RAOHUT L., *Biskupin*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952.
- RAJKOVIĆ DJ., *Srpske narodne pesme, ženske, u Slavoniji*, Novi Sad, 1869.
- RAKIĆ M. T., *Kačer*, SeZb, V, 1905.
- RALSTON W. R. S., *The Songs of the Russian People as illustrative of slavic Mythology*, London, 1872.
- RAMAT P., *I problemi della radice indoeuropea «*bhāg-»*, « Annali dell'Istituto univ. Orientale di Napoli », Linguistica, V, 1963.
- RAMUSIO G. B., *Navigazioni et viaggi*, 3^a, Venezia, 1563.
- RÄNK D., *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völ-ker Nordosteuropas und Nordasiens*, FFC, 137, 1949.
- RÄNK D., *Bauernhausformen im baltischen Raum*, Würzburg, 1961.
- RANKE K., *Der dreissigste und der vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen, indogermanische Totenverebrung*, I, FFC, 140, 1951.
- RANTASALO A. V., *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, I, FFC, 30, 1919; II, FFC, 31, 1919; III, FFC, 32, 1920; IV, FFC, 55, 1924; V, FFC, 62, 1925.
- RAOHUT L., v. RAJEWSKI Z.
- RASUPE M., *Leggende baltiche*, Roma, 1949.
- RATZEL F., *Völkerkunde*, Leipzig, 1890.
- RAUSCHKE, *Die Ausgrabungen im frühgeschichtlichen Oppeln*, ZfE, LXIII, 1931.
- RAVDONIKAS V. I., *Staraja Ladoga, iz itogi archeologi-českich issledovanij 1938-1947 gg.*, « Sovarch. », XII, 1950.
- RAVDONIKAS V. J., *Staraja Ladoga*, « Sovarch. », XI, 1949.
- RAY SIDNEY N., *The Polynesian Languages in Melanesia, with Notes of the Neighbouring Melanesian Languages*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920.
- REČMENSKIJ N., *Massovyje muzykal'nye instrumenty*, Moskva, 1956.
- REDKO A., *Nečistaja sila v sud'bach ženščiny-materi*, EO, XL-XLI, 1, 1899.
- REINACH E. P., *Le Laos*, Paris, 1911.
- REINFUSS R., *Pogranicze krakowsko-góralskie w świe-tle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, « Lud », XXXVI, 1946.
- REINFUSS R., *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, PME, VII, 1948-1949.
- REINSTEIN JAN, *Pani majstrowa z Podwala*, « Wisła », IV, 1890.
- REITER P. G., *Der Ackerbau in Neuguinea und auf den angrenzenden Inseln*, « Anthropos », III, 1908.
- REITER S. M., *Traditions tonguiennes*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920.
- RENTZ B., *Das sogenannte Mutterrecht*, Atti del X Con-gresso intern. di Geografia, Roma, 1915.
- RERICH N. K., *Nekotoryja drevnosti pjatin Derevskoj i Bežeckoj*, « Zapiski otdel. russkoj i slav. archeologii imp. russk. archeol. Obščestva », T. V, 1, 1903.
- REŠETAR M., v. MATIĆ T. i REŠETAR M.
- Respublica Moscovia et urbes*, Lugduni Batavorum, 1630.
- REUTENFELS JA., *De rebus moschoviticis*, Patavii, 1680.
- RHAMM K. V., *Die altslawische Wohnung*, Braun-schweig, 1910.
- RICHTHOFEN B. V., *Zum Stand der Vor-und Frühge-schichtsforschung in Lettland*, « Archiv für Anthro-pologie », XXII, 1932.
- RIKMAN E. A., *K voprosu o «bol'sich domach» na seliščach Černjachovskogo tipa*, « Sovetn. », 3, 1962.
- RINALDI-FORNACA G., v. TONGIORGI E.
- RITTICH A. F., *Die Ethnographie Russland's*, Peter-mann's, Mitteilungen, 54, 1878.
- RÖCK F., *Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungs-reihen und Ortungsbildern*, « Anthropos », XXV, 1930.

- ROHDE E., *Psyche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso gli antichi Greci*, Bari, 1914.
- ROKOSZOWSKA Z., *Cheleb*, « Wisła », XIII, 1899.
- ROMSTORFER C. A., *Typen der landwirtschaftlichen Bauten im Herzogt. Bukowina*, MaGW, XXVII, 1897.
- RONISZ W., rec. a: BOGDANOWICZ, *O kulcie ziemi u Białorusinów*, « Wisła », IX, 1895.
- ROSCHER W., *Étude sur l'agriculture des Anciens Germains*, Paris, 1872.
- ROSEN-PRZEWORSKA J., *Ćwiczenia z zakresu historii kultury materialnej najdawniejszych społeczeństw*, Warszawa, 1952.
- ROSSILLON P., *Moeurs et coutumes du peuple Kui, Indes anglaises*, « Anthropos », VII, 1912.
- ROUBA N., *Łachwa i jej mieszkańcy*, « Wisła », IX, 1895.
- ROVINSKIJ N., *Černogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPb, 1901.
- ROZDESTVENSKAJA N. J. i ŽISLINA G. G., *Russkie častuški*, Moskva, 1956.
- ROŽIĆ V., *Prigorje, narodni život i običaji*, ZbNž. XII, 1907; XIII, 1908.
- RUMELÓVNA A., *Z mili kwadratowej obszaru nad rzeką Kosowką*, « Wisła », XVII, 1903.
- RUPPERTOWA T., *O szlachcie drobnej, inaczej cząstkowej*, « Wisła », II, 1888.
- Russkaja literatura, Chrestom.* Moskva, 1956.
- RYBAKOV B. A., *Remeslo drevnej Rusi*, Moskva, 1948.
- RYBAKOV B. A., *Raskopki v Vščiče v 1948-1949 gg.*, KSIMR, XXXVIII, 1951.
- RYBSKIJ TH., *Svadebnye obrjady i pesni v m. Makove, Kameneckago uezda*, « Živst. », V, 1895.
- SACHS C., *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933.
- SACHS C., *The Rise of Music in the Ancient World, East and West*, New York, 1943.
- SADIK EFFENDI, *Der Anzug der Čarojice in Jajce*, WMaBH, III, 1897.
- SADIK UGLJEN, *Miscellanea*, WMaBH, V, 1897.
- SADKOWSKI O., *Szlachta drobna w pow. płońskim i ptockim*, « Wisła », XVII, 1903.
- SADNIK L., *Südosteuropäische Rätzelstudie*, Wien, 1953.
- SAGARD TH. F. G., *Le grand voyage au pays des Hurons*, 1632, rist. s. d., Paris.
- SALONI A., *Lud wiejski w okolicy Przeworska*, « Wisła », XI, 1897 e XII, 1898.
- SALONI A., *Lud przeworski*, « Wisła », XIII, 1899.
- SALONI A., *Lud łańcusi*, PAU, Mater. VI, 1903.
- SALONI A., *Lud rzeszowski*, PAU, Mater. X, 1908.
- SALONI A., *Zaścianka szlachta polska w Delejowie*, PAU, Mater. XIII, 1914.
- SALVINI L., *Canti popolari bulgari*, Roma, s. d.
- SAMOKVASOV A. JA., *Semejnaja obščina v Kurskom uezde*, ZGO OE, VIII, 3, 1878.
- SANDERS J. T., *Balkan Village, Dragalevtsy*, Lexington, 1949.
- SARNA W., *Obrzędy weselne w Jaszczwy, pow. króścińskim*, « Lud », II, 1896.
- SARNOWSKA W., *Wczesnohistoryczny kurban Korolewina pod Tabańczą w pow. kaniowskim*, « Światowit », XX, 1948-1949.
- SATURNIK TH., *O právu soukromém u Slovanů v dobách starších*, in: NIEDERLE L., *Slovanské starožitnosti, Oddíl kulturní*, Dilu II, sv. 2, Praha, 1934.
- SAUSER G., *Bemalte Ossuarienschädel aus Hallstatt*, « Actes du IV^e Congrès intern. des sc. anthropol. et ethnologiques », Ethnologica, III, 2, Wien, 1956.
- SAUZEY J. M., *La Pologne par l'image*, Paris, 1932.
- SAVČENKO J., *Mirosozercanie našich prostoljudinov Marossov*, « Živst. », XV, 2, 1906.
- SAXO, *ex Saxonis gestis Danorum*, MGH. SS, XXIX, Hannover, 1892.
- SCHERER J. B., *Annales de la Petite Russie*, Paris, 1788.
- SCHERMANN L., *Wohnhaustypen in Birma und Assam*, « Archiv für Anthropologie », NF, XIV, 3, 1915.
- SCHIER B., *Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa*, Reichenburg, 1932.
- SCHIER B., *Das deutsche Haus*, in: *Die deutsche Volkskunde*, a cura di Spamer A., Leipzig, 1934.
- SCHIER B., *Von den mittelalterlichen Anfängen der weiblichen Kopftracht*, Homenaje à F. Krüger, Mendoza, 1954.
- SCHLENGER H., *Formen ländlicher Siedlungen in Schlesien*, Breslau, 1930.
- SCHLESIER K. H., *Eigentumsrechte der Irokesen*, « Anthropos », LVI, 1961.
- SCHMALER J. E., *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, I, 1841, II, 1843.
- SCHMAUS A., *Einige Bemerkungen zu den slavischen Notfeuerbräuchen*, « Etnološki Pregled », 6-7, Spomenica u čast M. Gavazzi.
- SCHMIDT L., *Gestalttheiligkeit im bauerlichen Arbeitsmythos*, Wien, 1952.
- SCHMIDT M., *Reise in Matto Grosso im Jahr 1910*, ZfE, XLIV, 1912.
- SCHMIDT R. R., *Jungsteinzeit-Siedlungen im Federseemoor*, I Lief., Augsburg, 1930.
- SCHMIDT W., *Die geheime Jünglingsweibe der Karesau-Insulaner, Deutsch-Neuguinea*, « Anthropos », II, 1907.
- SCHMIDT W., *L'origine de l'idée de Dieu*, « Anthropos », IV, 1909.
- SCHMIDT W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse », LIII, 1910.
- SCHMIDT W., *Ueber die Verbreitung des Ruders mit Krückengriff*, « Anthropos », VIII, 1913.
- SCHMIDT W., *Kulturkreise und Kulturschichte in Südamerika*, ZfE, XLV, 1913.
- SCHMIDT W. und KOPPERS W., *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924.
- SCHMIDT W., *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde*, Heidelberg, 1926.
- SCHMIDT W., *Manuale di storia delle religioni*, 3^a, Brescia, 1943.
- SCHMIDT W., *Rassen und Völker in der Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Luzern, 1946.
- SCHMIDT W., *Das in der « Dienstebe » abgelöste Mutterrecht*, Festschrift für K. Meuli, Basel, 1951.

- SCHMIDT W., *Ehe und Familie im vermännlichen Mutterrecht*, «Kultur und Sprache», Wien, 1952.
- SCHMIDT W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, III, 1931; XII, 1955.
- SCHMIDT W., *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955.
- SCHNAIDER JÓ., *Z kraju Huculów*, «Lud», V, 4, 1899; VI, 3, 1900.
- SCHNAIDER JÓ., *Lud peczenizyński*, «Lud», XII, 1906 e XIII, 1907.
- SCHNAIDER JÓ., *Z życia Górali nadtomnickich*, «Lud», XVII, 1911 e XVIII, 1912.
- SCHNEEWEIS E., *Grundriss des Volksglaubens und Volksbräuche der Serbokroaten*, Celje, 1935.
- SCHNEEWEIS E., *Feste und Volksbräuche der Sorben*, Berlin, 2^a, 1953.
- SCHOTTER A., *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou*, «Anthropos», IV, 1909.
- SCHRADER O., *Die Indogermanen*, 3^a, Leipzig, 1916.
- SCHRADER O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2^a, Berlin, 1917-1923.
- SCHRIJNEN J., *Volkskunde und religiöse Volkskunde*, «Anthropos», XXV, 1930.
- SCHRÖDER L. v., *Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderen finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker*, Berlin, 1888.
- SCHRÖDER L. v., *Arische Religion*, Leipzig, 1916.
- SCHUCHHARDT C., *Arkona, Rethra, Vineta*, Berlin, 1926.
- SCHULENBURG W. V., *Ein Bauernhaus im Berchtesgadener Ländchen*, MaGW, XXVI, 1896.
- SCHULIEN P. A., *Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo*, «Anthropos», XXI, 1926.
- SCHURTZ H., *Das Augenornament und verwandte Probleme*, «Abh. d. phil.-hist. Classe d. k. Sächs. Gesellschaft f. Wiss.», Bd. XV, 2, 1895.
- SCHURTZ H., *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig, 1900.
- SCHWIDETZKY J., *Rassenkunde der Altslawen*, «Zeitschrift für Rassenkunde», Beiheft zu Bd. VII, Stuttgart, 1938.
- SCOTT G., *Birmania*, in: *Costumi del mondo*, a cura di Hutchinson W., Milano, 1915.
- SEBEOK TH. A. and INGEMANN F. I., *Studies in Chremis: the Supernatural*, Viking Found, Publ. in «Anthropology», XXII, New York, 1956.
- SÉBILLOT P., *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1898.
- SÉBILLOT P., *Le folk-lore de France*, Paris, 1902-1907.
- SEDOV V. V., *Jazyčeskaja bračtina v drevnem Novgorode*, KSIMK, LXV, 1956.
- SEDOV V. V., *Nužinskoj mogil'nik*, «Sovarch.», 1, 1959.
- SEEWALD O., *Beiträge zur Kenntnis der steinzeitlichen Instrumente Europas*, Wien, 1934.
- SEIFERT L., *Die Weltrevolutionäre, von Bogumil, über Hus zu Lenin*, Wien, 1931.
- SELER C., *Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen «atla-ilachinollí»*, MaGW, XXXIV, 1904.
- SELER E., *Archäologische Reise in Süd- und Mittelamerika*, ZfE, XLIV, 1912.
- SEMOV P. P., *Živopisnaja Rossija, Severnaja Rossija*, I, SPb, 1881.
- SEMOV P. P. i SEMENOVA O. P., *Raspredelenie naselenija srednerusskoj černozemnoj oblasti*, in: «Rossija», a cura di P. P. Semenov, II, SPb, 1902.
- SEMOV TĀN-ŠANSKA, O. P., *Zizn' Ivana, očerki iz byta krest'jan odnoj iz černozemnych gubernij*, ZGO OE, XXXIX, 1914.
- SEMILUCKAJA L., *Narodnija pesni, zapisannyja so slov byvszej Aleny Grigor'evny Sechavcevoj, sela Gruški, Kurskoj gub.*, «Živst.», XVII, 1908.
- SEMIRJAGA M. J., *Lužičane*, Moskva, 1955.
- SERGEEV G. A., *Brak i svad'ba u narodov Dagestana v XIX v.*, KSIE, XXXII, 1959.
- SEWERYN T., *Z żywym kurkiem po dyngusie*, PAU, Prace, VI, 1928.
- SEWERYN T., *Mechaniczna i chemiczna ludowa broń łowiecka*, PME, X, 1-2, 1952-1953.
- SEWERYN T., *Ikonografija etnograficzna*, «Lud», XLI, 1954.
- SHAR J., *Judische Erntebräuche im Altertum*, «Soc. sc. Fennicae Comm.», VI, 1925.
- SIARKOWSKI WŁ., *Pojęcia ludu o przyrodzie*, «Wisła», VI, 1892.
- SIARKOWSKI WŁ., *Potrawy, ciasta i chleby w okolicach Pińczowa i Jędrzejowa*, «Wisła», VII, 1893.
- SICARD E., *La zadruga dans la littérature serbe, 1850-1912*, Paris, 1943.
- SICARD E., *Problèmes familiaux chez les Slaves du sud*, Paris, 1947.
- SICHAREV M. S., *Sel'skaja obščina u Serbov v XIX-načale XX v.*, «Slavjanskij etnografičeskij Sbornik», «Trudy Instituta Etnografii», NS, LXII, 1960.
- SIEMIRADZKI J., *Beiträge zur Ethnographie der Südamerikanischen Indianer*, MaGW, XXVIII, 1898.
- SIEROSZEWSKI W. L., *Jakuty, opyt etnografičeskago izsledovanija*, EO, XXI, 4, 1896.
- SIEROSZEWSKI W., *Na kresach lasów*, trad. ital., Milano, 1946.
- SIEWIŃSKI A., *Opis wesela w Liskach*, «Lud», X, 1904.
- SIJARIĆ C., *Iz narodnog života Bihora i Pesteri*, «Bilten za prouč. folkloru», Sarajevo, 2, 1954.
- S. J., *Przyczynki do etnografii Wielkopolski*, PAU, Mater. VII, 1906.
- SIMONENKO J. F., *Perezitki patronomij i bračnye otnošenija u Ukrainev Zakarpatskoj oblasti*, «Sovetn.», 1, 1947.
- SIMONENKO I. F., *Byt naselenija Zakarpatskoj oblasti*, «Sovetn.», 1, 1948.
- SIMONENKO I. F., *Etnografičeskij otrjad Zakarpatskoj kompleksnoj ekspedicii*, KSIE, II, 1948.
- SIMONENKO I. F., *Sostojanie izučenija boľšoj sem'i Ukrainev*, KSIE, XXVIII, 1957.
- SINOZERSKIJ M., *Domašnyj byt krest'jan Levočkoj volosti, Borovičskago uезда, Novgorodskoj gubernii*, «Živst.», IX, 4, 1899.
- SIRELIUS V. T., *Die Handarbeiten der Ostjaken und Vogulen*, «Journal de la Société Finno-ougrienne», XXII, 1904.

- SIRELIUS V. T., *Zur Geschichte der prähistorischen Schlitten*, Schmidt-Festschrift, Wien, 1928.
- SKALJIĆ A., *O običajima i vjerovanjima u srezu Jajačkom*, « Bilten Inst. za proučavanja folkloru », II, 1953.
- SKREAT W. W., *La penisola di Malacca*, in: *I costumi del mondo*, a cura di W. Hutchinson, Milano, 1915.
- SKRZOSÓWNA M., *Pomoc wzajemna przy darciu pierza*, PME. VIII-IX, 1950-1951.
- SKRZYŃSKA K., *Wieś Krynice w Tomaszowskiem*, « Wisła », IV, 1890.
- SKVORCOV N. A., *Archeologija i topografija Moskvy*, Moskva, 1913.
- SLAWIK A., v. OKA, *Marebito-Glaube*.
- SLAWIK A., *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, in: *Indogermanen-und Germanenfrage*, a cura di Koppers W., Salzburg-Leipzig, 1938.
- SMIDT R. R., *Jungsteinzeitliche Siedlungen in Federseemor*, I Lief., Augsburg, 1930.
- SMIRNOV A., *Očerki semejnych otnošenij po obyčnomu pravu russkago naroda*, Moskva, 1878.
- SMIRNOV A. A., *Mordovskij etnografičeskij sbornik*, SPb, 1910.
- SMIRNOV I., *Nabroski iz istorii finskoj kultury*, EO, IX, 2, 1891.
- SMIRNOV I., *Contributions à l'ethnographie préhistorique de la Russie centrale et du nord-est*, « Congrès intern. d'anthropol. et d'archéologie préhistoriques, II^e Session, Moscou », 1892.
- SMIRNOV I. N., *Čeremissy, istoriko-etnografičeskij očerk*, Kazan', 1889.
- SMIRNOV I. N., *Muzej otečestvovedenija pri Kazanskom universitete*, IoAIE KU, X, 4, 1892.
- SMIRNOV I. N., *Mordva*, IoAIE KU, X, 1-6, 1892; XI, 2, 5, 1893; XI, 6, 1894; XII, 4, 1895.
- SMIŠKO M. JU., *Rannoslavjanskaja kul'tura Podneprov'ja v svete novych archeologičeskich dannych*, KSIMK, XLIV, 1952.
- SMITH R. E. F., *The Origins of Farming in Russia*, Paris, 1959.
- SMOLEŃCÓWNA K., *Wieś Chmielnik w powiecie lubelskim*, « Wisła », III, 1889.
- SMOLEŃCÓWNA K., *Przyczynek do lecznictwa ludowego z lubelskiego*, « Wisła », IV, 1890.
- SMÓLSKI G., *O Kaszubach nadtebiańskich*, « Wisła », XV, 1901.
- SOBOLECKIJ A. S., *Lekcii po istorij russkago jazyka*, 4^a, Moskva, 1907.
- SOBOLEVSKIJ A. K., *K istorii narodnych prazdnikov v Velikoj Rusi*, « Živst. », I, 1890.
- SOBOLEVSKIJ A., *Novyj sbornik velikoruskich pesen*, EO, 3, 1894.
- SOJATSKIJ D., *Krest'janske kostjумы v oblasti soprikošnovenija Orlovskoj, Kurskoj i Černigovskoj gub.*, « Živst. », XIX, 1910.
- SOKOLOV A., *Osobennosti jazyka i pravopisanija gramot XVII veka*, IoAIE KU, XII, 5, 1895.
- SOKOLOV JU., *Russkij folklor*, Moskva, 1938.
- SOKOLOVA Z., *Obsko-ugorskie doščatye postrojki*, KSIE, XXXI, 1959.
- SOLOV'EV E., *Prestuplenija i nakazanija po ponjatijam krest'jan Povolz'ja*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- SOLOV'EV K. A., *Žilišče krest'jan Dmitrovskago kraja*, « Trudy Muzeja Dmitrovskago kraja », 6, 1930.
- SOLOV'EV K. N., *Rodnoe selo, nruvy, obyčai i pover'ja*, SPb, 1907.
- SOLOV'eva G. F., *Slavjanske sojuzy plemen po archeologičeskim materialam VIII-IX vv. n.e.*, Vjatiči, Radimiči, Severjane, « Sovarch. », XXV, 1956.
- SOMMIER L., *Un'estate in Siberia*, Firenze, 1885.
- SONNABEND E. H., *Il ricambio sociale in alcune popolazioni bantu*, Sezione ital. dell'Istituto intern. di Sociologia al Congresso intern. di Bruxelles, Roma, 1935.
- SPAMER A., *Die deutsche Volkskunde*, a cura di, 2^a, Leipzig, 1934.
- SPERANSKIJ M., *Češskaja etnografičeskaja vystavka*, 1895 godu, EO, XXI, 4, 1890.
- SPERBER H., *Deutsche «Harfe» und seine Verwandten*, « Wörter und Sachen », III, 1910.
- SPICYN A. A., *Gorodišča D'jakova tipa*, « Zapiski otdel. russkoj i slav. archeol. », Imp. russk. archeol. Obščestva », T. V, vyp. 1, 1903.
- SPICYN A. A., *Udlinennye i dlinnye russkie kurgany*, « Zapiski otdel. russkoj i slav. archeol. », Imp. russk. archeol. Obščestva », V, 1903.
- S.S.I., *Przyczynki do etnografii Wielkopolski*, PAU, Mater., VIII, 1906.
- STANISZEWSKA Z., *Wiés Studzianki*, « Wisła », XVI, 1902.
- STANJUKOVIĆ T. U., *U russkich pereselencev v Srednej Azii*, KSIE, IV, 1948.
- STANKEVIĆ JU. V., *Keramika nižnego gorizonta Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XIV, 1950.
- STANKEVIĆ JU. V., *Klassifikacija keramiki drevnego kul'turnogo sloja Staroj Ladogi*, « Sovarch. », XV, 1951.
- STANOJEVIĆ N., *Zadruga*, Narodna Enciklopedija, IV.
- STANTCHEV ST., *Un monument de l'agriculture slave*, « Slavia antiqua », IV, 1953.
- STARCKE C. W., *La famille primitive*, Paris, 1891.
- STECKI J., *Poglady ludu na przyrodę*, « Wisła », X, 1896.
- STEPANOV P. D., *K voprosu o zemledelii drevnej Mordvy*, « Sovetn. », 3, 1950.
- STEPANOV P. D., *Itogi raskopok drevnemordovskich pamjatnikov*, KSIMK, 38, 1951.
- STEPANOVSKIJ I. K., *Vologodskaja starina, istoriko-archeologičeskij Sbornik*, Vologda, 1890.
- STERNBERG L., *The Ainu Problem*, « Anthropos », XXIV, 1929.
- STILLFRIED B., *Mutterrechtliche Verwandtschaftszüge auf den Zentral-Karolinen und ihre Probleme*, ZfE, LXXXI, 1, 1956.
- STOJKOVIĆ M., *Podgora u XVII stoljeću*, ZbNž, XXIX, 1913.
- STOJKOVIĆ M., *Pojas*, ZbNž, XXIX, 2, 1933.
- STOJKOVIĆ M., *Sobna prašina, smeće, metla i smetlište*, ZbNž, XXX, 1, 1935.

- STOKŁOSA JO., *Pieśni dziewcząt jurgowskich na Spizu*, «Lud», XIV, 1908.
- STOLJAR A. D., *Mariupol'skij mogil'nik kak istoričeskij istočnik*, «Sovarch.», XXXIII, 1955.
- STRATANOCIĆ G. G., *Nekotorye dannye po etnografii Amej*, «Sovetn.», 5, 1958.
- STRAUBE H., *Das Dualsystem und die Halaka-Verfassung des Dorfes als alte Gesellschajtsordnung der Omelo-Völker Süd-Äthopiens*, «Paideuma», VI, 1957.
- STRAUBE H., *Der frühe Feldbau, Wirtschaft und Weltbild, Zwölf Vorträge zur Einführung zur Völkerkunde*, a cura di Freudenfeld B., München, 1960.
- STRAUSZ A., *Die Bulgaren, ethnographische Studien*, Leipzig, 1898.
- STREKELJ K., *Slovenske narodne pesmi*, Ljubljana, IX, 1905.
- STROBEL H., *Das bäuerliche Brauchtum*, in: *Das Buch des deutschen Bauertums*, a cura di Runge P. W., Berlin, 1935.
- STROHAL G., *Die Hauskommunionen (zadržugas) bei den Südslawen*, MaGW, XII, 1912.
- STROHAL R., *Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige*, ZbNž, XV, 1910.
- STRZELECKI A., *Fragment z dziejów rodziny*, «Lud», I, 1895.
- STRZODA W., *Die Li auf Hainan und ihre Beziehungen zum asiatischen Kontinent*, ZfE, XLIII, 1911.
- STRZYGOWSKI JO., *Die altslavisches Kunst*, Augsburg, 1929.
- STUDENECKAJA E. N., *O bol'šoj sem'e u Kabardincev v XIX v.*, «Sovetn.», 2, 1950.
- STUMPFL R., *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, 1936.
- SUAS J.-B., *Mythes et légendes des indigènes des Nouvelles Hébrides*, «Anthropos», VI, 1911.
- SUAS J.-B., *Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides*, «Anthropos», IX, 1914.
- SUAS J.-B., *«I talu tui»*, les hommes d'autrefois ou les premiers Hébridais, «Anthropos», XII-XIII, 1917-1918.
- SUCHAREVA O. A., *Drevnie čerty v formach golovnych uborov narodov Srednej Azii*, «Trudy Inst. Etnografii», NS, XXI, 1954.
- SUHADOLNIK ST., *O brezovi vodi na notranjskem*, «Slovenski Etnograf», XV, 1962.
- SULIMIRSKI T., *Kultura tużycka a Scytowie*, «Wiadomości archeologiczne», XVI, 1948.
- SULISZ J., *Zwyczaje wielkanocne w Sanockiem*, «Lud», XII, 1906.
- SUMCOV N. F., *O svadebnych obrjadach, preimuščestvenno russkich*, Char'kov, 1881.
- SUMCOV N. F., *Chleb v obrjadach i pesnjach*, Char'kov, 1885.
- SUMCOV N., *Starodawne sposoby przyrządzenia chleba*, «Wiśta», IV, 1890.
- SVENCISKIJ JE., *Opyt sravnitel'nago slovarja russkich govorov, Galicko-bojkovskij govor*, «Živst.», X, 1-2, 1900.
- SYRNEV I. N., *Raspredelenie naselenija Srednjago i Nižnjago Povolž'ja*, in: *Rossija*, a cura di Semenov V. P., VI, SPb, 1901.
- SZAFRAŃSKA Z., rec. a: REINFUSS R., *Garncarstwo ludowe*, Warszawa, 1955, in: «Kwartalnik historii kultury materialnej», IV, 3, 1956.
- SZAFRAŃSKI W., v. RAJEWSKI Z.
- SZEWEC B., *Zwyczaje i obrzędy weselne we wsi Wielący, pow. zamojskim*, «Wiśta», XVI, 1902.
- SZUBERTOWA M., *Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka*, PME, VIII-IX, 1950-1951.
- SZUKIEWICZ W., *Wierzenia i praktyki ludowe zebrane w guberniji wileńskiej*, «Wiśta», XVII, 1903.
- SZUKIEWICZ W., *Cmentarzycko szkieletowe w Sałapaciszkach*, PAU, Mater. XI, 1910.
- SZUKIEWICZ W., *Poszukiwania archeologiczne w powiecie lidzkim*, PAU, Mater. X, 1908 e XII, 1912.
- SZYSZKOWSKI WŁ., *Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w.*, «Lud», XX, 1914-1918.
- ŠACHMATOV A. A., *Mordva*, IoAIE KU, XI, 6, 1894.
- ŠACHMATOV A. A., *Mordovskij etnografičeskij sbornik*, SPb, 1910.
- ŠAJMANOV, *Osobennosti govora Kadnikovskago uezda, Vologodskoj gub.*, «Živst.», V, 1895.
- ŠAJNOVIĆ I., *Kola*, ZbNž, III, 1898.
- ŠAJNOVIĆ I., *Čarojice, narodni običaj u Kolima*, Bosna, ZbNž, XI, 1906.
- ŠAVROV N., *Medicina tibetskaja*, Sibirskaja sov. Enciklopedija.
- ŠČEPKIN E., *Das Erbfolgrecht bei den altslavischen Fürstenhäusern*, «Archiv für slavische Philologie», XXIV, 1912.
- ŠČUKIN N. S., *Narodnija uveselenija v Irkutskoj gub.*, ZGO OE, II, 1869.
- ŠEJN P. V., *Beloruskija pesni*, ZGO OE, V, 1873.
- ŠEJN P. V., *Očerki narodno-obyčnago prava Vologodskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- ŠEJN P. V., *Velikoruv v svoich pesnjach, obrjadach, etc.*, SPb, I, 1, 1900.
- ŠENDRIK D. Z. i DOVNAŘ-ZAPOL'SKIJ M. V., *Raspredelenie naselenija Verchnego Podneprov'ja u Belorussii*, «Rossija», a cura di Semenov P. P., SPb, IX, 1905.
- ŠERŽPUTOVSKIJ A., *Očerki Belorussii*, III, «Živst.», XVI, 1907; XVII, 1908; XVIII, 1909.
- ŠILLING E. M., *Kubačincy i ich kul'tura*, Moskva, 1949.
- ŠLYGINA N. V., *Estonskoe krest'janskoe žilišče v XIX - načale XX v.*, «Balt. Etnogr. Sbornik», «Trudy Inst. Etnografii», NS, XXXII, 1956.
- ŠMELEV N. V., *Material'naja kul'tura sela Virjatina*, KSIE, XXI, 1954.
- ŠMELEVA M. N., v. PAŠKAREVA L. A. i ŠMELEVA M. N.
- ŠMID W., *Ueber das Gräberfeld von Krainburg*, MaGW, XXXVI, 1906.
- ŠMIDT E. A., *Raskopki dlennyh kurganov v Smolenskoj oblasti*, KSIMK, LIV, 1954.
- ŠOBAJIĆ P., *Bjelopaulovići*, SeZb, XXVII, 1923.
- ŠOVKOPLJAS I. G. v. EFIMENKO P. P. i ŠOVKOPLJAS I. G.
- SUFFLAY M., *Städte und Burgen Albaniens*, «Denkschr. d. Ak. d. Wiss. in Wien», Phil.-hist. Klasse, Bd. 63, Abhandl. 1, 1924.

- SUSTIKOV A., *Pravo semejnoj i ličnoj sobstvennosti sredi krest'jan Kadnikovskago uezda*, «Zivst.», XVIII, 1909.
- ŠVIDČENKO E., *Svjatočnaja chrestomatija*, SPb, 1903.
- ŚWIĘTEK J., *Zwyczajy i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, PAU, Mater., I, 1896 e II, 1897.
- ŚWIĘTEK JAN, *Lud nadrabski*, «Wisła», XIII, 1899.
- ŚWIĘTEK JAN, *Z nad Wisłoka*, «Lud», VIII, 2, 1902.
- ŚWIĘTEK JAN, *Borowa, drobiazgi etnograficzne*, PAU, Mater., VII, 1904.
- TABACZYŃSKI ST., *Z dziejów pieniądza na ziemiach Polski w okresie lateńskim i rzymskim*, «Archeologia Polski», II, 1, 1958.
- TAGLIAVINI C., *Contributo alla stratificazione del lessico albanese*, «Atti dell'Ist. Veneto di sc. lettere e arti», Scienze generali, CVI, 1948.
- TAKSAMI O. M., *Sovremennye Niuchsie selenija i žilišča*, «Sovetn.», 1, 1960.
- TANOVIĆ ST., *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi*, SeZb, XL, 1927.
- TARAKANOVA S. A., *O proischożdenii i vremeni vozniknovenija Pskova*, KSIMK, XXXV, 1950.
- TARAKANOVA S. A., *Dlinnye i udlinennye kurgany*, «Sovarch.», 19, 1954.
- TARAKANOVA S., TERENT'eva L. i ČEBOKSAROV N., *Nekotorye voprosy etnogeneza narodov Pribaltiki*, «Sovetn.», 2, 1956.
- TARASENKO P. F., *Gorodišča Litvy*, KSIMK, 42, 1955.
- TATAR W., *Wesele w Bierkowie*, «Wisła», VII, 1893.
- TEMPLE R., *Le isole Andamanesi e Nicobare*, in: «I costumi del mondo», a cura di Hutchinson W., Milano, 1915.
- TERENT'eva L. N., *Opyt izučenija sem'i i semejnogo byta Latyšskogo kolchoznogo krest'janstva*, «Sovetn.», 3, 1958.
- TERENT'eva L. N. i KRASTYNJA A. K., *Krest'janske poselenija i žilišče v Neretskom i Akuistskom rajonach Latvijskoj SSR*, Mater. Antropol.-etnogr. ekspedicii, «Trudy Inst. Etnografii», NS, XXIII, 1954.
- TEREŠČENKO A., *Byt russkago naroda*, SPb, 1848.
- TESLENKO N. V., *O semejnych deležach po obyčnomu pravu Belorussov*, EO, VIII, 1, 1891.
- TETZNER FR., *Die Slawen in Deutschland, Beiträge zur Volkskunde der Preussen, Litauer und Letten, der Masuren und Philipponen, der Tschechen, Mährer und Sorben, Polaben und Slovinzen, Kaschuben und Polen*, Braunschweig, 1902.
- THIETMAR, *Thietmari chronicon*, MGH SS, III, Hannover, 1839.
- THONISSEN J. J., *La loi salique*, Bruxelles, 1882.
- THOMSEN V., *Berührungen zwischen der finnischen und der baltischen (litauisch-lettischen) Sprache*, Samlede Afhandlinger, Fjerde Bind, København, 1931.
- THOMPSON S., v. AARNE A. and THOMPSON S.
- THURNWALD R., *Nachrichten aus Nissam und von den Karolinen*, ZfE, XL, 1908.
- THURNWALD R., *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, II, Berlin, 1932; V, 1934; IV, 1935.
- THURNWALD R., «Heirat», Ebert, Reallexikon.
- TICHOMIROV M. N., v. *Zakon Sudnej ljudem*.
- TICHONRAVOV, *Ofeni*, in: *Geografija Rossii*, a cura di Malinin N., I, Moskva, 1887.
- TIN WENG-KIANG, *Notizen von einer gemächlichen Fabrt in Südchina*, trad. W. Hellmut, «Anthropos», XXIX, 1934.
- TISCHNER H., *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig, 1934.
- TOEPPEN M., *Wierzenia Mazurów*, «Wisła», VI, 1892.
- TOEPPEN M., *Rzut oka na życie kościelne Mazurów*, «Wisła», VI, 1892.
- TOGNINA R. und ZOLA R., *Das Puschlav*, Bern, 1935.
- TOKAREV S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX - načala XX veka*, Moskva, 1957.
- TOKAREV S. A., *Etnografija narodov SSSR*, Moskva, 1958.
- TOLLIVS A., *Epistolae itinerariae*, Amsteladami, 1700.
- TOLSTOV S. P., *Chorezmskaja archeologo-etnografičeskaja ekspedycja Akademii Nauk SSSR 1950 g.*, «Sovarch.», XVIII, 1953.
- TOLSTOV S. P., LEVIN M. G. i ČEBOKSAROV N. N., *Očerki obščej etnografii, Zarubežnaja Azija*, Moskva, 1959.
- TOLSTOVA L. S., *Materialy po etnografii žerganskich Karakalpakov*, KSIE, XXI, 1954.
- TOMIĆ P., v. FILIPOVIĆ M. S. i TOMIĆ P.
- TOMIĆ SV., *Drobnjak*, SeZb, IV, 1902.
- TOMIĆ SV., *Skopska Crna Gora*, SeZb, VI, 3, 1905.
- TONGIORGI E., RADMILLI M., RINALDI FORNACA G. e FERRARI G., *Programma di datazioni con radiocarbonio nelle culture italiane della preistoria recente*, Laboratorio di Geologia nucleare dell'Università di Pisa, 49, 1959.
- TOPOLSKI J., *O literaturze i practice rolniczej w Polsce w przełomie XVI-XVII w.*, «Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych», T. IV, 1952, in: «Kwartalnik historii kultury materialnej», II, 1-2, 1954.
- TRAGELLA P. G. B., *Frontiere dell'Asia illuminata, La missione di Kentung*, Milano, s.d.
- TRAUTMANN R., *Baltisch-slavisches Wörterbuch*, Göttingen, 1923.
- TRAWIŃSKA-KWAŚNIEWSKA M., *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemie krakowskiej w latach 1880-1914*, PME, X, 2, 1957.
- TREES L. V., *Issledovanie narodnoj odeždy Estoncev Vastselinaskogo rajona Estonskoj SSR*, Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1952 g., «Trudy Inst. Etnogr.», NS, T. XXIII, 1954.
- TREIMER K., *Gli Slavi occidentali*, v. BERNATZIK H. A., *Die grosse Völkerkunde*.
- TRETJAK JO., v. KOLBERG O., *Wołyń*.
- TRETJAKOV P. N., *K istorii plemen Verchnego Povolž'ja v pervom tysjačelietii n.e.*, «Mater. i issledovanija po archeologii SSSR», V, 1941.
- TRETJAKOV P. N., *Drevnejšie gorodišča Verchnego Povolž'ja*, «Sovarch.», IX, 1947.
- TRETJAKOV P. N., *Vostočnoslavjanskije plemena*, 2^a, Moskva, 1953.
- TRICHANOVA M. A., *Raskopki poselenija pervych vekov n.e. v Luke-Vrublevskoj*, KSIMK, XXVII, 1949.

- TROICKAJA N., *Čeremisy Arbanskoj volosti, Carevovokšajskago uezda*, IoAIE KU, XI, 1, 1893.
- TROJANOVIĆ S., *Starinska srpska jela i pića*, SeZb, II, 1896.
- TROJANOVIĆ S., *Glavni srpski žrtveni običaji*, SeZb, XVII, 1911.
- TROJANOVIĆ S., *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*, SeZb, XLV, 1930.
- TROJANOVIĆ S., *Psihofizičko izražavanje srpskog naroda, poglavito bez reči*, SeZb, XXII, 1935.
- TROŠČANSKIJ V. F., *Ljubov' i brak u Jakutov*, « Živst. », XVIII, 2, 1909.
- TR. P., *Formy pogrebenija u sovremennyh i drevnich narodov Rossii*, IoAIE KU, XI, 1-4, 1892.
- TRSAČKI STATUT, *Monumenta historico-juridica Slavorum Meridionalium*, IV, Zagreb, 1890.
- TRUBAČEV O. N., *Istorija slavjanskih terminov rodstva*, Moskva, 1959.
- TRUBAČEV O. N., *Proischozdenie nazvanij domašnjih životnyh v slavjanskih jazykach*, Moskva, 1960.
- TRUHELKA Č., *Die bosnischen Grabdenkmäler des Mittelalters*, WMaBH, III, 1893.
- TRUHELKA Č., *Die phrygische Mütze in Bosnien*, in: WMaBH, IV, 1896.
- TRUNOV A. N., *Ponjatija krest'jan Orlovskoj gub. o prirode fizičkoj i duhovnoj*, ZGO OE, II, 1896.
- TŠCHUPROW A. A., *Die Feldgemeinschaft*. Abhandlungen aus Staatwissenschaftlichem Seminar, Strassburg, XVIII, 1902.
- UDZIELA S., *Chata w Ropczycach i w okolicy*, « Wisła », III, 1889.
- UDZIELA S., *Poczucie piękna u ludu ropczyckiego*, « Wisła », III, 1889.
- UDZIELA S., *Oborywanie przeciw zarazie*, « Wisła », VI, 1892.
- UDZIELA S., *Opis wsi w Galicyi*, PAU, Mater., VI, 1903.
- UDZIELA S., *Kilka słów o strojach w Sądceźnie*, « Lud », XV, 1904.
- UDZIELA S., *Pasy wieśniaków polskich używane w południowej części Małopolski i na Śląsku cieszyńskim*, « Lud », XXIV, 1925.
- UDZIELA S., *Dwory*, PAU, Prace, IV, 1, 1927.
- UDZIELA S., v. KOLBERG-UDZIELA.
- UHLENBECK C. C., *Zu einheimischen Sprachen Nord-Amerikas*, « Anthropos », V, 1910.
- UJEVIĆ I., *Zenidbeni običaji iz Imotske i Vrhogorske krajine u Dalmaciji*, ZbNž, I, 1896.
- UJMOVIĆ-PONOMAREV P., *Zemledel'českoe bratstvo kak obyčno-pravovoj institut sektantov*, « Severnyj Vestnik », 9, 1886.
- ULANOWSKA ST., *Boże Narodzenie u Górali zwanych « zagóranami »*, « Wisła », II, 1888.
- ULANOWSKA ST., *Chata łotevska, wieś Kuboje, gmina Wielony, powiat Rzeszycki, gub. witebska*, « Wisła », IV, 1890.
- ULE E., *Unter den Indianern am Rio Branco*, ZfE, XLV, 1913.
- UNBEGAUN B. O., *La Religion des anciens Slaves*, Paris, 1948.
- UNKRIG W. A., *Volkskundliche Beobachtungen aus dem Gouv. Kostroma*, « Zeitschrift für Volkskunde », LXV, 1933.
- UROŠEVIĆ A., *Gornja Morava i Imornik*, SeZb, LI, 1935.
- UŠAKOV D. N., *Materialy po narodnym verovanijam Velikorussov*, EO, XXIX-XXX, 2-3, 1896.
- USPENSKIJ D. I., *Rodiny i krestiny, ucbod za rodil'nicej i novoroždennym*, EO XXVII, 4, 1895.
- USPENSKIJ M., *Maripčelskaja krest'janskaja svad'ba*, « Živst. », VIII, 1, 1898.
- USPENSKIJ M. I., *Obyčaj slavit' detej nakanune Novogo goda*, EO, XLIII, 4, 1899.
- USTA-GENEZOV D., *Sbornik za narodni umotvorenija, VII-VIII*, 1892, v. GRABOWSKI BR., « Wisła », X, 1896.
- VACHTER A., *Muzykal'naja kul'tura sojuznych respublik, Estonskaja SSR*, Moskva, 1955.
- VALENTINI G. P., *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, « Annali Lateranensi », IV, 1945.
- VALENTINI G., *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, 1956.
- VALIČ A., *Staroslovenske grobišče v Smokuču pri Zirovnici in Srednjem Bitnju pri Kranju*, « Archeološki Vestnik », XIII-XIV, Ljubljana, 1962-1963.
- VÁMBÉRY H., *Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes*, Leipzig, 1879.
- VAN GENNEP A., *Brettweberei oder Flechterei, Kaukasus, Afrika*, ZfE, XLIV, 1912.
- VAN GENNEP A., *Manuel du folklore français contemporain*, Paris, 1946.
- VANNICELLI L., *Alcune manifestazioni arcaiche dell'alta civiltà cinese*, « Actes du IV^e Congrès intern. des sciences anthropol. et ethnologiques », « Ethnologica », II, Wien, 1955.
- VANNICELLI L., *Les fêtes de fiançailles et l'amour des fiancés chez les peuples de l'Extrême-Orient*, « Intern. Archiv of Ethnology », Leida, XLVIII, 1955.
- VANNICELLI L., *La famiglia cinese*, Milano, 1943.
- VANNICELLI L., *La religione dei Lolo*, Milano, 1944.
- VASIL'EV M. K., *K voprosu o novykh motivach v malorusskoj poezii*, EO, XXXIII, 2, 1897.
- VASIL'EVA G. P., *Turkmeny-Nočburli, Sredneazijskij etnogr. Sbornik*, « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXI, 1954.
- VASMER M., *Beiträge zur hist. Völkerkunde Osteuropas*, II, *Die ehemalige Ausbreitung der Westfinnen in den heutigen slavischen Ländern*, « Sitzungsber. d. preuss. Ak. d. Wiss. », Phil.-hist. Klasse, 1934.
- VASMER M., *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1950-1958.
- VEGO M., *Ljubuški, Srednjovjekovni nadgrobnici spomenici*, sv. XI, Sarajevo, 1954.
- VEGO M., *Novi revidirani natpisi iz Hercegovine*, GzMS, NS, XII, 1962.
- VELENRAJTER P. P., *Slavenska nekropola iz IV-VII veka u Bogajevu*, « Rad vojvodjanskih Muzeja », Novi Sad, 1952.
- VENDRYES J., *La Religion des Celtes*, Paris, 1948.
- VEREŠČAGIN G., *Votjaki Sosnovskago kraja*, ZGO OE, XIV, 2, 1886.

- VESELINOVIC R. L., *Ranoslovenske lončarske peći i grobovi kod Mošorina u Bačkoj*, « Rad vojvodjanskih Muzeja », I, Novi Sad, 1952.
- VEŠOVIĆ R. V., *Pleme Vasojevići*, Sarajevo, 1935.
- VIALLA DE SOMMIÈRE L. C., *Voyage historique et politique au Monténégro*, Paris, 1820.
- VICEDOM L., *Ein neuentdecktes Volk in Neuguinea*, « Archiv für Anthropologie », NF, XXIV, 1937.
- VILKUNA A., *Das Verhalten der Finnen in « heiligen » (pyhä) Situationen*, FFC, 164, 1956.
- VILL'ER DE-LIL-ADAM, *Derevnja Knjažaja Gora i ee okrestnosti*, ZGO OE, IV, 1871.
- VINOGRADOV N., *Šiškinskaja volost', Kostromskogo uezda*, « Živst. », XI, 1901.
- VINSKI ZD., *Die südslavische Grossfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Grossraum*, Zagreb, 1928.
- VISNJAUSKAJTE A. I., *Litovskaja krest'janskaja sem'ja v prošlom i nastojašem*, Mater. Balt. ekspedicii 1952 g., « Trudy Inst. Etnogr. », NS, T. XXIII, 1954.
- VISNJAUSKAJTE A. I., *Semejnij byt litovskih kolchoznikov, Sem'ja i semejnij byt kolchoznikov Pribaltiki*, « Trudy Instituta Etnografii », NS, LXVII, 1962.
- VITOV M. V., *Poselenija Zaonežja v XVI-XVII vv., kak predmet etnografičeskogo izučenija*, KSIE, XIX, 1953.
- VITOV M. V., *Gnezdovskij tip rasselenija v ruskom Severe*, « Sovetn. », 2, 1955.
- VITOV M. V., *Istoriko-geografičeskie očerki Zaonežja XVII-XVIII vekov*, Moskva, 1962.
- VJATKINA K. V., *Mongoly Mongol'skoj narodnoj Respubliki*, « Vostočno-slov. Sbornik », « Trudy Inst. Etnogr. », NS, LX, 1960.
- VLADIMIRSKIJ-BUDANOV M. F., *Obzor istorii ruskago prava*, SPb, Kiev, 1900.
- VLAJINAC M. Z., *Moba i pozajmnica, narodni običaji udruženoga rada*, SeZb, XLIV, 1929.
- VOEVODSKIJ M. V., *Gorodišča Verchnej Desny*, KSMK, 1949.
- VOLČOK B. JA., *Sledy dual'noj organizacii u narodov « munda »*, « Sovetn. », 6, 1959.
- VOLHARD E., *Il cannibalismo*, Torino, 1949.
- VOLKOV TH., *Rites et usages nuptiaux en Ukraine*, in: « L'Anthropologie », II, 1891; III, 1892.
- VOLKOV F., *Svadebnye obrjady v Bolgarii*, EO, XXVIII, 4, 1895.
- VOLKOV I. V., *Svadebnye pričety zapisannye krest'janom často byvašim svatom*, « Živst. », XIV, 1905.
- VOLMAA A. A., *Narodnaja odežda smešannogo rusko-estonskogo naselenija južnoj časti Jyčvviskogo rajona*, Mater. Balt. etnogr.-antropol. ekspedicii 1952 g., « Trudy Inst. Etnografii », NS, XXIII, 1954.
- VOLPERT P. A., *Chinesische Volksgebräuche beim « T'chi jii »*, Regensbitte, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- VOLPESCO M., *Les coutumes roumaines périodiques*, Paris, 1927.
- VOLTER P., *Pamjatnaja kniga Kovenskoj gubernii 1888-1895*, v. « Wisła », XI, 1897.
- VORMANN F., *Zur Psychologie, Religion, Soziologie, und Geschlechte der Monumbo-Papua, Deutsche-Neuguinea*, « Anthropos », V, 1910.
- VORMANN FR., *Das tägliche Leben der Papua der Valman-Stämme auf Deutsch-Neuguinea*, « Anthropos », XII-XIII, 1917-1918.
- VORONIN N. N., *Raskopki v Grodno*, KSMK, XXXVIII, 1951.
- VORONIN N. N. i KARGER M. K. (a cura di), *Istorija kul'tury drevnej Rusi, domongol'skij period*, II, Moskva, 1951.
- VORONIN N. N., *Drevnee Grodno, Materialy i issledovanija po archeologii SSSR*, Moskva, 1952.
- VORONIN N. N., *Materialy i issledovanija po archeologii drevnerusskich gorodov*, T. III, 1954.
- VORONOV A. G., *Juridičeskie obyčaji Ostjakov zapadnoj Sibiri Samoedov Tomskoj gubernii*, ZGO OE, XVIII, T. II, 1900.
- VSEVOLOŽSKAJA E., *Očerki krest'janskago byta Samar-skago uezda*, EO, XXIV, 1, 1895.
- V. ŠČ., *Pišča i pit'e krest'jan-Malorossov*, EO, XL-XLI, 1-2, 1899.
- VUJADINOVIC ST., *Etnografska građja iz Peka i Zvižda*, « Zbornik etnografskog Muzeja u Beogradu », 1901-1951.
- VUK, v. KARADŽIĆ VUK.
- VUKMANOVIĆ JO., *Iz prošlosti zanata u Staroj Crnoj Gori*, « Etnološki Pregled », Spomenica u čast M. Gavazzi, 6-7, 1965.
- VUKOSAVLJEVIĆ SR. V., *Istorija seljačkog društva*, I, « Srpska Ak. Nauk », Kn. 109, 1953.
- VUKOSAVLJEVIĆ SR. V., *Organizacija dinarskih plemena*, « Etnografski Institut », 7, Beograd, 1957.
- VURNIK ST., *Kmečka biša Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp*, « Etnolog », IV, 1, 1930.
- WAITZ TH. und GERLAND G., *Anthropologie der Naturvölker*, V, 2, Leipzig, 1870.
- WAITZ TH., *Die Völker der Südsee*, I, 5, Leipzig, 1865.
- WALISZEWSKI Z., *Przyczyny do etnografii krakowia-ków*, « Wisła », VI, 1892.
- WALKE L., *Die Verbreitung des Tauchmotivus in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen, A - Das eurasische Gebiet*, MaGW, LXIII, 1933.
- WALKOWSKI W., « Wisła », VI, 1892.
- WALLESER P. L., *Die Tanzgesänge der Eingeborenen auf Yap*, « Anthropos », X-XI, 1915-1916.
- WARCHALKOWSKI JO., *Chata*, « Wisła », XVI, 1902.
- WASILEWSKI Z., « Wisła », VIII, 1894.
- WASILIEV J., *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouv. Wiatka und Kasan*, « Mém. de la Société Finno-ougrienne », XVIII, 1902.
- WASIŁKOWSKI JAN, *Przeiście gospodarstw matorolnych na następných*, in: *Zwyczajne spadkowe włościan*, Cz. III, a cura di JÓ. Górski.
- WAWRZENIECKI A., *Ozdoba krokwi w Rawie*, « Wisła », XII, 1898.
- WAWRZENIECKI M., *Poszukiwania archeologiczne w Królestwie polskim*, PAU, Mater. X, 1908.
- WAWRZENIECKI M., *Stodola w Rawie*, « Wisła », XII, 1898.

- WAWRZENIECKI M., *Fragmety budownictwa drzewianego*, « Wisła », XV, 1901.
- WAWRZENIECKI M., *Wież Mysłaków*, PAU, Materiały, IX, 1907.
- WEINBERG-GOEBEL K., *Melanesischer Jenseitsgedanke*, « Wiener Beiträge zur Kulturgesch. u. Linguistik », V, Wien, 1943.
- WEISWEILER J., *Die Kultur der irischen Heldensage*, « Paideuma », I, 1950.
- WERTH E., *Grabstock, Hacke und Pflug*, Ludwigsburg, 1954.
- WESTERMANN D., v. BAUMANN H. et WESTERMANN D.
- WESTERMANN F. P., *Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierung und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika*, « Anthropos », VII, 1912.
- WESTERMARCK E., *Histoire du mariage*, Paris, 1934.
- WESTNITSCH M. R., *Die Blutrache bei den Südslawen*, ZfvWR, IX, 1891.
- WESTRUP C. W., *Ueber den sogenannten Brautkauf des Altertums, Rechtsvergleichende Studien*, ZfvWR, XLII, 1927.
- WEYCHERT H., *Chaty*, « Wisła », XVI, 1902.
- WIENECKE E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940.
- WIERCZYŃSKI H., *Próbki szperań po archiwach*, « Wisła », V, 1891.
- WIERZCHONIÓWKA A., v. BIERNACKA M.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF U., *Phaeton*, « Hermes », XVIII, 1889.
- WILKE S., *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*, Leipzig, 1923.
- WINTERNITZ M., *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambīya - Gṛhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken, mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern*, « Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. », Wien, Philos.-hist. Classe, Bd XL, 1892.
- WISSLER C., *The american Indian, an Introduction to the Anthropology of the New World*, New York, 1950.
- WITANOWSKI M. R., *Poszukiwania*, « Wisła », VII, 1893.
- WITANOWSKI M. R., *Pamięć o zmarłych*, « Wisła », VIII, 1894.
- WITANOWSKI M. R., rec. a: *Słownik geograficzny Królestwa polskiego*, « Wisła », XIII, 1899.
- WITORT J., *Litewska wspólnota rodzinna*, « Wisła », IX, 1895.
- WITORT J., *Przyczynek do historii przesądów: rostrzelanie cholery na Siberyi w 1892*, « Lud », II, 1896.
- WITORT J., *Kilka Słów o świekerostwie*, « Lud », II, 1896.
- WITORT J., *Dodatki i drobniutki ludoznawcze ludu litewskiego*, « Lud », II, 1896.
- WITORT J., *Jus primae noctis*, « Lud », II, 1896.
- WITORT J., *Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów*, « Lud », II, 1896.
- WITORT J., *Zarysy prawa zwyczajowego ludu litewskiego*, « Lud », III, 3, 1897.
- WITORT J., *Ślady ustroju matryarchalnego na Litwie*, « Wisła », XIII, 1899.
- WITORT J., *Przysławia*, « Wisła », XVIII, 1904.
- WITTE P. A., *Beiträge zur Ethnographie der Togo*, « Anthropos », XIV-XV, 1919-1920.
- W. M., *Hochzeitsbräuche in Lastva*, WMaBH, VIII, 1902.
- WÓJCİK-KEUPRULIAN BR., *Polska muzyka ludowa*, « Lud słowiański », III, 1934.
- WOLDRICH Jo., *Urgeschichtliche Notizen aus Dalmatien*, MaGW, VI, 1896.
- WOLDRICH Jo. N., *Wirbelthierfauna des Pfablbautes von Ripac*, WMaBH, V, 1897.
- WOLFRAM E., *Lo studio delle danze popolari in Germania*, « Lares », X, 4-6, 1939.
- WRÓBLEWSKI T., *Budownictwo ludowe w pracach O. Kolberga*, « Lud », XLII, 1956.
- ZABŁOCKI J., *Szczątki roślinne ze stanowiska wczesnośredniowiecznego w Jezioroku, powiat Giżycko, wydobyte w r. 1950*, « Materiały wczesnośredniowieczne », II, 1950.
- ZABORSKI B., *O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu*, PAU, Prace, I, 1927.
- ZABYLIN M., *Russkij narod, ego obyčaj, sueverija i poezija*, Moskwa, 1880.
- Zakon Sudnej ljudem kratkoj redakcii, a cura di Tichomirov M. N.*, Moskwa, 1961.
- ZAKRZEWSKI A., *Z puszczy Zielonej, Słowniczek wyrazów i jej przemian, Kotowrot*, « Lud », XLII, 1956.
- ZARĘBA A., *Słownictwo Niepolomic*, PME, X, 1, 1952-1953.
- ZASURCEV P. I., *Postrojki drevnego Novgoroda*, Trudy Novgorodskoj archeologičeskoj ekspedicii, II, « Materialy i issledovanija po archeologii SSSR », 65, 1959.
- ZAVOJKO S. K., *Verovanija, obrjady i obyčaj Velikorossov Vladimirskoj gubernii*, EO, CIII-CIV, 3-4, 1914.
- ZAWISTOWICZ-ADAMSKA K., *Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych*, PME, VIII-IX, 1950-1951.
- ZAWISTOWICZ-KINTOPFOWA K., *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych*, PAU, Mater. X, 1929.
- ZBOROWSKI JU., *Zapiski z powiatu limanowskiego*, « Lud », XXI, 1922.
- ZBOROWSKI JU., *Drobne notatki z Podhala*, « Lud », XXX, 1931.
- ZDANSKY R., *Die Feuerreiter in Thrazien*, Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift, 1956.
- ZELENIŃ D., *Osobennosti v govore russkich krest'jan jugovostočnoj časti Vjatskoj gubernii*, « Živst. », XI, 1901.
- ZELENIŃ D., *Derevenskaja socha v I'finogorskoj volosti, Dem'janskogo uезда*, « Živst. », XIV, 1903.
- ZELENIŃ D., *Iz byta i poezii krest'jan Novgorodskoj gubernii, po materialam iz bumag V. A. Voskresenskago*, « Živst. », XIV, 1905.

- ZELENIN D., *Obrjadovoe prazdnestvo soveršennoletija devicy u Russkich*, « Živst. », XX, 2, 1911.
- ZELENIN D., *K voprosu o rusalkach, kul't pokojnikov umeršich neestestvennoju smert'ju, u Russkich i u Finnov*, « Živst. », XX, 3-4, 1911.
- ZELENIN D., *Smes'*, EO, CXI-CXII, 3-4, 1918.
- ZELENIN D., *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927.
- ZELENIN D., *Zagadočnye vodjanye demony «Šulikuny»*, « Lud słowiański », I, 1929-1930.
- ZELENIN D., *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952.
- ZERRIES O., *Kürbis-assel und Kopfgeister in Südamerika*, « Paideuma », V, 1953.
- Z. G., *Nowe przyczynki do etnografji Wielkopolski*, PAU, Mater., XIII, 1914.
- ZIC J., *Vrbnik, na otoku Krku*, ZbNž, VI, 1901; VII, 1902; XV, 1910.
- ZIELIŃSKI ST., *Lud basiowieski*, « Wisła », IV, 1890.
- ZIELONKA B., *Lachmicowice, Kujawy*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952.
- ZIELONKA B., *Materiały z osiedla rannego kultury łużyckiej w miejscowości Kamieniec, pow. Toruń*, « Wiadomości archeologiczne », XXII, 2, 1955.
- Z. K. A., *Pisanki w Józnowie w pow. lubelskim*, « Wisła », VIII, 1894.
- ZOBNIN F., *Iz goda v god, opisanie krugovorota krest'janskoj žizni v s. Ust'-Nicynskom, Tjumenskago okruga*, « Živst. », IV, 1, 1894.
- ZOBNIN, v. PATKANOV, ZOBNIN i NIKOLAEV.
- ZOBNIN F., *Ust'-Nicynskaja Sloboda, Tjumenskago u. Tobol'skoj gub.*, « Živst. », VIII, 2, 1898.
- ZOLA R., v. TOGNINA R.
- ZORIĆ M., *Igre i plesovi, Kotari*, ZbNž, I, 1896.
- ZOVKO I., *Rodbinski zazivi u Herceg-Bosni*, ZbNž, VII, 1902.
- ZOVKO I., *Vjerovanja iz Herceg-Bosne*, ZbNž, II, 1909.
- Z. S., *Dalsze przyczynki do etnografji Wielkopolski*, PAU, Mater., XII, 1912.
- ZVONKOV A. P., *Očerki verovanij krest'jan Elatomskago uezda, Tambovskoj gubernii*, EO, II, 1889.
- ŽAKOV, *Etnografičeskij očerk Zyrjan*, « Živst. », XI, 1901.
- ŽAKOV K., *Po Im've i Kose, u Permjakov*, « Živst. », XIII, 1903.
- ŽDANKO T. A., *Rodoplemennaja struktura Karakalpakov v XIX-načale XX v.*, KSIE, VI, 1949.
- ŽGANEC V., *Hrvatske pučke pripjiveke iz Medjumurja*, Zagreb, I, 1924.
- ŽMIGRODZKI M., *Theogonia i kosmografia ludu Ukrainy*, « Lud », II, 1896.
- ŽWOWSKI K., *Gniezno*, « Przegląd zachodni », V-VI, 1952.

INDICI

INDICE ANALITICO

A

abitato, v. villaggio
 abitazione, 115-166; casa lunga o grande-casa, v. « kućari ». V. « chata », « izba »
 aborigeni, 463
 aconito, 188
 acqua viva, 642-644
 acquisto della sposa, suo ammontare e sua assenza, 101-103, 416-418
 Adamo, falce lunare, 522, 588-589
 « adet », 401, 475, 598, 612
 adozione, 58
 affinità, gradi permessi in matrimonio, 292; sua implicazione, 282-283, 309; impedimenti, 321 ss.; esogamia di affinità, 7
 « agaricus », 24
 agliacee, 27-28
 ago, 205
 agropiro, v. « pyro »
 « ajat », 136-137
 alberi, loro culto, 498-503
 albero, pericolo di abbatterlo, 506-507
 « Allium sp. », 27
 altalena, 632, 692
 Alti-Bassi, 338-339, 343
 « ambar », 157
 anarchia, anegemonia, 464-466
 angolo sacro, 131, 156, 159; delle donne, 131. V. « contina », icona
 animismo vegetale, 498-503, 504-505, 507
 aratro, divieto, 42, 70, 73-85; aratro-uncus, monoxilo, 75 ss.; aratura maschile e femminile, 98 ss.; circum-aratura del villaggio, v. « opachivanie »
 arco, 188-189
 armi, 187
 artemisia, 204
 asfodelo, 28
 aspo, 181
 assemblee, 466; votazioni, opposizioni e unanimità, 466-471; sanzioni contro gli oppositori, 471-472, 477-478
 associazioni femminili, menadismo e sevizie, 435-438
 « Avena fatua », 26
 avuncolato, 277-297; sua antichità, 296-297

B

« Baba-jagà », v. « jagà »
 « baby », defunte, 620

« badženak », v. « pašenog »
 bagno, edificio e « predbannik », 135, 158; valore religioso, 427-428. V. casa del parto, parto
 bagno prenuziale, 243
 banchetto nuziale, 241, 242, 243, 244, 245
 bancoletto, 131, 148 ss.
 « bannik », « baennyj », v. « domovoj »
 baratto, 206, 278
 « barjaktar », 281
 « barszcz », v. « Heracleum sphondilium »
 basto, v. « chomut »
 « baty », 181-182
 « ber », 65
 « bereja », 20
 « berezozol » ecc., v. betulla
 « besedki », 399. V. « posidelki »
 betulla, vino di, 28-29
 birra delle donne, bevande alcoliche, 436; birra della « bratčina » o « mol'ba », 555-556, 559
 « blagoslovnik », 442
 Blockbau, v. « izba »
 « bog », 526, 527, 547-548; « prabog », 550, 551
 « bogatyj », « ubogij », « zbože », 206, 527 e n. 3
 « bok », « breg », 346-347, 360
 « boletus », 24
 « bol'sak », v. capo-famiglia, « chozjain »
 « bol'sucha », 222. V. « domačica »
 bonifica forestale, 109-111; a fuoco, 29, 109, 113
 « bratčina », 553 ss.
 « bratstvo », v. « rod »
 « brvnara », 118
 bue, 89 ss., 105-106; santità, 90 ss.; suo seppellimento, 90-91; nomi alle mucche, 92; traino funebre di buoi, 92; cavallo cura maschile e bovino cura femminile, 100 ss.; scarsità di bovini, 87, 113, 114; dono nuziale, 242; allevamento, 87 ss.
 « bukatka », 366
 bumerang, 659
 « bunda », 198
 « burdej », v. « zemljanka »
 « buronka », 210
 « busa », 181

C

caccia, 18, 667
 calzoni, 205
 camicia della sposa, 243, 419-425

campo, instabile, 109-114; esaurito, 109; non arato, 114.
 V. bonifica forestale
 canapa, 33, 46
 candela, 304; della « bratčina », 558, 571; della « slava », 562, 571
 canti di raccolta, 20-21
 canto, a sessi separati, 681-682; eteroritmico, 682-683; epica, 689-690; rituale e femminile, 690-692; amoroso, 693; di ragazze e maritate, 693; dei « koledari », 693. V. pentatonica
 « capka », « capula », « capul'ka », 80
 capo-famiglia, 218-219; limite dei suoi poteri, 219-222; sua deposizione, 219
 capra, maschera, 444-445; simbolo, 447-448, 668; fratelli della capra, 447-448
 « capula », « cap », v. « capka »
 cairo, 169, 172-174
 casa, lunga, 159 (v. « kućari »); proprietà femminile della casa, 209
 casa del parto, 427-430
 case di filatura o delle ragazze, 399-401; loro innocenza, 401-404; loro corruzione e decadenza, 413-414
 castità dello sposo, 245
 cavallo, 106-107; prevenzioni contro, 91; attacco, 92-96; bianco-nero, 549, 553; lunare, 581
 ceramica, 174-178
 cereali, frumento, 66-69; orzo, 68; avena, 69; spelta, 65-66 (v. « pyro »); segala, 64-68
 cervo-luna, 669
 « Chaerophyllum bulbosum », 27
 « chatupa », 132, 138, 140
 « chata », 118-119, 122-123, 131; su zampe di gallina, 157-158, 160, 176
 « chatnik », v. « domovoj »
 « Chenopodium album », 26
 « chita », 657
 « chleb », 69
 « chlevnik », v. « domovoj »
 « chološni », 205
 « chomut », significato simbolico, 350-351
 « choro », 671, 673, 676. V. « kolo »
 « choromazitel », v. « domovoj »
 « chorovina », 380
 « chorovod », 251. V. « kolo »
 « chozjain », 217 ss., 222. V. capo-famiglia, « domačin »
 « chozjajka », 222, 489. V. « domačica »
 « chram », « chramovščina », 555
 « ciasnosza », 198
 ciclo culturale, aggregati, loro storicità, 1-4
 cicogna-luna, 669
 cigno-luna, 669
 cimitero di « rod », 307-308
 cintura, 202 ss., 208, 245, 251, 396
 Circe, 658
 circumaratura, v. « opachivanie »
 coboldo, 504
 cognati, nozze tra, 321-322, 323-326; intimità, 326-328; cognazione, 324-326; doppia e nomi, 378-379; funzione nuziale e risse, v. maschere, « svat », « svati »
 « colki », « coltki », 504

colombo-luna, 669
 colore di vittime di sacrificio, 541-542, 543, 630.
 commemorazioni stagionali dei morti, 620-621; quadregesimali, 605 e n. 69
 comparazione indoeuropea, 4-11
 concimazione di stallatico, 29, 111, 367. V. letame, tre-campi
 « confarreatio », 8-9
 confini, 458
 connubio dei nuovi sposi, luogo tempo e testimoni, 404, 417-419; consumazione di matrimonio ed esecutività di contratto, 421-423
 conservazione, misoneismo, 475-476
 consiglio di famiglia, membri e deliberazioni, 217-218, 466 ss.
 « consortium », 219
 « continua », 553, 556-560, 577
 contratto di matrimonio, 277-278, 417 ss. V. acquisto della sposa, avuncolato, fratello della sposa
 copricapo femminile, 397-398, 411, 704
 copula anticipata, 245-247, 412 ss.
 corona lunare, 520-522
 corredo, 55-56; suo acquisto da parte dello sposo, 416-417
 corti giudiziarie di villaggio, 462
 « Corydalis solida », 27
 « Corylus avellana », 25
 covone, ultimo, 507-508, 532-533, 571
 cranio, lavato, 597, 619; conservato, 618-619. V. riesumazione
 cremazione, 615-616; secondaria di salme dissepolti, v. « kurgany » lunghi
 cristianesimo, 486-487, 514-516, 664
 ctonismo, 627-630
 cuffia della maritata, 9, 243, 251-252, 397-398
 cugini incrociati, nozze, 292 ss.
 cultura lusaziana, 616-617
 « cura », 443
 « cynočka », 191
 « czepiny », 241. V. copricapo femminile, cuffia delle maritate
 « czuha », 390
 « čaranki », 324
 « čarojice », 444, 448
 « častokol », 459
 « čepc », 398
 « čertopolocho », 370
 « česnokovki », 20
 « čisnenka », 211
 « čuma », 657
 « čupas », 182
 « čuraki », « podstoloki », « stojany », « stulja », 122-123

D

« dajga », 380
 Danica, Venere, 380
 danza su due file, 665-666. V. « kolo »
 danze pestate, 446
 debiti della moglie e del marito, 50
 decima ecclesiastica, 566

decomposizione, desiderata e procurata, 604-607
 « ded », « dedič », « dedina », « did », « dido », « dzi-
 do », « djado », « dziadko », « d'jad'ko », « djadja »,
 ecc., 281, 283, 292-295. V. covone
 « dedovščina », 219
 Dei, bianchi e neri, 219 ss. V. « verv' », « Zcerneboch »
 denti, annerimento, 433; dente lunare, 660-661
 « derga », 196
 « dever' », « dziewir », 378, 382
 « devičnik », 681
 « devojačko kolo », 671
 diavolo, creatore, 519-520; rivalità con Dio, 520; sputo,
 519-520; inseguitore di santi, 521. V. dualismo reli-
 gioso, « Zcerneboch »
 « did », « dedovnik » (per « domovoj »), 508
 « didizna », v. « dedovščina »
 « did'ko », diavolo, 291 n. 153
 Dio celeste, ozioso, 513-515; celicola, unicità, 513-515;
 diviene capostipite, 522
 Diocleziano, 520-521
 discendenza unilineare, 319
 dislocalità, 247
 divorzio, 256-258
 « djadja », v. « ded »
 « djady », « očice », defunti, 620
 « djevovati », « divit' » ecc., 397
 « doksat », 136
 « dom », del marito, 268; « ubogij dom », 625
 « domačica », « domakina », 222-225, 229-231; suoi po-
 teri, 222-223; influenza sui matrimoni, 224; idoneità
 a sostituire il capo-famiglia e a succedergli, 225-228,
 489
 « domačin », 278, 488, 597. V. « bol'shak », capo-famiglia,
 « domačica »
 « domanja », « domovicha », 503; « domanuška », 663
 « domazet », 59-60. V. genere adottato
 « domovina », bara, 619 n. 159
 « domovoj », « domovik » ecc., 503. V. spirito dendrico
 donna, traino femminile, 93-96; fatiche agricole, 96-
 100 (v. raccolto); pascolo dei bovini, 100-101; dote
 dei bovini e armento femminile, 101-103; angolo
 sacro, 156-157; ceramica femminile, 178; soggezione
 della donna, 250-251; partecipazione alle assemblee,
 469, 477-478; segregazione di parto e catamenio, v.
 casa del parto, iniziazione femminile; soggezione
 apparente, 479 ss.; tabù e pudore di rapporti co-
 niugali, 481-483; maltrattamenti, 484-486; esecutrice
 e autrice di canti, 690-695; ricamatrice e pittrice,
 695 ss.
 « dosvitki », 399
 « došljaki », 338
 dote, 53, 58-59; di bovini, 100-103
 « dozorki », 399
 « dréucl », 79
 « drozdzy », « drožži », 69
 « družko », « družka », « družba », « druchna », 244,
 303, 327, 332, 419, 426, 453, 484
 dualismo religioso, 520, 522, 548-549
 Dunaj, 351, 355, 357
 « dundo », 295, 380

« durak », 651, 662 ss.
 « dvoeverie », 511
 « dvorovoj », v. « domovoj »
 « dyma », 196
 « dziadowizna », 293

E

Ecate, 641, 650, 658, 660
 « edoki », 208
 Elia profeta, 521, 542-543, 546-547
 Empusa, 641-642
 endogamia locale, 387-390
 « Erythreum dens canis », 27
 esogamia, 319 ss.; asimmetrica o generalizzata, 323;
 binaria, 335 ss.; di villaggio, 339-340, 389; di vestia-
 rio, 389-390; di « slava », 561; ruscello di separa-
 zione, 348 ss., 358, 374
 « eškari », 448, 449

F

fabbro, 183
 falce, 22, 98
 falcetto, 22, 70, 98
 fame, 18-19
 famiglia, grande-famiglia, 217-231; patriarcale, 218; ma-
 terna, 10; associativa e non paterna, 488-490. V.
 « domačica »
 famiglia ristretta, v. « inokostina »
 « familija », « famielija », 383
 « faši », 380
 fecondità della sposa, 407
 ferro, v. metallo
 fertilizzanti, v. campo, concimazione di stallatico,
 « gnoj », letame
 « festy », 376
 fiabe, loro racconto e ripetizione, stagioni ecc., 631-634.
 V. « Baba-jaga »
 filatura, v. « posidelki »
 filiazione materna, 59 ss.; partizione dei figli, 380-381;
 per vedovanza della madre, 259 ss., 306-307
 finestre, 138-139
 folgore, divinità, v. Elia, « Perun »
 frantoio, v. mortaio
 fratello della sposa, 277 ss.; affezione, 279
 freccia, v. arco
 « frkun », 397
 fuga della sposa e dello sposo, 244-245
 funebri, riti, v. riti funebri
 funghi, 24-25
 fuoco, divinità e culto, 358, 541 e n. 24, 545-546,
 550; fuochi tombali, 603-604
 « futa », 196

G

« gaivka », 676
 « ganek », 137
 « gatja », 205
 genere adottato, 9-10, 60 ss., 237-238

gens, clan, fratria, patra, 319-320
 « Glyceria fluitans », 25
 « gnilucha », 642
 « gnoj », 112-113
 « gnojšče », 625
 « gon », 366
 « gorbuša », 98 n. 109
 « gorjun », 692
 « gornica », 240
 « gospodar », 488
 granaio, 129-130, 158
 grano, divieto di vendita, 206; del talamo, 404-405.
 V. cereali, « zbože », « žito »
 gravidanza della nubile, 409
 grembiule, 192 ss., 660
 gru-luna, 669
 « gul'ki », 22
 « gumennik », v. « domovoj »
 « gunia », 390
 « gus'kom », 483
 « gvožde », 84 n. 33

H

« Heracleum sphondilium », 26, 27
 « hiša », 116
 « hodnik », 136
 « hostina », 242
 « hromada », « gromada », 402, 415, 468

I

« -ič », suffisso toponimico, 272-273
 icona, della sposa, 243, 304-305; sostituita, 548
 idoli, 560; privati e pubblici, 560-561; policefali, 571-575; di clan o di « bratstvo-sebra », 575
 « iglo », 205
 illibatezza, 408 ss.; inosservanza prenuziale, v. libertà prenuziale; verifica, 419-423; esigenza, 418-422; danno della sua assenza, 422-423; premi e risarcimenti, 422 ss.; punizioni alle non illibate, 420-421, 424-425; indulgenza, 421; problema della provenienza del costume, 423-426
 impurità femminile, 479-480
 incendi, 367-368
 indovinelli, 400, 666, 707; proposti da giovani a ragazze, 236
 infedeltà del marito, 258
 iniziativa nuziale femminile, 233-235
 iniziazione femminile, 395-397; sequestro della catamenante, tracce, 430-432
 « inokostina », 220
 inumazione, rito funebre originario, 614-616
 ispettrice di illibatezza, 243 e n. 97, 421-422
 « izba », 116 ss., 123-124; lato d'ingresso, 131-133, 140-141; tetto, 126, 133; costruzione isolata, 139-140; architettura, 695
 « izbnyk », v. « domovoj »
 « izžina », 162

J

« jagà », « Baba-jagà », nome e etimologie, 634-637; capanna, sua forma e mobilità, 637-639; antenata lunare, 640-641; mutilazione, malattie oftalmiche, 641-645; onniveggenza, offuscamento, pelle, 645-647; motivo di incesto, 648-649; cavallo fatato, 650-651; testa-cranio, 651-653; cannibalismo, 653-657; mazza e bacchetta, 658 ss.; lo sciocco, 662-664
 « jagišna », 635
 « jagl », 65
 « jagoda », 20, 24
 « jasak », v. « verv' »
 « jatrov », 378, 382
 « jaza », « jazda », 635
 « jenga », 295, 332-333, 422
 « ježa », 635
 « ježenka », 635
 « jurodivyj », 662

K

« kalym », 241, 247
 Kalypso, 624
 « kandyk », 27
 « kánon », 472; « kanun », 555, 562
 « kantorka », 692
 « kapák », 80
 « kaša », 26, 68-69. V. pappe
 « kačnik », 221
 « kerepi », 182
 « kesa », 597, 599
 « kladka », 57
 « klet' », 117-118; degli sposi, 240, 243, 404
 « kołacz », 181
 « koledari », 438 ss., 694. V. maschere
 « koliba », 126, 430
 « koljada », v. maschere
 « koljivo », 562
 « kolo », « chorovod », « oro », 252, 397; sua età, 666-668; animali simbolici: lepre, colombo, gru, cervo, ecc., 668 ss.; turno inverso e passi disuguali, 670-673; notturno, 673; semicerchio, doppio circolo, ecc., 673-675; rituale, suoi effetti, 676 ss.; separato per sessi, 681; accompagnamento, 683-684
 « kolo », ruota, 173
 « komjaga », 181
 « komora », 132, 160, 246
 « kon », 345, 370
 « konec », 241, 336, 341-343; separazione e lotte tra koncy, 343-345; significati, 345-348
 « kopak », 80
 « kopanica », « kopanina », 42
 « kopoc », 38
 « koporki », 46
 « koranti », 449, 450
 « koren », 246 n. 117
 « korovaj », 8, 239
 « kostroma », 692
 « košara », 430

- « kraj », 345-346, 348
 « krajan », 346
 « krjuk », « krjučok », 37-38; « kljuka », 38
 « krosna », 196
 « krug », 696. V. « verv' »
 « kruk », 37, 82
 « krylco », v. veranda
 « krynica », 457
 « kuba », 380
 « kuća », 118, 157
 « kučari », 160 ss., 164, 230-231
 « kućnica », 259. V. « domaćica »
 « kuka », 38, 80, 82
 « kuker », 443
 « kuliša », 676
 « kum », « kumstvo », 282-283, 326-327
 « kurgany » lunghi, 610-614
 « Kut », v. angolo sacro delle donne, « contina »;
 « gniloj kut », 619 n. 159
 « kut'ja », 181
 « kutok », « kutki », 359
 « kvas », 69

L

- « lako kolo », 671
 « lamak », 80
 lancia (giavelotto), 187; di Julin, 564
 « lapti », 213-214
 « lechi », 46
 Ledro, palafitta di, 77 ss., 152
 legittimità della prole, 255-256, 413
 « lemech », « lemeš », 84 e n. 33
 lenticchie, 33-34
 lepre-luna, 668 ss.
 lesina, « šilo », 205
 « lešij », v. spirito della foresta
 « leskovačka četvrka », 671
 letame, 112-113. V. « gnoj »
 « Levisticum officinale », 204
 libertà prenuziale, 255, 400-403, 406-414
 lievito, 69
 « Liliun Martagon L. », 27
 lino, 33, 38, 70, 207-208, 210-211, 213-214, 250
 « ljelje », « kraljice », « lazarke », « rusalje », 355-358
 « louba », 136
 « loubi », 136
 luna-sole, astri divini-dibolici, 520 ss.; culto solare, 579; genere grammaticale dei nomi, 579-583; sole f., 584-587; luna m., 587; culto, preghiere e offerte alla luna 587 ss.; luna padre, nonno, capostipite, 588 ss.; luna Adamo, luna persona, luna Dio, 522, 588-589; luna riscalda, 590; luna dente, ecc., v. « Baba-jaga »; orientamento tombale lunare, 591-595.
 V. cervo, cicogna, cigno, colombo, gru, lepre
 luppolo, 70
 lutto, 279-280, 307
 « lutoska », 645

M

- macina, 174, 178-181
 « mahala », 336-337, 359, 676
 maiale, 87 ss. V. « Sus vittatus »
 mais, 64, 68
 « majčevina », 286
 « majstori », 505
 « malinnik » (Sant'Isacco), 21
 Mani, destano la vegetazione e si incorporano negli alberi, 501-503; presenti nel covone di grano, 532-533. V. « bratčina », idoli
 manismo, 619 ss.; sua fine, 627
 mantello da pioggia (poncho), 192. V. « bunda »
 « manus » maritale, 416, 484-486
 mare ghiacciato, 520-521
 maschere, 438 ss.; significato funebre e azione benefica, 439-443; atti antimuliebri, 444; teriomorfe, 444-445; formazioni binarie e combattimenti, 448-452; fila indiana, 451, 455; doni e furti, 456; contrasti per la cessione del passo, 449-450; canti, 694-695
 « materevina », 286
 « materyzna », « majčevina », « materinskaja sobina », ecc., 50 n. 3
 « matik », 228
 matriarcato, sua evoluzione a patriarcato, 297
 matrilocalità, uxoricentralità, 9-10, 59 ss., 235; sua frequenza, 237-239; consumazione matrilocale del matrimonio, 240-244
 matrimonio per acquisto, sua apparenza, 101-105, 415-417. V. nozze
 matrimonio per servizio, 248-249
 matronimici, 270
 « matuchi », « matuchon'ki », 90
 mazza, 187
 mediatore di nozze, 236-237. V. « jenga »
 mela lunare, 520
 mensa, separazione, 165, 481
 mercati femminili, 31
 mercato delle ragazze, 235, 236
 metallo, tabù del, 154-156, 167-168, 169-171, 183-184
 « mezinec », « mizinec », 265 e n. 134. V. minorasco
 « mieny », 324
 mietitura, 20-23, 70, 97 ss.
 miglio, 33-34, 63 ss.; danza del miglio, 665-666. V. « ber », « jagl », « proso », « pšono »
 minorasco, junorasco, ultimogenitura, 263 ss., 279-280; minorasco femminile, 265-266
 « mir » (obščina), significati, 472-474; organo giudiziario, 474-478; assistenza degli « svati », 473; infallibilità e ultima istanza, 473-474
 « moba », 23. V. « toloka »
 moieties, 311, 331, 450, 452. V. « sjabry », « verv' »
 « mol'ba », 555
 « molodaja », « mofoda », « mlada », 251, 252. V. sposa designata
 moneta, 213
 « Mora », 204
 mortaio, 178-181
 morti, timore e morti impuri, 621-623; maschili e femminili, 616. V. commemorazioni, riti funebri

Mosè, primo uomo, 522
 « motičica », 42
 « moždak », « moždže », 119
 « mylica », « mulica », 182

N

« nadelok », 52
 « nadotek », « nadoška », « podolok », 202 n. 84
 « nadtečka », « podtečka », 202 n. 84
 « nagrudnik », 198, 202
 « nametki », 210
 « namitka », 398
 « nawsie », 347, 369, 393
 « netii », « netjak », « nečak », 292, 296
 « neumytoj », 643
 « nevesta », 250, 382, 407-408
 « niva », 366
 « nohavyci », 205
 nozze, modalità e riti, 277-279, 280-285, 287-289, 292, 295, 305, 316, 319, 320, 321-326, 328-331, 335, 338-339, 340, 346-347, 348-361, 371; partecipazione collettiva e nomi degli atti, 414-415. V. acquisto della sposa, esogamia, illibatezza, matrilocalità, matrimonio, sposa designata, ecc.
 nozze del cane, 567-568
 « Nymphaea alba », 26

O

« oboryvanie », v. « opachivanje »
 « obrok », 556
 « obžinki », 531
 « oděnki », 157
 « odiva », 250
 « odnostonki », « enostranke vasi », villaggi unilaterali, 337-338, 339-340
 offerta, 554, 555; privata e pubblica, 560. V. « bratčina », colore di vittime, spirito dendrico
 ofiolatria, 505 n. 144
 « olenij pastuch », 494
 « onostranci », 345
 « opachivanje », « oboryvanie », « oboryvanie », 92, 628
 « opelo », 597, 601
 « oplečik », « opleće », 198 n. 71, 202 n. 84
 « opregača », 192, 193-194
 orientamento, 579-580. V. luna-sole, sole
 ornato, motivi, cerchi e rombi concentrici, loro significato, 695 ss.; area della loro diffusione attuale, 701-702; concordanze sud-asiatiche e indonesiane, 702-708
 « oro », 681. V. « kolo »
 orso, festa, nozze dell', 34
 orticoltura, 37, 42
 orto femminile, 45 ss.; successione, 46, 47, 49, 52, 250
 « os' », 173
 « osada », 55
 « osmaki », v. « verv' »

« osobina », « osebina », « osobak », ecc., 46, 50 n. 3, 164
 « otdavannica », 340
 « ovinnik », « podovinnik », v. « domovoj »

P

padre, limite dei suoi poteri, sua decadenza, 219-222; sua parità coi figli, 220-221; sua assenza al rito nuziale, 278; sua soggezione ai figli, 219. V. patria potestas
 padrino di battesimo, v. « kum »
 « paiduško », 671
 paiolo, 155
 palafitta, 122-126, 133, 150 ss., 157, 158, 159; palafitticoli, 707-708
 palma, vino di, 28, 29
 palo-scala, 125, 152-154
 pane, 68, 69 (v. « chleb »); pane nuziale, 8, 415
 « Panicum italicum », 63
 « Panicum miliaceum L. », 63
 « Panicum miliaceum effusum », 64
 papavero, 34
 pappe, 31, 33, 64, 68-69, 70
 « papušnik », 68
 paravento, 126 ss.
 « parta », 300
 partizioni, modi, 366-367
 parto, modalità e casa del parto, 421-430
 parto, primo, 247, 249, 250-252, 300-302. V. bagno, casa del parto
 « parubockaja hromada », v. « hromada »
 « pašenog », « pašenac », « badženak », ecc., 379-380
 « pas'ma », 211
 paternità disconosciuta del primogenito, 252
 patria potestas, 7; sua assenza nella grande-famiglia slava, 218-219; patrimonio comunitario e non paterno, 219-221; privazione di poteri paterni, 221-222; mancato acquisto della sposa e non podestà sulla prole, 416; incompatibilità con grande-famiglia, 488-490
 patriarcato slavo, apparenze e abusi, 486-489
 patrilinearità, non inderogabile, 307; obliterata, 309
 « pazdury », v. « šparogi »
 penalità, 462-463
 pentatonìa, 684 ss., 706
 pentecoste, v. « semik »
 « perelòg », 110, 113-114
 pernottamenti promiscui, 401-403; a domicilio della ragazza, 410-412
 « Perun », « Perkūnas », 537-543, 545
 pesca, 18; della terra, v. terra, mito della pesca
 pestello, v. mortaio
 pettinatura, 397
 « pidkolinnicy », 205
 piede mutilato di San Giovanni, 521, 522
 pietra, credenze, 167
 « pila », 185
 « piorun », v. « Perun »
 « pirog », 68

- piroga, 181-182
 piselli, 33-34, 37
 « pitvor », 136
 « pjesme », « junačke » e « ženske », v. canto
 « plachta », 196
 « plat », « platki », « platit' », 210-212, 366
 « pleme », « plemja », 268, 320-321, 375-376, 384-387
 « plemjannik », 289, 384 e n. 55
 « plenić », v. « plon »
 « plon », 23
 « plug », 75
 « pochoricha », 380
 « podcienie », 134
 « podizbica », « podklet' », 125
 « podpol'e », 116-117, 125. V. « podizbica »
 « podrum », 117-118, 429
 « podstoloki », v. « čuraki »
 « podtečka », 202 n. 84
 « podvornica », v. « potkutnica »
 « pokryta », 255
 « pol », « polovina », « plat », « poľac' » ecc., 347-348, 353, 366
 « polati », 149-151, 427
 « polaznik », 209
 « polevoj », « polevik », 496, 511
 poliandria, 7
 « polkosek », 98 n. 109
 « poloska », 46
 « Polygonum aviculare », 25, 26, 527
 « Polygonum convolvulus L. », 26, 27
 « Polygonum lapathifolium L. », 26, 27
 « Polygonum perticaria », 27
 « pomer », v. « verv' »
 « pominki », 562. V. riti funebri
 « pomoći », « toloka », « moba », 265, 371
 « ponjava », « poněva », 191 ss. V. vestizione della pubere
 ponte nuziale, 348-350, 353-354
 « poprawiny », 244
 « poprjadki », 399
 « porjadki », 344 ss.
 porta minima di Riedegost, 576-577; porte di villaggio, 369-370
 « posad », 314
 « posag », « posad », 244
 « posidelki », 251, 399 ss.; obbligo di frequenza, 400; loro innocenza, 402-403; loro corruzione, 413-414; canti, 693. V. case di filatura o delle ragazze
 « postrigi », 434
 « potkutnica », 26
 « potok », 457
 « pozadnica », v. « zadnica »
 « pozemljuša », 118
 « pramatka », 269
 « pŕarzy », 399
 « pŕástky », 399
 « predbannik », 135
 « predsoblje », 136
 « pregača », 194
 « prelo », v. « posidelki »
 « preslava », 302, 303
 « pretižek », 136
 « pretkuća », 136
 « prijatelj' », 282, 316, 324, 382. V. « sjabry », « sosed », « svat », « svojak », vicini
 « primak », 9. V. genero adottato
 primogenitura, 218, 263-265, 267. V. minorasco
 « Pŕipolnica », 657
 « priz'ba », 122
 « progoš' », 205
 prole, divisione per sessi, 57 ss.; attribuzione allo zio materno, 284-286; partizione per ordine di nascita, 380-381
 proprietà immobiliare, inalienabile, gentilizia, 219-220
 proprietà maschile e femminile, 49 ss. V. orticoltura, orto femminile, tela, terra (proprietà)
 « prosidba », 246
 « proso », 65
 « provody », 621
 « prt », 602
 « prvjenac », 281
 « prząki », 399
 « przedsiemek kątowy », Eckfurhaus, 141
 « przyjacielstwo », 282
 « przyłap », 136
 « psztyra », 412
 « pšenica », 65
 « pšono », 65
 « puna », « pun'ka », 160
 « punac », « punica », 379, 384 n. 55
 « pusti », 450
 « pustoši », 111
 « pyro », 65-67
- ## R
- raccolta, 17-31. V. donna, mietitura
 raccolto, proprietà, 163, 166
 « Radunica », 621
 « raj », 527
 « ralo », 74-76, 79-80, 85
 « ranilo », 673
 ratto, 4, 486
 recinzione di villaggio, 368-374, 459
 « reda », 251
 « řekawka », 620
 « řekownica », 332
 remo, 182-183
 « rešeto », 427
 ricamo a dritto e rovescio, 702. V. ornato
 riesumazione, 597-598, 612, 626
 riti funebri, v. cranio, cremazione, inumazione, morti, riesumazione, seconda sepoltura, vampiri; prestazioni di affini, 361-362
 « rjad », « porjadki », 345, 350, 364, 368
 « rjadnaja », stuoia, 191
 « rod », 268; della sposa, 268; materno, 269-270; suoi capostipiti e componenti, 308-310; esogamia di rod, 319 ss.; appaiati, 329-330; ubicazione, 335 ss.; rod e pleme, 375, 383, 390; rod-sebrá, v. « sjabry »

« rodbina », 413
 « rodovanje », 300
 « rogoža », 191, 396
 rombo, 659, 701. V. ornato
 « rubacha », 197, 202 n. 84
 « ručej », 457
 « Rumex acetosa », 26, 27
 « Rumex acetosella », 27
 « runa », 657
 « rusalii », 449, 453, 455
 « rusalke », morte impura, 355 e n. 159
 ruscello, di separazione e nuziale, 348 ss., 357-358, 374;
 idroponimi, 457
 ruota, 171-173, 174 ss.
 Russkaja Pravda, 62, 291
 ruta, 204, 602
 « ryžnyi », v. « domovoj »
 « rzędówka », 365

S

« saban », 174
 sacrifici umani, 627-630
 San Giovanni, capostipite lunare, 522; San Sava, 521
 « sarajevka », 671
 « sarajnik », v. « domovoj »
 sarto, 205
 « sbor », 554-555, 567
 « scežara », 157
 scure, ascia, accetta, 38-39, 157, 185, 186-187
 « sebra », « sib », 309, 315 ss.
 seconda sepoltura, resti necrotici incompleti o in disordine, 606-607, 609-610. V. riesumazione
 « sedenće », 402
 sedia, 148
 seduzione, 233-234, 360, 409
 sega, 157, 185-186
 segala, 64, 67-68
 « selište », « staro selo », « selišče », 111, 392
 « semik », 228, 620, 625
 « seni », « sień », v. vestibolo
 « senozet », 263
 separazione, divorzio, 58, 256-258
 separazione di beni tra coniugi, 50-54
 sepoltura, seconda, v. riesumazione
 servizio nuziale, maschile, 248-249; femminile, 249-250
 sesso, innocenza e occultamento, 403-407, 482-483
 « Setaria glauca », 25
 « Setaria italica », 25
 « sib », v. « sebra »
 sicità, 406; imputata ai morti impuri, 626. V. tombe
 inaffiate
 « sień », 133, 134
 siepi, 368-370. V. « trn- »
 « sijela », 399
 « Sirrava », 657
 « sitno kolo », 678
 « sjabry », « sebra », « sib », 309-310, 311, 315 ss.,
 323, 328, 457

« skrinica », 597, 599-600
 « skudel'nica », 625
 « skupština », 471
 « skut », « skuti », 202 n. 84
 « slava », 302-303, 499-500, 561; santo della, 562,
 567, 575
 slitta, 168; funebre, 169. V. « voločugi »
 « smiljevac », 251
 « sluga », 249
 « snočačestvo », 5-7
 « sobina », v. « osobina »
 « socha », 74 ss., 80, 534 n. 37
 « societas bonorum », 263
 soggezione della donna, presunta, 479-486
 « sokak », 359
 sole, culto, 579; solarismo slavo, 590; genere grammaticale, 579, 584-587; sostitutivo di una più antica luna, 582-583; sole fuoco, 589-590. V. luna-sole
 « sóra », 65
 « sošed », 315-316. V. vicini
 « soška », 76-83
 « sotni », v. « verv' »
 spirito della foresta, « lešij », pastore di lupi, cervi ecc., 494; sovrano della caccia, 494-495; sua divinità, 495-496; suo deterioramento, 497-498; offerte e preghiere, 509-511
 spirito dendrico e domestico, « domovoj » ecc., 503-505, 508-509, 532; sua trasformazione in spirito del grano, 507-508; culto, 509; preghiere e offerte, 499-502, 511; sua presenza in imbarcazioni e bare, 506
 « sporyš », 25. V. « Polygonum aviculare »
 sposa, designata o in prova, 250-252, 407-408; suo richiamo, 251; invitata a voltarsi, 283-284, 287-288; suo ritorno, 299-301; vendetta del sangue, 305-306; sua indipendenza dalla famiglia del marito 7-9. V. acquisto della sposa, angolo sacro, avuncolato, proprietà maschile e femminile
 sposa vacante, per assenza del marito, 253-254, 487; per immaturità del coniuge, 5-7
 « srbijanka », 671
 « srce » (per « rod »), 270, 274
 « srednjoposna nedjelja », 597
 « staja », 162
 « stan », « stanek » ecc., 202 e n. 84
 « starješina », 488
 « starosta », 228, 426, 454, 471
 stato-villaggio, 461-463
 « stevino kolo », 671
 « stojani », v. « čuraki »
 strade, 458
 « strona », « strana », « storona », 335-341, 345, 348; divieti matrimoniali, 359
 « stribl », 117
 « strižba », 434
 strumenti musicali, tamburo, 681; flauto di Pan, 684 ss.
 « struka », 196
 « stryj », 292
 « strzecha », 131
 « stub », 505
 stuoia, 191, 204, 212

successione femminile dei beni materni, 54 ss.; di terreni, v. terra (proprietà); maschile e femminile, 381; di moglie da marito e non viceversa, 260-262

« supradki », 399

« Sus vittatus », 89, 107, 707

« svacha », 236, 295, 332. V. « jenga »

« svai », 124, 157

Svantevit, 565-567; San Vito e attributo del leone, 569-571

« svat », 234; « stari svat » e « mladšij svat », 280-281; « svat stranski », « od puta », « dimači », 280, 316; generico di nozze, v. « svati »

« svati », padrini, 328; formazione armata e combattimenti, 452-455; ingiurie, 453-454; in fila indiana, 455; mascherati, questuanti e furti, 456; contrasti per diritto di precedenza, 454-455. V. cognati, maschere

« svatostvo », 383, 384, 387, 392. V. « svat », « svojak » ecc.

« svest' », 378-379

« svinnik », v. « domovoj »

« svironki », 157

« svjaz », « k svjazj », 335-336

« svituško choro », 671

« svojak », 296 n. 190, 378-380

« svojasi », 379

« svojbina », 383

« swojina », 379

« szalasz », 131

« šilo », v. lesina

« šip », 188

« šišanje », 434

« škratek », « škritek », « skrzat », 504

« šogori », 326. V. « švogori »

« šogorice križovate », 324

« šonnyša », 303

« šparogi », Pferdeköpfe, 141 ss., 159, 707

« šura », « šurin », 296 n. 190, 378

« šutovka », 657

« švogori », 326, 380

« świelica », « switlica », « swetelka », 141 n. 154

T

« tabory », 148

« tal'ka », 211

« tasino kolo », 671

tavolo, 148

« tazbina », 286

« tchan », « tchyné », 380

« teki », 380

tela, doni, vendita, 206 ss.; offerte, 209-210; pagamenti con tela, 209-210; pezze unitarie, 210-211, 212-213; imposte e furti, 212; avvolgimento delle ossa riesumate, 597, 602, 604, 619

telaio, 164, 208

« temenugo », 671

« terem », 288

terra, mito della pesca, 519-523; diffusione in Eurasia, 522-523; suo culto, 627-630

terra, pianeta, Eva, 589, 606, 629-630. V. ctonismo

terra, proprietà, 49 ss.; ereditata e inalienabile, 59; successione femminile, 60 ss.; proprietà collettiva e maschile, 49 ss.

« tesanica », 119

« tesla », 38-41

tessuto, v. tela

« test' », « tešča », 294-295, 378; « tešciowa », 383

testi a consumazione del matrimonio, 240

« teta », « tetja », « tetka », « ciotka », 295, 333

tombe, superficiali, 602-603; vuote, 608-610; vesti sepolte, 609; inaffiate, 602-603; fuochi tombali, 603-604; orientamento, 591-595. V. riesumazione ecc.

tonsure, 434

« torbica », « torbecka », 599

torneo, 174-178

Traiano, 521 n. 19

« Trapa natans », 26

« trapazešče », 672

« travnica », 20

« trbuh », « trbšćić », 269

tre-campi, sistema di coltivazione, 112-113

treggia, v. « voločugi »

« trem », « trim », 136, 164

tributi, v. decima ecclesiastica

« Triticum compactum », 65

« Triticum dicoccum », 65

« Triticum repens », 26, 65-66

« Triticum vulgare », 33, 64, 65

« trn- », « tern- », 370

« Troica », 620, 630, 692

« tutejšie », 463

« Typha latifolia », 191, 685

« Typha palustris », 26

« tysjackij », 283

U

« udavaca », 397

« uj », « ujčjn », « vujka » ecc., 291-293; appellativo di rispetto, 286-287. V. avuncolato, « ded »

« ujčevina », 286

« ukučani », 597

« ulica », 341, 344, 371-374; festa della, 376-378

« ulicówka », 363-371

Ulisse, v. Circe, Kalypso

« uljez », 9

unanimità, v. assemblee

« usad'ba », 47, 264, 371

V

« vadzica », 428

« vajat », vestibolo, 136; « kučar », 162

vampiri, 623-627

« večorki », 399

vedova, succede al marito nella direzione della famiglia, 226-228; conduce con sé i figli, 306-307; entra in possesso dei beni maritali, 259-263, e ne modifica il regime, 262-263; libertà della sua condotta, 254

vedovanza del padre, 259-260
 veglie funebri, 617, 633
 veleno della freccia, v. aconito, arco
 vendetta del sangue, di figlio della sorella, 290-291;
 del fratello della sposa, 305-306; alleanze, 464; di-
 ritto di esercizio, 471
 Venere, pianeta, 582, 583
 « veno », 417
 veranda, 132 ss., 165-166
 « verëvka », v. « verv' »
 « verv' », 311 ss.
 « vesnjanki », 691
 vestibolo, 133 ss.; suoi nomi, 134-137, 165
 vestizione della pubere, 396-397
 « veža », « vejža », 136
 « Vicia faba », 33, 34
 « Vicia sativa », 33
 vicini, 315 ss., 341, 343-344, 360-362, 461. V. « kum »,
 « prijatel' », « sebra », « sjabry »
 villaggio, proporzioni, 340; uniformità, 341, 371; deno-
 minazioni binarie, 341-343; viabilità, 368; porte,
 369-370; recinzione, 369-371, 459; doppio ingresso,
 371-374
 villaggio binario, 362 ss.; per quartieri, v. « bok »,
 « konec », « kraj », « porjadki », « posad », « rjad »,
 « strona »; esogamia di villaggio, 340, 389; villag-
 gio-stato, 458 ss. V. ruscello, « ulica »
 « vlaka », 321
 « vlazen », 10
 « vodjanica », « šutovka », « chita », « čertovka », « čar-
 chica », « runa », « čuma », 657
 « vodjanyj », 509
 « vojvoda », 283 n. 87, 290
 « voločugi », 169
 « volokovye », 138
 vomere, 75 ss., 183-184
 « vorotuška », 202 n. 84
 votazioni, v. assemblee
 « voz », 173
 « vučji pastir », « lešij », 494
 « vujko », orso, 291, 295. V. « ded », « uj »
 « vyška », 131, 150

W

« wiano », 417
 « wiechowa », 209

« wił », 503
 « wygięty ząb », 661
 « wymarki », « na wymarki » ecc., 324

Z

« začinsčica », 692, 706
 « zadnica », 193
 « zadruža », v. grande-famiglia
 « zadušni ogan », 604
 « zagony », v. « lechi »
 « zahod », 136
 « zakon », 472; legge, consuetudine, costume, 463, 475
 « zamiánka », « na zamiánkę », 324
 « zapaska », 196
 « zapis », 499-500, 676. V. alberi, animismo vegetale,
 spirito dendrico
 « zapoiny », 246
 « zapol », v. « zadnica »
 zappa, 31, 35, 37; monoxila, 37-42; femminile, 42-43,
 70-71
 « zaprega », 196
 « zatyłka », v. « zadnica »
 « zavetina », 556
 « zawalina », « powalina », v. « priz'ba »
 « zawitka », 255
 « zbože », 206, 527 n. 3
 « Zcerneboch », 549-550
 « zdešny », 463
 « zemljanka », 115
 « zetazet », 324
 « zgrada », 162
 « zimovka », 158
 zio materno, 280-281, 285-286, 288-290. V. avuncolato,
 « uj »
 zizzania acquatica, 21
 « zjat' », « zječ », « zet », 296 n. 190. V. « zetazet »
 « zjat'-vlazen' », 60
 « zolovka », « zelwa », 378, 382
 « zubak », « zubanec », 70 n. 78
 « železo », 84 n. 33
 « žena », quando sí diviene, 250, 252
 « zenichovanie », 402
 « žito », 64
 « žnivnie », 692
 « župa », 457

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

	p.
1. Mercato femminile a Titograd (Podgorica), in Montenegro (da « Atlante »)	30
2. Mercato femminile alla stazione detta di Kursk, Mosca	30
3. Mercato femminile nell'isola di Bali, Indonesia (da Fraccaroli)	30
4. « Kruk » e zappe belorusse (da Seržputovskij e Mamonov)	39
5. Zappe degli Slavi orientali (da Zelenin)	39
6. Vanghe e « kruk » belorusse (da Seržputovskij e Tret'jakov)	39
7. Uncino da letame (da Dekowski)	39
8. Zappa di Opoczno (da Dekowski)	39
9. Uncino per svellere la paglia, da Vinča (Museo etnogr. di Belgrado)	39
10. Zappa monoxila di Staraja Ladoga, IX secolo (da Orlov)	39
11. Zappa monoxila del Polesie per lo scavo delle patate (da Moszyński)	39
12. Accetta (tesla) belorussa (da Moszyński)	39
13. Zappe dei Baramba e dei Mossi (da Baumann)	39
14. Zappatrici Busoga, Africa Orientale (da Schmidt und Koppers)	40
15. Zappa di Starica, presso Tver, XVI secolo (da Voronin)	41
16. Zappe monoxile lettoni di Sarnat, II millennio a. C. (da Moora)	41
17. Zappe degli Altaici (da Levin i Potapov)	41
18. « Socha » della Mazuria (da Werth)	74
19. « Ralo » ucraino (da Zelenin)	75
20. « Grabstockflug » della Stiria (da Werth)	75
21. Aratro di Grudziądz (da Moszyński)	75
22. Vomere forcuto di Sirelius (da Moszyński)	77
23. Paletta di « socha » (da Zelenin)	77
24. « Soška » belorussa (da Zelenin)	77
25. Aratri di Wiewiórki e di Papów (da Moszyński)	77
26. Aratro della palafitta di Ledro (da Battaglia)	77
27. Aratro di Poschiamo (da Tognina e Zola)	78
28. Aratro della Moravia (da Niederle)	78
29. Aratro della Moravia (da Janotka)	78
30. Aratro di Podkoren in Slovenia (Museo etnogr. di Lubiana)	79
31. Aratro di Podkoren in Slovenia: particolare (Museo etnogr. di Lubiana)	79
32. Graffiti della chiesa di Pliska, Bulgaria (da Stantchev)	81
33. Antica zappa serba « kuka » (Museo etnogr. di Belgrado)	82
34. Zappa della palafitta di Ledro (Museo dell'Ist. di Antropol. di Padova)	82
35. « Ralo-uncus » di Tokara (da R.E.F. Smith)	82
36. Zappe di palafitte alpine (da Cole)	82
37. Aratura femminile in Moravia (da « Český Lid »)	95
38. Traino femminile dell'aratro in Stiria (da « Epoca »)	95
39. Aratri e aratura femminile in Croazia (da Bratanić)	99
40. Aratura femminile in Bulgaria (incis. di Zelezarov)	99
41. Uscita dal « podpol'e » in Carelia (da Buschan)	117
42. Tasselli di rinforzo alle pareti in Croazia (da Gavazzi)	119
43. Fondazioni a doppia parete di Hallstatt (da Morton)	121
44. Casa romana della Moldavia (da Vuia)	121
45. Fondazioni su testate di pali a Danzica nel X secolo (da Hensel)	123
46. Fondazioni su testate di pali dell'abitazione giapponese (da Montandon)	124
47. Granaio su pali degli Ostjaki del Narym (da Mjagkov)	127
48. Izba della Grande-Russia del nord (da Moszyński)	127
49. Capanna di offerte nel Borneo (da Ploss)	127
50. Paravento semplice degli Jakuty (Sibirskaia sov. encikl.)	128

51. Paravento semplice e doppio della Belorussia (da <i>Moszyński</i>)	p. 128
52. Paravento semplice della Slovacchia (da <i>Bednarik</i>)	128
53. Telaio di doppio paravento nel Sirmio (da <i>Jovančić</i>)	128
54. Doppio paravento dei Górali dei Beskidi, a spiovente sollevato (da <i>Kopczyńska-Jaworska</i>)	128
55. Abitazioni della cultura di Rodanov (da <i>Gorjunova</i>)	129
56. Rifugio montano dei Carpazi rumeni (da <i>Brockmann-Jerosch</i>)	129
57. Izba della Grande-Russia del nord (da <i>Dixon</i>)	129
58. Granaio per tuberi in Bosnia (da <i>Pavković</i>)	130
59. Rifugio di pastori nei Beskidi (da <i>Kubijowicz</i>)	130
60. Rifugio montano nel cantone di Glarus (da <i>Brokmann-Jerosch</i>)	130
61. Rifugio montano dei Beskidi (da <i>Kopczyńska-Jaworska</i>)	130
62. Granaio per mais in Bosnia (da <i>Pavković</i>)	131
63. Pianta di izba della Grande-Russia del nord	131
64. Pianta di « chata » ucraina	131
65. Abitazioni con veranda nell'Assam (da <i>Schermann</i>)	134
66. Chiusura di veranda a Turapolje, presso Zagabria	134
67. Seconda veranda costruita davanti alla prima in una casa di Uglič (da « <i>Pamjatniki stariny</i> », <i>Moskva</i> , 1913)	135
68. Tettoia delle celle degli sposi a Otok, in Slavonia (da <i>Lovretić</i>)	137
69. Interno di abitazione votjaka (da <i>Heikel-Charuzin</i>)	138
70. Finestra a fessura (otturata) a Sunja, nella Posavina	139
71. Particolare del monastero di Tichvin, 1678 (da <i>Zabell'o-Ivanov-Maksimov</i> , « <i>Russkoe derevjannoe zoddčestvo</i> », <i>Moskva</i> , 1942)	139
72. Villaggio unilineare nel governatorato di Pietroburgo (da <i>Bol'saja sov. encikl.</i>)	140
73. « Sparogi » e « pazdury » in Polonia (da <i>Ciotek</i>)	141
74. « Sparogi » in un graffito rupestre di Val Camonica (da <i>Marro</i>)	142
75. « Sparogi » in un graffito rupestre di Val Camonica (da <i>Brusadin</i>)	142
76. « Sparogi » e « pazdury » in Svizzera (da <i>Gschwend</i>)	143
77. Diffusione di « sparogi » e « pazdury » in Polonia (da <i>Ciotek</i>)	143
78. Tombe medievali bosniache (da <i>Trubelka</i>)	144
79. « Pazdur » in un'abitazione polacca (da <i>Fischer</i>)	145
80. « Sparogi » nei Carpazi, presso gli Huculi (da <i>Chochoł</i>)	145
81. « Sparogi » in abitazioni invernali degli Ul'či, Giljaki dell'Amur (da <i>Levin i Potapov</i>)	146
82. « Sparogi » in abitazioni del Celebes centrale (da <i>Buoterwek</i>)	146
83. « Sparogi » nell'Assam (da <i>Heine-Geldern</i>)	147
84. « Sparogi » (?) in un'urna etrusca del VII secolo (Museo Nazionale di Valle Giulia, Roma)	147
85. Interno di un'izba siberiana in un dipinto del XVIII secolo (<i>Sibirskaja sov. encikl.</i>)	149
86. Palo verticale ad intacchi della palafitta di Ledro (da <i>Battaglia</i>)	150
87. Pali ad intacchi per salire nel soprallo in un'abitazione dell'isola di Nias (da <i>Modigliani</i>)	151
88. Palo-scala dei Korjaki (da <i>Tokarev</i>)	152
89. Palo-scala dei Lapponi di Finlandia (da « <i>Il Milione</i> »)	152
90. Palo-scala della Grande-Russia del nord (da <i>Makoveckij</i>)	153
91. Rimessa (dvor) nella Grande-Russia del nord (da <i>Makoveckij</i>)	154
92. Casa comunale di Bahnar, presso Kontum, Annam (da <i>Parmentier</i>)	155
93. Palo-scala della casa comunale di Bahnar, Annam (da <i>Parmentier</i>)	155
94. Fattoria macedone (dall'album « <i>Makēdonija</i> »)	158
95. « Kučari » in Dalmazia (da <i>Gavazzi</i>)	160
96. « Kučari » nella Metohija (da <i>Barjaktarović</i>)	161
97. « Kučari » nella Metohija (da <i>Lutovac</i>)	161
98. Celle degli sposi in un'abitazione nell'isola di Mentawai (da <i>van Nguen</i>)	165
99. Ruote: A. ruota piegata del Polesie (da <i>Pietkiewicz</i>); B. ruota dell'isola di Veglia, dell'Engadina e del Grigion (da <i>Zic e Kern</i>); C. ruota della Bosnia (da <i>Hoernes</i>); D. ruota a barra dell'antica Grecia (da <i>Jope</i>)	170
100. Carro ucraino a ruote piegate (da <i>Seweryn</i>)	171
101. Mortaio a calice e doppio pestello (da « <i>Wista</i> »)	179
102. Maneggio del frantoio (da <i>Chętnik</i>)	179
103. Frantoio madre-bambino (da <i>Chętnik</i>)	179
104. Frantoio primitivo (da <i>Buschan</i> , in « <i>Wista</i> »)	180
105. Piroga con bordi ad ala e doppia piroga (da <i>Moszyński</i>)	182
106. Remi slavi (da <i>Moszyński</i>)	182
107. Frange e grembiule posteriore delle donne Waporotto, nord del lago di Niassa (da <i>Hennig</i>)	193
108. Donna ucraina in « zapaska » (da <i>Moszyński</i>)	195

109. « Ponjava » a pellegrina (da « Wista »)	p.	197
110. Camicia incompleta maschile in Slovacchia (da Moszyński)		199
111. Camicia incompleta femminile in Slovacchia (da Moszyński)		199
112. Camicia incompleta maschile in Luzon (da Ratzel)		200
113. Camicia incompleta femminile in Luzon (da Ratzel)		201
114. Come s'intrecciano i fili per la cintura (da Moszyński)		203
115. Rotoli di tela di donne serbo-lusaziane (da Tetzner)		211
116. Calzari di scorza di tiglio (lapti) belorussi e grandi-russi (da Moszyński)		214
117. Ritorno al « rod » di una sposa montenegrina, con un figlio di otto anni (da Jovičević)		301
118. Via principale di Danilovo, distr. di Chust, in Subcarpazia (da Simonenko)		336
119. Villaggio a ruscello centrale, Suprany in Polonia (da Haberlandt, in Buschan)		342
120. Villaggio di Eicha, in Sassonia (da Haberlandt)		349
121. Tipi di villaggio nel distr. di Šiškin, Kostroma (da Vinogradov, in « Živaja Starina »)		350
122. Le Ljelje di Gorjani		356
123. Villaggio dei Kurpie, in Mazovia (da Zakrzewski)		362
124. Villaggi su strada a mucchio nell'istmo pontobaltico, Polonia del trattato di Riga (da Zaborski)		363
125. Villaggio di Pliŝch (Głupczyce), in Slesia (da Schlenger)		369
126. Villaggio di Bilovice, in Moravia (da Niederle)		370
127. Villaggio di Zirovnica, in Alta Carniola (da Ilešič)		372
128. Tipo di villaggio in Lusazia a due villaggi unilateri con « metà » recintate (da Schmalzer)		373
129. Filatrici associate a Papitz, in Lusazia (da Tetzner)		399
130. Maschera bulgara (da Moszyński)		441
131. Maschere bulgare (da Moszyński)		442
132. I fratelli della capra (kozy-braty) a Jaŝto, presso Tarnów (da Moszyński)		447
133. Maschere di cuoio di Kubači, nel Daghestan (da Šilling)		451
134. Palancato di tipo arcaico (častokol) nel territorio di Vladimir (da « Russkoe dereviannoje zoddčestvo »)		459
135. Ricostruzione archeologica del fortilizio protostorico di Gniezno (da Hensel)		460
136. Villaggio di Batu Dulang, nell'isola di Sumbava, in Indonesia (da Bouterwek)		460
137. Albergo sacro (keremet) dei Votjaki (da Vichmann)		500
138. Pino sacro in Russia, nel distr. di Tichvin (da Voronin i Karger)		501
139. Idoletto di Peko, detto « icona nera », degli Estoni (da Loorits)		549
140. Un « kuala » dei Votjaki (da Holmberg)		559
141. Le « nozze del cane » delle donne setukesi (da Loorits)		568
142. Monumento a Enrico il Leone, a Braunschweig, 1166 (da Baum)		569
143. San Vito di Ulmisch, circa 1515 (da Baum)		570
144. Idolo di Rjazan' (da Mongajt)		572
145. Idoli policefali ostjaki della Demjanka (da Karjalainen)		574
146. Idolo pluricefalo di Obdorsk (da Karjalainen)		574
147. Il sesso degli astri (da Frobenius)		580
148. Diffusione del costume della lavatura del cranio in Slovenia (da Matičetov)		599
149. Innaffiatura e germinazione della salma di Osiride, rilievo di Philae (da Liungman)		605
150. « Sopka » o tumulo di Novgorod e « kurgan » lungo dei Kriviči (da Voronin i Karger)		611
151. Sepolture in cassette su pali in Mongolia (da Harva)		615
152. Sacrificio umano in Polonia (da Seweryn)		629
153. Il gioco infantile di Baba Jega in Serbia (da Trojanović)		636
154. Divinità lunare in un nicchio di chiocciola, vaso di Coban, Guatemala (da Wilke)		640
155. « Hora mare » o grande « kolo » dei Romeni di Transilvania (da Buschan)		677
156. Flauto di Pan e piffero nel gov. di Kursk, nella Russia centrale (da Mordvinov e Moszyński)		687
157. Flauto di Pan di una donna Yao, Cina meridionale (da Heine-Geldern)		687
158. Motivi slavi di ricamo (da Moszyński)		696
159. Motivi decorativi di uova colorate, « pisanki » (da Moszyński)		697
160. Motivi decorativi di uova colorate, « pisanki » (da Moszyński)		698
161. Lancia di Suszyczno, Volinia (da Jung)		699
162. Moneta anatolica (da Wilke)		699
163. Sole, luna e venere in una pietra di West-Kilpatrick, Scozia (da Wilke)		699
164. Motivi di « pisanki », uova colorate, a Józów, Polonia (da « Wista »)		700
165. Tessuti dei Lolo (da Müller)		703
166. Armi e tessuti della Malesia (da Ratzel)		704
167. Tessuto dei Toradja Paloe (Celebes) e ornamento di cintura bulgara (da Kaudern e Vasilev)		704
168. Tessuti e tappeti della Dalmazia (da Gavazzi)		705
169. Tessuto croato (da J. Kunst)		705
170. Stuoia dei Dajaki Tebidah, Borneo centrale (da J. Kunst)		705

STAMPATO NEL MESE DI APRILE 1973 PER CONTO
DELLA CASA EDITRICE G. C. SANSONI DI FIRENZE
DALLA LINOTIPIA VERONESE DI ALFIO FIORINI



APPENDICE

FINNI E SLAVI

Articolo pubblicato in
“Annali dell'Istituto Orientale. Sezione slava”
(I, 1958, pp.77-105)

FINNI E SLAVI

Usi nuziali

Il riconoscimento che le parlate arie (indopersiane) erano strettamente imparentate con quelle delle nazioni d'Europa (greco, latino, albanese, germanico, celtico, baltico, slavo, ecc.) e lo studio in India di monumenti di grande antichità (letteratura vedica) hanno permesso fin dalla fine del secolo scorso un accurato confronto tra le istituzioni e le usanze arie e quelle dei popoli d'Occidente. Parallelamente alla comparazione linguistica andò sviluppandosi una comparazione di costumi o etnografica. Si tentò per questa via di risalire ad una comune civiltà ario-europea o indoeuropea e di ricostruirla.

I risultati raggiunti in questo campo in circa trent'anni di ricerche da linguisti (Schrader e Feist), da sanscritisti e storici del diritto (Leist, Weber, Haas, Winternitz, De Gubernatis, ecc.) possono essere considerati tuttora validi, almeno nelle loro grandi linee, e non superati.

Ma la sicurezza di poter raggiungere con questo metodo il cuore stesso della civiltà indoeuropea fu in parte scossa dal rinvenimento di identiche istituzioni e usanze presso popoli non indoeuropei. Non esiste modo di contrarre matrimonio e momento della cerimonia nuziale indoeuropea che non trovi rispondenza quasi perfetta in popoli di natura talora molto lontani dall'India e dall'Europa. Nelle nozze indoeuropee la sposa viene acquistata dallo sposo con la cessione al padre di lei di una congrua parte di beni, per lo più in bestiame. L'acquisto della sposa è vedico, omerico, romano (*coemptio*), germanico, illirico (albanese), baltico e slavo, ma l'acquisto della sposa è egualmente praticato dai Vedda di Ceylon, i Sakai di Perak, gli Ugrofinni e gli Uralo-altaici, parte dei Paleoasiatici, i Lushan e i Moram dell'Assam, i Batachi di

Sumatra, nella Nuova Guinea Britannica e ex-olandese (Papua e Melanesiani), a Tenimber e a Mindanao, nell'arcipelago di Bismarck, a Florida nelle Salomone, dai pastori camiti dell'Africa orientale, dai Boscimani e perfino dai primitivi Pigmei dell'Africa centrale e Australiani, senza contare certe tribù dei pellirosse dell'America settentrionale¹.

Altrettanto si dica per altri atti considerati tipici delle nozze indoeuropee, come il darsi la mano, il legare tra loro gli sposi o le loro vesti, la mensa comune (confarreatio), ecc. Forse esistono costumi tipici indoeuropei che dagli indoeuropei si sono diffusi presso altri popoli (tibeto-cinesi e popoli di natura dell'Asia orientale). Il Chakrawarti pensa, per esempio, che tale possa essere l'usanza di cospargere di grano o di sementi la coppia degli sposi (Chakrawarti, p. 53), ma occorre pensare che la cerealicoltura è un' invenzione prearia, che gli Ari, giungendo nell' alta valle dell'Indo, non conoscevano, forse, l'agricoltura o ne avevano delle nozioni appena rudimentali; e ignoravano certo la coltivazione dei cereali. Non è con orzo o riso che essi avrebbero potuto cospargere la sposa o gli sposi, ma, eventualmente, con semi di graminacee spontanee o con legumi. Che l'area di diffusione del costume di cospargere di grano gli sposi sia oggi quella dell'agricoltura d'aratro, è naturale, ma questo può creare illusioni sul suo carattere ario. Si dubita, d'altra parte, che un costume segnalato presso due o tre nazioni indoeuropee (come quello di mettere in grembo alla sposa un bimbo maschio, come auspicio di prole maschile) possa per ciò stesso essere considerato ario-europeo poiché nei punti nei quali compare esso potrebbe provenire in modo indipendente da substrati locali, o se questa eventualità è improbabile, essersi trasmesso da un centro ignoto in età postindoeuropea.

La constatazione che imbarazza maggiormente i linguisti (occorre tener presente che « indoeuropeo » è un concetto linguistico) e che invece interessa l'etnologo è che la morfologia della cultura indoeuropea (o di quella reputata tale) straripa dai confini linguistici dell'area indoeuropea, coinvolgendo popoli di famiglie lin-

¹ Chakrawarti N., An ethnic Analysis of the culture-traits in the Marriage customs as found among the Radhiya Brahmins of Mymensingh, Journal of the Dpt. of Letters, Calcutta, XXV, 1935, pp. 39-40; König H., Das Recht der Polarvölker, « Anthropos », IV, 1909, p. 102 segg.; Rittich F. A., Die Ethnographie Russland's, Petermann's Mitt. 54, 1878, p. 23; Schumacher P. P., Die Ehe in Ruanda, « Anthropos », V, 1910, p. 879; ecc.

guistiche differenti, senza che si possa dire con sicurezza nemmeno relativa se tale morfologia sia confluita da questi popoli anari all'indoeuropeismo o sia irradiata verso questi popoli da un centro indoeuropeo.

I Finni e gli Slavi si trovano nel fuoco di queste considerazioni.

Leopoldo von Schröder, trovandosi nel 1888 giovane professore a Dorpat (Tartu), ebbe l'ispirazione di studiare i costumi nuziali estoni alla luce di quelli indoeuropei. Era sua impressione che le usanze nuziali dell'Estonia che si ritrovavano anche presso altri popoli ugrofinnici fossero antichissime e collegate in un modo ancora sconosciuto con quelle indoeuropee.

Il risultato della sua ricerca ci appare oggi più sorprendente di quello che sia sembrato, a suo tempo, allo stesso autore: le corrispondenze tra Finni e Indoeuropei sono così numerose che gli Estoni vanno considerati addirittura come un « popolo fratello » (Brudervolk) degli Indoeuropei. « Non esiste forse un solo uso nuziale estone che non si dimostri indoeuropeo, — scriveva il von Schröder, — e talora in forme più fedelmente conservate che presso gli stessi Indoeuropei ». Tali usi ricorrono in parte anche presso i Lapponi, i Mordvini e i Votjaki. Costumi nuziali affini a quelli indoeuropei si trovano anche presso popoli anari, ma solo sporadicamente, mentre presso gli Ugrofinni essi formano un'intera serie¹.

La piccola opera del von Schröder è notissima e non ne sarà mai abbastanza lodata la scelta fortunata del soggetto, ma la trattazione che egli ne ha fatto è strettamente limitata al compito enunciato nel titolo. Quando il von Schröder conclude che non esiste forse costume nuziale estone che non sia indoeuropeo, egli dice cosa molto lontana dal vero per un eccesso di concentrazione e di limitazione. A noi conviene invece sceverare con la più grande cura e nettezza ciò che è indoeuropeo da ciò che non lo è nelle usanze nuziali ugrofinniche, ed è proprio nel fare queste parti che gli Slavi vengono a inserirsi nel gioco in modo inatteso e originale.

¹ Schröder L. von Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerhaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker. Ein Beitrag zur Kenntniss der ältesten Beziehungen der finnisch-ugrisch und indogermanischen Völkerfamilie, Berlin, 1888, pp. 202, 211).

Secondo il von Schröder sono indoeuropei (identici o affini agli indoeuropei) i seguenti momenti del rito nuziale estone e ugro-finnico:

- 1) L'acquisto della sposa è fatto con la cessione alla famiglia di lei di un congruo valore di beni, sovente in bestiame;
- 2) la sposa o gli sposi sono fatti sedere sul vello di una pelle di animale;
- 3) il viso della sposa viene ricoperto da un velo;
- 4) la sposa piange all'atto di abbandonare la casa paterna;
- 5) un corteo accompagna la sposa alla casa dello sposo, e il trasporto avviene per lo più a bordo di un veicolo;
- 6) la sposa viene alzata a braccia sopra la soglia della casa dello sposo;
- 7) la sposa viene condotta a fare il giro destrorso del focolare;
- 8) gli sposi siedono a una mensa comune.

Si può dire che i riti essenziali del rituale nuziale indoeuropeo siano conservati e riprodotti dagli Ugro-finni. Questi otto riti sono osservati con eguale scrupolo anche dagli Slavi i quali ne aggiungono altri, egualmente indoeuropei, che il von Schröder non ha rilevato presso gli Ugro-finni o che non hanno presso gli Ugro-finni sufficiente diffusione.

Ma degli otto momenti indoeuropei del rituale ugro-finnico, almeno quattro sono eseguiti in forma imperfetta e nascondono sotto la loro apparenza una sostanza giuridica indigena e anaria.

Trascuriamo pure il fatto che l'acquisto della sposa ricorre presso molti popoli non indoeuropei, e osserviamo piuttosto che nelle nozze arie il prezzo della sposa è molto elevato e conferisce al marito l'intera padronanza sulla persona della sposa e sulla futura prole (Chakrawarti, p. 40). Al momento di separarsi dalla figlia, il padre pronuncia solennemente la seguente formula: « Pra' tvā muñcāmi vāruṇasya pāsād », — io ti sciolgo dai vincoli di Varuna, cioè dai legami paterni¹. Presso i Mordvini Mokša

¹ Winternitz M., *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra und einigen andern verwandten Werken, mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei übrigen indogermanischen Völkern*, Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. Wien, Philos.-hist. Classe, Bd. XL, 1892, p. 63. Āpastamba, l'autore dei Gṛhyasūtra proviene dall'India meridionale e appartiene al tardo periodo vedico, forse al V sec. av. Cr. poiché non conosce la grammatica del Pāṇini che è del 2° sec., v. Winternitz, pp. 4, 13.

(Finni del Volga) il prezzo pagato per la sposa non resta al padre di lei, ma va alla sposa stessa che lo impiega nell'acquisto del corredo¹. Presso i Ceremissi (Volga) il costo della sposa è proporzionato alla di lei dote². Il prezzo che il padre della sposa careliana riscuote per la cessione della figlia in sposa è inferiore alla metà dei doni fatti allo sposo³. Presso i Samoiedi una renna ogni dieci di quelle pagate per la sposa, diviene proprietà della sposa stessa la quale ha inoltre il diritto ad ogni ritorno annuale in casa del padre di prendersi un'altra delle renne pagate per la sua mano (Efimenko p. 178). Questa cessione alla figlia di tutto o di parte del bestiame pagato dal genero è all'origine di una proprietà femminile di bestiame universalmente diffusa presso gli Ugrofinni⁴.

Dovunque questo fenomeno si produce presso gli allevatori d'Asia e d'Africa, la proprietà femminile del bestiame è effetto del contratto nuziale. Presso i beduini Beni Sachra le cammelle pagate per la sposa, e presso i Tuareg del Sahara tutto il bestiame donato per lei (12 cavalli e 20 pecore), divengono sua proprietà, per cui avviene che la moglie disponga di un reddito superiore a quello del marito. Si tratta indubbiamente di una persistenza di usanze agrarie successiva all'adozione dell'allevamento (Herero) o di antiche tradizioni matriarcali, nel caso dei Tuareg, mediterranee⁵.

La sposa ugrofinnica ha in tal modo una posizione patrimoniale separata da quella del marito e, in omaggio all'antico matriarcato dal quale proviene questo privilegio, trasmette i suoi beni in successione alle figlie e, in assenza di figlie, alle parenti

¹ Majnov VI., Očerk jurid. byta Mordvy, Zapiski geografičeskago Obščestva po otdelenju etnografij, abbr. ZGO OE, T. XIV, 1, 1885, pp. 78, 117.

² Seabok Th. A. and Ingemann J., Studies in Chermis, Viking Found, Publ. in Anthropology, XXII, New York, 1956, p. 139.

³ Efimenko A. Ja., Jurid. obyčaj Loparej, Korelov i Samoedov Archang. gub. ZGO OE, T. VIII, 1878, 2, p. 105.

⁴ Evsev'ev M. E., Mordovskaja svad'ba, «Živaja Starina», I, 2, 1892, p. 99, abbr. Živst.; Leskov N., Korel'skaja svad'ba, Živst IV, 1894, p. 509; Efimenko, op. cit. pp. 107-108, 119; Majnov, op. cit. p. 47; Voronov A. G., Jurid. obyčaj Ostjakov, ZGO OE, XVIII, 1900, p. 18; Schröder L. v., op. cit. Anhang 6 b e p. 232; Vilkuuna A., Das Verhalten der Finnen in «heiligen» (pyhä) Situationen, FFC, 164, 1956, p. 54 e nota 2. Tale proprietà è diffusa anche tra gli allevatori altaici, v. Guglielmo di Rubruc, Sinica Francescana, 1949, VIII.

⁵ Moszyński K., Ludy pasterskie, Kraków, 1953, pp. 40, 127-128, 131, 172, 190-191, 281; Birket-Smith K., Hist. de la civilisation, Paris, 1953, p. 352.

femminili della famiglia d'origine (Efimenko, 30, 108; Majnov, 118, 127, 127, ecc.).

La sposa ugrofinnica o per lo meno quella di certi Finni del Volga, non passa con le nozze in proprietà del marito, non diviene membro della di lui famiglia, è considerata ragazza per un anno o fino al primo parto (presso gli Ostjaki fino al secondo, v. Voronov, 9, 42), conserva il nome della famiglia d'origine, esercita culti domestici propri e separati, torna ritualmente alla casa dei suoi genitori, vi soggiorna per lunghi periodi ricevendovi il marito come ospite e, come vedova, è libera di risiedervi definitivamente¹. I Votjaki si chiamano oggi col nome del padre e della madre, sebbene il matronimico si trasmetta in linea maschile. Appare sicuro che anticamente erano matrilineari poiché i loro villaggi (viži) sono reputati discendere da una madre o da più madri di cui ogni abitante conserva venerata memoria². L'antenata Porhum degli ugri Voguli è capostipite di una metà di essi, per cui i suoi discendenti non possono sposarsi tra loro, ma solo con quelli dell'altra metà³.

È chiaro che l'imperfezione dell'acquisto della sposa ugro-finna lascia sussistere i legami economici, giuridici e religiosi della donna con il gruppo parentale di provenienza e le attribuiva, anticamente, la proprietà della prole. Le tradizioni molto limpide di un matriarcato arcaico e di un'esogamia duale dei Ceremissi, dei Votjaki, dei Voguli e, al di là degli Urali, degli ostjako-samojedi Selkupi (dove tale esogamia binaria sopravvive ancora ai nostri giorni) dimostrano che l'acquisto della sposa è stato da loro imitato imperfettamente da un popolo patriarcale di allevatori. In sostanza, il pagamento della sposa, dove è effettivo, non è solo una modalità di matrimonio, ma un contratto le cui conseguenze si ripercuotono sulle istituzioni familiari. La modalità è rispettata dagli Ugro-finni, ma l'atto non produce presso di loro gli ef-

¹ Majnov, 87, 120, 130, 151; Seabok and Ingemann, 149, 314; Vilkuna, 62 e nota 2.

² Wasiliev J., Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in dem Gouv. Wjatka und Kasan, Mémoires de la Société Finno-ougrienne, XVIII, 1902. I villaggi « vyžy » sono così denominati da una voce uralica (vot. vyžy) che ha il significato proprio di « radice » e figurato di « stirpe » e « famiglia ». Collinder B., Fenno-Ugric. Vocabulary, p. 66.

³ Karjalainen S. J., Die Relig. der Yugra-Völker, I, FFC, 44, p. 379.

fetti giuridici delle nozze indoeuropee. Il passaggio del bestiame in proprietà della donna contiene una traccia del modo e dell'età etnologica dell'imitazione.

Il pianto della sposa nell'India vedica era obbligatorio (Winternitz, 4), ma l'obbligo è una deduzione del Winternitz. Nessun testo parla di un tale dovere. Si constata che, al momento della partenza del corteo nuziale, i parenti di lei, anziché rallegrarsi, piangono e che a tale manifestazione partecipa la sposa stessa (Winternitz, 42). Nell'India ariana moderna questo pianto della sposa ha perduto ogni rilievo. Presso i Finni invece, sia del Volga che di Suomi, il pianto della sposa è un rito interminabile che può durare giorni e settimane, fino alla perdita della voce e delle forze, con lunghe strofe recitate e cantate e iperboli di fiumi di lagrime che inondano la casa e il cortile. Il Kalevala è pieno di questi lamenti prolissi e impoetici in cui la sposa rimprovera i genitori e i fratelli di averla venduta, si considera orfana, commiseria la propria sorte e paventa la vita futura tra gente straniera e crudele. Le è prescritto ciò che deve dire e in quale momento, le si inviano in soccorso amiche e parenti, che contro compenso, la aiutano a piangere.

Se si tiene conto delle circostanze che accompagnano questo pianto (in Russia la sposa che non piange prima delle nozze, piangerà da maritata, nell'antica Cina la ragazza che si rallegrava di andare a marito era rimproverata come impudica), il pianto stesso non pare separabile da un recente trascorso matrilocale: la dimora patrilocale della sposa è giudicata una separazione iniqua di cui la nubenda deve soffrire. Essa è tenuta a manifestare verso la casa materna un attaccamento che viene distrutto da una nuova legge, senza che questa manifestazione suoni offesa alla parte dello sposo, come non mancherebbe di avvenire dove le nozze fossero da millenni e normalmente patrilocali. Il pianto della sposa nel costume ario e indoeuropeo è appena un residuo di età pre-aria. Tutto ciò che si può supporre è che il pianto della sposa ugro-finnica e indoeuropea provengano da una medesima cultura tinta di matriarcalismo. Troveremo indizio di questa origine più avanti nella cerimonia detta della pietra.

In India, il giro del fuoco (del sacrificio), detto « parikramaṇa », è di età vedica. L'usanza è osservata dalle alte caste, ma si ritrova presso i Merina di Madagascar e gli Aith Sadden del Ma-

rocco (Chakrawarti, 56, 57). Il giro del fuoco è destrorso, contro il corso del sole (Winternitz, 57).

Il rito non può essere praticato che dove esiste un focolare centrale o, in qualche modo, isolato dalle pareti, come è la regola dove esso arde in abitazioni di legno o di traliccio. Nelle abitazioni quadrangolari degli agricoltori (per esempio, nelle palafitte alpine) il focolare non aveva una posizione centrale stabile come nel « mégaron » greco o nell' « atrium » romano. Il fumo non usciva necessariamente dalla porta (le abitazioni più antiche non avevano finestre), ma dal tetto, come nella izba russa cosiddetta nera (senza camino). Nelle palafitte il focolare si trova molte volte spostato verso una parete laterale o verso un angolo, per cui è difficile che la sposa potesse essere condotta a farne il giro. Nei ritrovamenti archeologici delle antiche abitazioni slave si nota la medesima eccentricità e instabilità. La più primitiva abitazione ugro-finnica è un riparo temporaneo di stanghe disposte in circolo e appoggiate al vertice di un cono ricoperto di pelli, di corteccia o di frasche (čum). Il fuoco arde in una fossa centrale. Ma il raggio di questa costruzione è così breve che la sposa samojedica viene condotta di necessità a fare il giro esterno del « čum », e non del fuoco. Il giro è tuttavia sempre triplice, come presso gli Ari (Efimenko, 176). Non è possibile stabilire dove si trovasse il focolare nelle più antiche abitazioni permanenti dei Finni (la cucina era molte volte un edificio separato o le vivande venivano cotte all'aperto), ma è certo che il luogo del culto domestico presso i Finni non era il focolare, ma il cosiddetto « angolo sacro », opposto all'ingresso, dove venivano custoditi gli oggetti sacri. È dunque intorno all'angolo sacro che avrebbe dovuto girare la sposa finnica¹. E infatti la sposa careliana viene condotta per mano dallo sposo a fare il giro del tavolo che si trova, appunto, nell'angolo sacro². Gli Estoni la conducono intorno ad un albero al quale appiccano il fuoco, i Votjaki intorno a una candela di sego, i Mordvini accompagnano la sposa davanti, ma non attorno al focolare (v. Schröder, 131-132). La forma arcaica e più vicina al rito ario è quella samojedica del giro del « čum ». Anche nell'esecuzione di questa

¹ Vereščagin G., Ostjaki Sosnovskago kraja, ZGO OE, XIV, 1886, p. 9; Majnov, 51; Vilkuna, 62 e nota 2, 179-180; Wasiliev, 35.

² Leskov N., Korel'skaja svad'ba, Živst. IV, 1894, p. 570.

cerimonia si rilevano imperfezioni che denotano la sua provenienza straniera e la difficoltà di esserle fedeli.

Più significativa è l'inosservanza del banchetto comune degli sposi. La mensa comune è costitutiva delle nozze indoeuropee (« confarreatio » romana, « ksir-bhōjan » nel Mymensingh). Nell'India vedica la mensa degli sposi era l'atto conclusivo delle nozze col quale la sposa entrava nella parentela del marito (Winternitz, 80). La creazione finnica dell'angolo sacro, opposto a quello del fuoco, o di due angoli, uno degli uomini e uno delle donne, proviene da una prevenzione di cacciatori primitivi contro l'impurità femminile. Si crede che la selvaggina fiuti l'odore della donna e se ne allontani, sfuggendo alle trappole e alla battuta. Tutti gli utensili di caccia (armi, reti, ecc.) sono tenuti gelosamente separati dalle donne e considerati intoccabili da mani femminili. Questa prevenzione ha confinato la donna a una parte dell'abitazione (la cosiddetta « metà femminile » dei Votjaki, dei Ceremissi e dei Russi), tenendola separata dalla tavola degli uomini. Nella tradizione ugrofinnica e slava la mensa degli uomini è distinta da quella delle donne. I Finni devono dunque essersi trovati imbarazzati a dover osservare la ritualità aria del banchetto degli sposi. La sposa mordvina non mangia al banchetto di nozze, ma da sola, più tardi, e imboccata dalla madrina, o, in casa del marito, dalla suocera. Durante il secondo banchetto, in casa dello sposo, lo sposo si assenta nascostamente e non compare più (Majnov, 88, 101). In Estonia gli sposi, che digiunano durante il banchetto nuziale, mangiano più tardi un cibo magico, destinato a conferire loro fecondità, per lo più una frittata (v. Schröder, 84, 262). Cibi del genere, frittate, mele, testicoli di animali, sono in uso presso i Balti e gli Slavi. Le vivande sono servite a letto sia in Estonia che in Lapponia (stesso, 161, 173 e nota 2, 258).

Vi sono altri divieti, oltre a quello della separazione dei sessi, che possono aver contribuito a impedire la mensa comune degli sposi, come quello di non prendere cibo o bevanda fino al perfezionamento della cerimonia nuziale (divieto egualmente ario), o quello per lo sposo di ingerire cibi di proprietà della donna o della sposa di toccare cibo della casa del marito (questo secondo divieto è sia ario che estone) o di usare le mani (da parte della sposa) per portarlo alla bocca. La paura di fatturazioni può avere

determinato l'astensione degli sposi durante il banchetto con gli invitati.

È certo che l'ingestione di cibi da parte degli sposi quasi di nascosto, nel talamo, non può essere considerata una « confarreatio »: la sposa non entra nella parentela del marito che mangiando pubblicamente con lui. Questo non avviene o non avveniva presso gli Ugro-finni con la generalità richiesta da un uso nuziale o non si dava al fatto il significato giuridico del rito ario. La sposa finnica non entra infatti (come abbiamo visto) nella parentela del marito, ma risiede solo nella di lui casa (e non sempre e non in continuità) per procreare con lui della prole, senza cessare di far parte della sua parentela di origine.

Se noi ci rivolgiamo ora alle forme non indoeuropee delle nozze estoni e ugrofinniche, troviamo atti e istituti non solo sconosciuti agli indoeuropei, ma incompatibili col concetto ario delle nozze, della convivenza coniugale e della struttura della famiglia.

Le principali usanze anarie estoni e ugrofinniche sono le seguenti:

- 1) l'uso da parte dello sposo di andare a « vedere » la fidanzata o della famiglia della fidanzata di andare a « vedere » la casa dello sposo per assicurarsi del grado di benessere della di lui famiglia;
- 2) ripetizione della cerimonia di fidanzamento e perfezionamento del contratto nuziale che dà al fidanzamento il diritto di convivere con la fidanzata prima delle nozze vere e proprie;
- 3) antagonismo e contrasto tra le schiere dei padrini di nozze e invitati (russo « svati ») dello sposo e quelli della parte della sposa, con canti di derisione, repliche offensive e passaggio ad atti di violenza;
- 4) eclissi del padre della sposa e talora anche di quello dello sposo durante la cerimonia nuziale e loro sostituzione per mezzo di un fratello;
- 5) ripulsa della sposa a ricevere il copricapo delle maritate;
- 6) finta fuga della sposa dalla casa dello sposo e cautele per impedirle;
- 7) ritorno rituale e periodico della sposa alla casa dei suoi genitori e lunghi soggiorni in sede matrilocale.

Altri episodi secondari sono egualmente ispirati a istituti matriarcali.

L'uso di « vedersi » tra fidanzati dopo che i padrini (o i genitori) hanno concordato le nozze, comporta la libertà da parte del giovane e, ciò che è più importante, da parte della ragazza, di rifiutare le nozze qualora la compagna o il compagno non riescano graditi. Tale libertà è inconcepibile in regime indoeuropeo dove le nozze non sono libere per nessuno dei contraenti e soprattutto non lo sono per la donna che viene ceduta come un oggetto e non un soggetto di contratto.

Il « vedersi » tra fidanzati è noto anche nel Bengala dove è detto « *kōnē-dekha* », ma è contrario al costume delle caste superiori. Richiesto di mostrare la figlia, il padre ricusa. Le notizie sul suo aspetto sono attinte segretamente per interposta persona. Avviene che la promessa di matrimonio venga revocata, ma se questo accade da parte del padre della ragazza, difficilmente la ragazza trova un altro giovane disposto a sposarla (Chakrawarti, 5). Inoltre il rito del « vedersi » suppone che i contraenti delle nozze non si conoscano e appartengano a villaggi diversi e lontani, forse esogamici, e tali forme di esogamia locale sono ignote agli Indoeuropei. Il « vedersi » è costume dei Votjaki, dei Mordvini, dei Ceremissi e dei Careliani. Non abbiamo per ora notizia del costume presso gli Ugri¹. In Carelia è detto « *kodid kaččomah* »².

I padrini o mediatori di nozze, amici dello sposo, erano numerosi anche nell'India vedica, dove si prescriveva che fossero di numero pari e prendessero in corteo l'aspetto di una formazione militare (Winternitz, 21, 27, 32), ma presso gli Ugro-finni un analogo corteo di amiche e di familiari della sposa si oppone al corteo dello sposo e non gli permette di entrare nella casa che con la forza. Canti alternati, senza accompagnamento strumentale, deridono lo sposo denunciando i suoi trascorsi amorosi, chiamandolo gobbo e pezzente. La parte dello sposo risponde con canti che chiamano la sposa strega e sporca serva, specialmente se sposo e sposa appartengono a villaggi diversi. Di provocazione in provo-

¹ Vereščagin, 43; Majnov, 49, 501, in relazione con la libertà di scelta della ragazza, stesso, p. 131; Seabok and Ingemann, 138; Efimenko, 102; Leskov, 504.

² russo « *osmatrivat' chozjajstvo* », Leskov, 504.

cazione, gli animi si infiammano e si passa a vere vie di fatto. In Finlandia, nel Nyland occidentale, era raro che si tornasse da una cerimonia di nozze senza il ricordo di un buon livido per bastonature. Al principio del secolo scorso, con l'istruzione del clero e dei contadini, questi costumi si erano mitigati, ma si continuava a trovare obbrobrioso lasciare entrare i padrini dello sposo in casa della sposa senza opporsi. Lo sposo e i suoi genitori vengono egualmente derisi dalle amiche della sposa mordvina. Lo stesso antagonismo si rileva presso i Lapponi e i Samojedi presso i quali, come in Finlandia, si trascorre a veri atti di violenza¹.

Gli esegeti dei costumi vedici considerano l'apparato militare dei padrini dello sposo come un resto del costume di ratto nuziale. Il comportamento dei due cortei nuziali presso gli Ugro-finni, gli Slavi, i Munda e i Bhil dell'India, i Kayan e i Kenyah del Borneo dimostra trattarsi invece di un gioco di complementarità e di contrasto tra antichi gruppi esogamici. Comunque, la formazione di un corteo militare da parte dei parenti della sposa sarebbe inaudita in ambiente ario. La ritualità e la santità del contratto non lo consentono ed escludono non solo l'uso, ma anche la finzione della forza. D'altra parte è chiaro che l'accordo tra le parti è altrettanto perfetto presso gli Ugro-finni e che il contrasto è pura finzione. Se l'opposizione della parte della sposa arriva in ambiente ugro-finnico allo scambio di vere percosse, è perché è in gioco un antagonismo che deve manifestarsi in quell'occasione in forme rituali. Che questo antagonismo sia in relazione con la presenza nelle regioni in cui si verifica di gruppi esogamici non parentali (come nell'India aria), ma locali o di classe, è cosa pressoché sicura.

Il matrimonio dell'India vedica era di una grande semplicità, almeno nelle sue forme giuridiche: i rappresentanti dello sposo si recavano a chiedere la mano della ragazza prescelta. Se il padre la concedeva, il fidanzato compariva nella casa di lei alla vigilia delle nozze con un'offerta, e all'indomani il padre consegnava la figlia in moglie al pretendente (Witernitz, 40). Il matrimonio era compiuto, si può dire in due atti: la richiesta della mano della ragazza e la consegna della sposa poiché non si può chiamare fidanzamento una condizione che dura ventiquattro ore. La concessione

¹ v. Schröder, 184, 235-236, 243, 245, 255-256; Majnov, 62, 76-77, 92, 110-111; Efimenko, 24, 176-177.

della mano della sposa da parte del padre di lei era un atto irrevocabile che costituiva già fidanzamento.

Non così presso gli Ugro-finni. Presso di loro il fidanzamento è l'atto centrale del rito matrimoniale, più importante, in un certo senso, delle stesse nozze. La richiesta e la concessione della mano della sposa è seguita da un primo atto di fidanzamento (o piccola festa, in Finlandia « tuppakaiset », v. Schröder, 44) e da una seconda festa, quest'ultima solenne e di vero fidanzamento in cui i promessi sposi bevono acquavite o la sposa beve l'acquavite offerta dallo sposo. In Finlandia orientale è detta « kihlajaistupakat » (v. Schröder, *ibid.*) presso i Morvini « proximme » (v. Schröder, *ibid.*, in Majnov « proksimme », p. 58). L'acquavite rappresenta una parte essenziale del secondo fidanzamento presso gli Estoni, i Lapponi, i Finni del Volga, i Careliani e i Samojedi¹. Da Vereščagin apprendiamo che presso i Votjaki la preparazione degli alcoolici è compito della donna (Verešč. 18). Il trattamento di questa festa è a carico del fidanzato mordvino, ma il suo costo è compreso nel « kalyim » o prezzo della sposa, sebbene alla festa partecipino anche estranei (Majnov, 37).

A partire dal secondo fidanzamento, i giovani promessi sono considerati sposi: in Estonia il giovane ha il diritto di dormire con la fidanzata per prendere conoscenza dei suoi vezzi. Sui limiti di questa conoscenza si hanno notizie contraddittorie: la cosa può avvenire in « perfetta innocenza » o con un'innocenza meno perfetta, sempre senza concepimento (v. Schröder, 196, 228; Petri e Hupel, *ibid.* 198). Vi sono località dell'Estonia in cui il giovane « deve » venire a coricarsi con la fidanzata ogni sera, anche se ha da percorrere venti verste. Talora il fidanzato prende in casa la ragazza nei giorni di mietitura e dorme con lei (Schröder, 196, 197). Pare che questa specie di preunione patrilocale abbia luogo anche dai Mordvini. Libertà ai fidanzati di convivere dopo il contratto nuziale lasciano anche gli Ostjaki².

Si può dire che un'unione sessuale, simbolica o reale, tra fidanzati sia comune a tutti gli Ugro-finni, ma dopo un secondo fidanzamento che, come si è detto in altro luogo, doveva corrispondere a un più antico e autentico matrimonio. Poiché questa convivenza

¹ v. Schröder, 23-25; Efimenko, 23, 35, 104, 175.

² Majnov, 63, nota 3; Voronov, 42.

è quasi sempre dovunque matrilocale¹, si può concludere che questo più antico matrimonio ugrofinnico (o quello dalla cui cultura è stato preso in prestito, forse in forma già decadente) era matrilocale e certamente anteriore al contatto degli Ugrofinni con gli Indoeuropei o all'adozione da parte loro della ritualità aria.

Nel matrimonio ugro-finnico si intrecciano in questo modo due culture, alternandosi in momenti diversi del rito e limitando l'osservanza del rito indoeuropeo a quegli aspetti che consentono identità o rassomiglianza. Tutti gli aspetti anari della nuzialità ugro-finnica risalgono limpidamente a una più antica cultura matriarcale o materna, ciò che sembra contraddire le vedute generalmente professate dai linguisti e dagli etnografi sull'impronta protonordica o di allevatori patriarcali delle stirpi finniche.

Uno dei tratti più sicuri di questo matriarcato è rappresentato dalla parte che prende nelle nozze il fratello della sposa, a scapito di quella del padre. La presenza enigmatica di questo fratello si annunzia già nell'India vedica: chi sparge chicchi tostati di cereali sul capo della sposa è il padre o il fratello della sposa (in mancanza del padre?), oppure, in un altro momento del rito, solo il fratello di lei (Winternitz, 56, 57). Gli zii materni hanno la precedenza su quelli paterni, e il fratello sul padre, nel consegnare la sposa, sebbene nel Bengala occidentale le donne siano escluse dalla categoria delle persone idonee a compiere questo atto (Chakrawarti, 14). Questa preferenza data allo zio materno o al fratello in una funzione così importante come quella della consegna della sposa, è solo dell'India e non si riscontra presso altre nazioni indoeuropee, eccettuando, naturalmente, i Balti e gli Slavi. È chiaro che essa risale a una famiglia fondata sull'avuncolato anziché sull'autorità paterna. Il Chakrawarti la attribuisce a un'antichissima influenza che popoli dravidici e matriarcali dell'Indostan hanno esercitato sugli Ari invasori (Chakrawarti, 65).

Presso gli Ugrofinni questo tratto è molto spiccato: la sposa mordvina indirizza strofe di pianto al fratello e lo incita a difenderla dai « forestieri », il fratello accompagna la sorella a congedarsi da parenti e vicini, i fratelli portano la sorella seduta sulle

¹ Il pagamento della sposa non è ancora stato eseguito e fino a quel momento non può aver luogo il trasferimento della sposa in casa altrui. I casi di preunione patrilocale che ci siamo fatto scrupolo di citare, vanno considerati tardivi e eccezionali.

loro mani a visitare per l'ultima volta i vari edifici della casa, il fratello conduce fuori di casa la sorella per l'ultima volta¹. È il fratello che in Estonia distribuisce i doni agli invitati, che porta la sorella nella sala degli invitati, avvolta in una coperta, che conclude il contratto di nozze e consegna parte del compenso alla madre e alle sorelle, che sale in serpa al carro della sposa e che porta il corredo in casa del cognato². Questo fratello (che come funzionario di nozze porta il nome di « soitataja ») interviene sei volte nel rito nuziale ed è nominato dieci volte nella descrizione del von Schröder, mentre il padre compare eccezionalmente in due casi³. Il von Schröder non manca di rilevare questa assenza del padre e l'obbligo che gli fa il costume di farsi sostituire nelle funzioni paterne da un figlio o da un parente (v. Schröder, 245). Nota il Majnov che « i genitori della sposa mordvina non devono presenziare al matrimonio e al banchetto di nozze della figlia » (Majnov, 73).

Come in Estonia, anche presso i Votjaki è al fratello che spetta consegnare il corredo della sposa (Vereščagin, 26). Gli Ostjaki hanno un termine per indicare i genitori della moglie, ma non per i genitori del marito e vietano le nozze tra affini non imparentati per cui due fratelli o due cugini non possono sposare due sorelle o due cugine (Voronov, 5, 6). Nemmeno i Lapponi pare che abbiano voci per indicare i genitori del marito (in ogni caso lo Efimenko non le registra), mentre ne hanno una per designare quelli della moglie (Efimenko, 21). In mordvino il nome dello zio materno non è, come in indoeuropeo, uguale al nome dell'avo, ma a quello del suocero (at'aj, da at'a « vecchio », Majnov, 18-19). Presso i Mordvini il vedovo ha il diritto di sposare una sorella della defunta e se il suocero non acconsente, ha modo di costringerlo (Majnov, 46)⁴.

Lo sviluppo maggiore della nomenclatura della parentela sul lato materno che sul lato paterno presso i Mordvini e i Lapponi è qui desunta dal silenzio degli etnografi più che da un loro esplicito rilievo. Il problema richiede di essere approfondito. Ma se noi ci

¹ Majnov, 66, 92, 72, 87, 43, 99.

² v. Schröder, 161, 107, 231, 229, 31, 30, 219.

³ v. Schröder, Anhang V, p. 234 e VI, pp. 239, 241.

⁴ Un tratto patriarcale si nota invece presso gli Ostjaki della Siberia occidentale: la vedova ha l'obbligo di sposare il fratello, il cugino o il nipote più giovane del defunto marito, v. Voronov, p. 6.

teniamo ai riti nuziali, che sono tra i più tenaci conservatori di antiche istituzioni, il fondamento avuncolare della famiglia ugro-finnica appare evidente.

In relazione col pianto della nubenda e con la sua cattiva volontà di andare a risiedere in casa del marito, va notato in episodio in sè poco rilevante, ma utile per i collegamenti che stabiliremo più avanti: giunta in casa dello sposo (presso i Votjaki ancora in casa di sua madre) la sposa deve per la prima volta essere pettinata e ricevere la cuffia delle maritate. La sposa estone rifiuta per due volte il nuovo copricapo, gettandolo in luoghi diversi e prestabiliti della casa, e accettandolo solo alla terza (v. Schröder, 148, 151, 152).

Non è questo il solo atto che denota l'ingrata novità della dimora patrilocale della sposa e la sua riluttanza ad accettarla. L'altra parte, quella dello sposo, prevede le reazioni della donna e prende delle cautele per impedirle di fuggire. Si fanno fare al corteo lunghi giri per disorientarla, mentre la sposa ricorre a pretesti per fermarlo. I Lapponi legano addirittura la sposa alla slitta affinché non fugga (v. Schröder, 77-78, 97, 101, 103). In realtà, il cerimoniale estone prescrive, praticamente, che la sposa fugga o venga rapita dal fratello alla persona destinata a custodirla, il « peiopois » o « vojvoda » di nozze, che tiene pronto un cavallo sellato per l'inseguimento dei fuggitivi. Se non la riconduce, viene deriso. In Ungheria, nel comitato di Gómörer la sposa approfitta del passaggio attraverso un falò (di purificazione) per prendere la fuga (v. Schröder, 142-144, 232).

Del resto, la sposa ugro-finnica ritorna pacificamente e periodicamente nella casa dei suoi genitori, anche per lunghi soggiorni e col consenso di tutti. Talora lo sposo la raggiunge sotto il tetto del suocero e trascorre con lei un prolungato periodo di vita coniugale. Abbiamo visto la sposa samojeda tornare dal padre a prendere ad una ad una le renne pagate dal marito per la sua mano. Presso i Votjaki questo ritorno fa addirittura parte del rito nuziale e costituisce la sua quarta parte, detta « jarašon » (Wasiliev, 96, 98). Le nozze prima di questo ritorno non sono che delle « piccole nozze » e non vere nozze¹. La sposa estone torna per non sottomet-

¹ Buch M., Die Wotjaken, eine ethnol. Studie, Stuttgart, 1892, p. 50-51; Byhan A., Die finn. Völker, in Buschan G., Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart, 1926, II, p. 954.

tersi ai suoceri e quella ceremissa rimane a casa propria per un anno, col diritto di non lavorare (v. Schröder, 193-195). La sposa ceremissa, del resto, non può compiere nessun rito religioso in casa del marito e tutte le volte che sente il bisogno di aiuto soprannaturale, deve ritornare a presentare offerte agli Dei domestici paterni, i quali non mancano di inviarle dei guai se essa si dimostra dimentica di loro¹. Prima di poterla ricondurre, il marito deve pernottare in casa dei suoceri (Seabok a. Ingemann, 149, 314).

Vi è un uso nuziale estone che compare anche in India vedica e che si conserva nell'India moderna, senza che sia segnalato in nessun altro luogo: la sposa viene fatta salire su una pietra o deve mettere il piede sopra una pietra « affinché essa divenga ferrea come la pietra contro le avversità » (v. Schröder, 78). Nell'India vedica questa pietra si trovava a destra del focolare e la sposa doveva porvi il piede destro (Winternitz, 22). « Monta su questa pietra, — le si dice —, sii ferma come questa pietra, calpesta i nemici, vinci le avversità » (stesso, 57). Presso le alte caste del Mymensingh il rito della pietra è detto « aśmā kramana » e il Chakrawarti chiama questa pietra « curry-stone » e deve trattarsi, se non della mola della macina, di una pietra per frangere a mano cereali o sementi. Difatti si dice anche alla sposa: « Monta su questa pietra! Sii ferma come questa pietra! Stritola i tuoi nemici; »², e presso i Vellaler dell'India meridionale ambedue gli sposi salgono, appunto, su una macina. Il luogo di conservazione di questa pietra nell'India vedica (a destra del focolare) conferma questa interpretazione, come pure lo conferma il fatto che la sposa venga coparsa in quel momento di chicchi di grano, sebbene non si tratti della vera grande aspersione che ha luogo in altro momento.

Secondo il Chakrawarti (p. 64) l'uso di far salire la sposa sulla pietra è di origine austriaca e non vedica.

Il Winternitz, il Chakrawarti e il von Schröder si attengono alla spiegazione del rito fornita dalle preghiere di Āpastamba: la sposa deve divenire ferma contro i nemici e contro le avversità. Deve trattarsi di un rito davvero molto antico se nel V° secolo av. Cr. Āpastamba ne ignorava il vero significato: quella macina

¹ Holmberg U., Die Relig. der Tcheremissen, FFC, 137, 1949, p. 96.

² « zermalme die Feinde! » - Winternitz, 57.

o frantoio a destra del focolare è uno degli utensili del lavoro femminile che non può essere rimosso e portato fuori di casa. Facendovi salire la sposa, si vuole che essa rimanga nella casa del marito come vi rimane la mola della macina. Infatti il suocero mordvino conduce la sposa, anziché alla macina, presso il palo della stufa, e le ordina di porvi le mani con le palme in giù. Poi le dice: « Come la stufa non esce dalla casa, che non ne esca nemmeno tu » (Majnov, 84, 115). Si comprendono così altre preghiere e scongiuri delle nozze vediche in India: « La sposa si trova bene nella casa del marito, mai tornerà indietro » (Winternitz, 20); « essa si separa di là (dalla casa dei genitori), ma non di qua (dalla casa del marito), qui essa rimane fermamente legata per essere, o benigno Indra, ricca di figli, ricca di fortuna » (stesso, 55). L'immobilità della stella polare nel cielo diviene simbolo della dimora patrilocale della sposa: « Fornita di stabile abitazione, di stabile dimora, tu sei l'asse della stella » — le dice lo sposo indicandole la stella polare (stesso, 17, 23). Così poco sicuri si era che la sposa sarebbe rimasta nella casa del marito! Il rito della pietra deve necessariamente provenire da una cultura in cui la residenza patrilocale era instabile o facoltativa. I tentativi di fuga della sposa ugro-finnica, il suo ritorno alla casa dei genitori, la matrilocalità temporanea della fidanzata e poi della sposa risalgono a tradizioni e correnti matriarcali che il Chakrawarti immagina provenire dall'Austrasia, da dove, forse, provengono anche in Europa orientale e in Eurasia. Il rito della pietra (come l'omologazione mitologica uovo-sole) è un atto troppo speciale e specifico perché abbia potuto prodursi qua e là spontaneamente, per convergenza.

Nonostante l'imperfetta osservanza da parte ugro-finnica di molte parti del rituale nuziale indoeuropeo (falso acquisto della sposa, imperfezione del giro del focolare e mancata mensa comune degli sposi) e nonostante l'esecuzione di almeno sette altri riti nuziali certamente non indoeuropei, l'impronta indoeuropea delle nozze ugro-finniche appare sicura. È impossibile, per esempio, che l'atto di far sedere gli sposi su una pelle di animale, il cospargerli di sementi, il sollevare la sposa attraverso la soglia della casa del marito e il metterle in grembo un bimbo maschio abbiano potuto associarsi presso gli Ugro-finni senza influssi dell'area indoeuropea. L'imperfezione dell'osservanza di altri riti conferma, più che non indebolisce, l'ipotesi di questo influsso, come se fosse stato

compiuto da parte ugro-finnica uno sforzo volenteroso per imitare in tutto le nozze indoeuropee.

Vi sono altri riti nuziali indoeuropei di cui gli Ugro-finni sono osservanti e che il von Schröder non rileva forse perché la loro esecuzione non si presenta abbastanza diffusa per essere considerata sicura e regolare. Tali potrebbero essere: il bagno della sposa, il legare insieme le mani o le vesti degli sposi, forse l'uso del pane nuziale e del miele. La tesi del von Schröder appare dunque ancora oggi valida e fondata. I nostri rilievi la precisano senza infirmarla. Ma altrettanto valida e fondata deve essere considerata la natura non ari di tutta un'altra serie di riti ugro-finnici che si collegano a una nuzialità matriarcale o materna.

Nell'esaminare i riti ari e non ari dei Finni non abbiamo tenuto nessun conto degli Slavi e dei loro riti nuziali. Il parallelismo che si produce tra gli uni e gli altri non è affatto il risultato di un avvicinamento artificiale, eccetto, forse, in uno o due punti, del resto legittimi.

Che gli Slavi siano a loro volta osservanti degli otto riti indoeuropei delle nozze ugro-finniche, è cosa che appare naturale e necessaria, poiché gli Slavi sono degli autentici indoeuropei, ma si resta colpiti quando Indi, Slavi e Ugrofinni si presentano come i soli a praticare il rito di porre un bimbo nelle ginocchia della sposa¹. Che il rito venga eseguito anche dai cattolici di Scutari e qua e là in Svezia si spiega con influssi finno-slavi (Chakrawarti, 57-58).

Solo Indi, Romani, Slavi e Ugrofinni fanno sedere la sposa o gli sposi sul vello di un animale².

¹ Chakrawarti, 23-24; v. Schröder, 220, Sumcov, 201-202; Dučinskij N., Svad. obrjady v Ol'gopol'skom uezde, Podol'skoj gub., Živst. VI, 1896, p. 509; Nosovič I. I., Belorus. pesni, ZGO OE, T. V, 1973, p. 178; Królikovska St., Opis wesela serbskiego, mscr. Bibl. Ossolińskich nr. 3.3121, Lud. IX, 1903, p. 44; Vuk Lex. sub « nakonče »; ecc.

² Winternitz, 4; Schrader O., Di Indogermanen, Leipzig, 4^e, 1919, 62; De Gubernatis A., Storia compar. degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli ide., Milano 1878, 32; Chakrawarti, 9,57; v. Schröder, 89-93; Majnov, 77; Sumcov, 109; Leskov; 510; Volkov Th., Rites et usages nuptiaux en Ukraine, L'Anthropologie, II, 1891, 182 Dučinskij, 504; Schnaider Jo., Z życia góralski nadlomnickich, Lud, XVII, 1912, 147. In Polonia, all'arrivo della sposa nella casa del marito, gli invitati salutano: « Witamy kosmato, niech będzie bogato ». Un saluto peloso, che sia prosperoso (Fischer, Lud Polski, Lwów, 1926, 120). Il vello può avere due funzioni: di assorbire le impurità (antica Grecia) e di isolare gli sposi dal suolo. I due significati sono molto vicini.

I chicchi di orzo tostato o di sementi che vengono offerti al fuoco o sparsi sugli sposi sono attinti nell'India vedica da un crivello. Il rito è detto « lāja-homa » (Winternitz, 62, 76; Chakrawarti, 22, 26). Il crivello compare nella medesima circostanza in Serbia¹. Invece di grano spargono sulla sposa luppolo solo i Finni e i Russi².

Egualmente impressionante è la fedeltà slava nel costume vedico di offrire miele alla sposa: nell'India vedica gli sposi vengono accolti con una mistura di miele, « madhuparka » (Winternitz, 33) e gli occhi e gli orecchi della sposa vengono unti di miele (Chakrawarti, 26). In Volinia i genitori dello sposo accolgono la nuora con miele e acqua³. Questa accoglienza della sposa con miele ha luogo, secondo il Sumcov, in Belorussia, Slavonia e Cechia. Talora si ungono di miele le labbra della sposa (Sumcov, 249, 150). Il miele nuziale dovrebbe essere un uso anche finnico poiché la voce che indica il miele è identica nelle lingue ugrofinniche e indo-europee e non è riducibile a prestito.

Il parallelismo finno-slavo nell'osservanza dei riti nuziali indo-europei non stupirebbe anche se fosse più perfetto (e probabilmente lo è) di quello supposto e osservato dallo Schröder. Ciò che sorprende invece è il parallelismo, altrettanto perfetto, nell'inoservanza.

Che l'acquisto della sposa slava sia un pseudo acquisto come quello della sposa finnica, è cosa da noi comparativamente stabilita in altro luogo⁴. Già il von Schröder osservava a proposito del pagamento della sposa finnica, che in Irlanda i figli di una madre comperata sposa a un prezzo troppo basso erano considerati inidonei a ereditare (v. Schr. 26 nota 2), naturalmente, dal loro padre. Da qualche lato dovevano tuttavia ereditare anche questi figli. Essi succedevano, quasi sicuramente, ai beni materni, della madre stessa o del di lei fratello. È la precedente famiglia avuncolare

¹ Sumcov, 147; Krauss F. S., *Sitte u. Brauch d. Südslaven*, Wien, 1885, 399, 430, 444; Schneeweis E., *Grundriss des Volksglaubens der Serbokroaten*, Celje, 1935, p. 100. La spiegazione razionale del crivello proposta dallo Schneeweis fondata sull'analogia tra « sito » (crivello) e « sit » (sazio), è distrutta dal parallelo vedico.

² v. Schröder, 112, 113, 118; Uspenskij M., *Maripčelskaja krest'janskaja svad'ba Živst. VIII, 1, 1898*, p. 101.

³ Abramovič D., *Krest-janskaja svad'ba v sele Kosnišče Vladimir-Volynskago uezda, Volynsk. gub., Živst. VIII, 3, 1898*, 202.

⁴ Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi, Venezia, 1954, pp. 174-181; La civiltà matriarcale degli Slavi, Venezia, 1956, p. 224 segg.

che impedisce ai Finni e agli Slavi di accogliere integralmente il principio dell'acquisto della sposa: si impara a compensare la famiglia della ragazza, ma non a comperare la donna perché essa non poteva mai divenire proprietà della famiglia del marito. Si giustifica il pagamento con l'acquisto del corredo o della dote. Non poteva esistere altro oggetto di pagamento.

Che l'acquisto della sposa sia stato appreso da Ugrofinni e da Slavi al contatto di una cultura di allevatori è provato dal fatto che il pagamento veniva fatto in bestiame, mucche e renne. Si verifica allora un altro fenomeno che lega strettamente i Finni agli Slavi: il bestiame pagato per la sposa passa in sua proprietà personale. Esso va a costituire, insieme con il corredo e gli altri doni nuziali, un patrimonio femminile e materno (russo « sobina », « sobinka » sorbo = « osobac » ecc.) separato da quello del marito e della famiglia (anche della grande-famiglia) e che viene trasmesso dalla madre alle figlie, e in assenza di figlie, a parenti femminili della sua famiglia di origine, con l'esclusione di figli o di parenti maschili. Dove presso gli Slavi il prezzo della sposa viene pagato oggi in denaro, una o più mucche, vitelli, pecore o maiali vengono date in dono alla sposa dai genitori o da altri parenti. Lo stesso avviene presso i Ceremissi dove i donatori di bestiame sono gli zii e le zie, non si sa se di parte paterna o materna (Seabok a. Ingemann, 31).

Questo bestiame femminile è un fenomeno singolare poiché se vi è un bene di cui l'uomo è geloso, è la proprietà dei bovini. Questo possesso femminile può essere largamente documentato presso gli Slavi dei tre gruppi. Dove non si dichiara che la donna è la proprietaria dei bovini, si specifica che è a lei che ne spetta la cura ¹.

¹ Dai principali repertori etnografici russi, polacchi e serbocroati desumiamo notizie sul possesso o la cura femminile dei bovini in: Smirnov A., *Očerki semjnych otnošenij po obyčnemu pravu russk. naroda*, Moskva, 1878, pp. 128, 173; Čubinskij P. P., *Očerki nar. jurid. obyčaev i ponjatij v Malorossii*, ZGO OE, II, 1869, 691-692; Majnov VI., *Jurid. byt Bolgar*, ZGO OE, IV, 1871; Poljakov, *Etnograf. nabljudenija v jugovostok Oloneckoj gub.*, ZGO OE, III, 1873; Efimenko P. S., *Pridanoe po obyčnomu pravu krest'jan Archangel'skoj gub.*, ZGO OE, III, 1873, 5, 7, 17, 22, 42; Kistjakovskij A. F., *K voprosu o cenzure nravov u naroda*, ZGO OE, VIII, 1878, 180; Samokvasov D. Ja., *Semejnaja obščina v Kurskom uezde*, ZGO OE, VIII, 1878, 13; Devollan G. A., *Ugro-ruskija nar. pesni*, ZGO OE, XIII, 1, 1885, 54, 92, 184, 212; Bulgakovskij D. G., *Pinčuki*, ZGO OE, XIII, 3, 1890, nr. 14, p. 152; Pustikov A., *Troičina, Kadnikovskago uezda*, *Živst.* II, 3, 1892, 106 Osipov N. O., *Ritual sibirskoj svad'by*, *Živst.* III, 1, 1893, 112; Dučinskij, op. cit.

Che una parte del bestiame pagato per la sposa venga regalato dal padre alla figlia, è un costume in parte anche greco-romano (Rossbach, Röm. Ehe, 220-221, 234, cfr. v. Schröder, 75), ma non produceva affatto gli effetti giuridici dell'Europa orientale poiché il regime dotale romano e del tutto diverso da quello finno-slavo e il bestiame donato alla sposa passava, praticamente, in proprietà del marito.

Vero bestiame femminile troviamo solo sparsamente in Africa e presso certe tribù di beduini, per influssi e tradizioni matriarcali (Moszyński, loc. cit.). Perché Slavi e Ugro-finni abbiano potuto passare i bovini o le renne in proprietà della donna e conservare il costume fino ai nostri giorni, occorre pensare che essi abbiano ricevuto il bestiame da una medesima cultura di allevatori in una fase parallela di sviluppo della loro cultura indigena.

Il patrimonio femminile dà alla sposa una posizione di indipendenza dalla famiglia del marito. La dipendenza della donna dalla sua famiglia o « rod » di origine non è presso gli Slavi così chiara come in passato, ma essa si manifesta anche ai nostri giorni nel caso di obbligazioni (debiti e vendetta del sangue), di divorzio con partizione della prole, e di vedovanza. Il ritorno rituale della sposa è una manifestazione simbolica di questo ininterrotto legame. Fino al secolo scorso la sposa serba teneva a dare ad ogni costo manifestazione di questo legame in occasione della « slava ».

503; N. (anon.), Narod. jurid. obyčaj po ukazanjim sudebnoj praktiki, ZGO OE, XVIII, 1900, 310, 357; Brandt A. F., Jurid. obyčaji krest'jan Mogilevskoj gub., ZGO OE, XVIII, 1900, 101; Pachman S. V., Očerki nar. jurid. obyčajev Smolenskoj gub. ZGO OE, XVIII, 1900, 66, 77; Kosič M. N., Litviny-Belorusy Černigovskoj gub. Živst. II, 3, 1892, 244; Ujmovič-Ponomarev P., Zemledeľ' českoje bratstvo kak obyčajno-pravovoj institut sektantov, Severnyj Vestnik, 1886, 9, p. 5; Polaczek St., Wieś Rudawa, Bibl. « Wisły », T. IX, 1892, 78; Eljasz-Radzikowski St., Polscy Górale Tatrzańscy, Lud, III, 3, 1897, 231; Schneider Jo., op. cit. 159; Świętek Jan, Zwyczaże i pojęcia prawa ludu nadrabskiego, PAU, Mater. I, 1896, 347; Cercha St., Porzebieczany, wieś w pow. wielickim, PAU, Mater. IV, 1900, 99; Saloni A., Lud Łancucki, PAU, Mater. VI, 1903, 247, 269, 273; Kosiński Wl., Mater. etnogr. zebrane w różnych okolicach Galicyi wschodniej, PAU, Mater. 1904, 25, 60; S.S.J. (anon.), Przyczynki do etnogr. Wielkopolski, PAU, Mater. VIII, 1906, 63; Kantor Jo., Czarny Dunajec, PAU, Mater. IX, 1907, 127-128; Windakiewiczowa H., Katalog pieśni polsko-morawskich, PAU, Mater. 1908, 40. Efimenko e Majnov danno il bestiame femminile come presente oltre che nei Carpazi, in Croazia, in Bulgaria e presso i Serbi lusaziani. Nella Poglizza la donna ha perduto la proprietà dei bovini, ma conserva quella delle pecore e capre portate in dote v. Ivanisević, Poljica, ZbNŽ. VIII, 1903, 257. V. inoltre: Fortis, Viaggio in Dalmazia, Venezia, 1774 e Ujević I., Zenidbeni običaji iz Imotske i Vrhgorske krajine, ZbNŽ. I, 1896, 162.

Le nozze matrilocali e la matrilinearità della prole, anche in caso di vedovanza, sono fenomeno frequente in numerose regioni della Slavia, e, anche dove è raro, è considerato regolare.

Il pianto della sposa grande-russa e serba, e, in grado minore, ucraina e polacca, è cosa troppo nota per abbisognare di essere documentata. I temi dei lamenti della sposa slava sono i medesimi di quelli della sposa ugro-finnica.

Imperfetto come presso gli Ugro-finni è il giro del focolare della sposa slava. Anche gli Slavi conducono per lo più la sposa intorno al tavolo dell'angolo sacro, o intorno a un falò o intorno alla casa.

La mancata mensa comune degli sposi, il loro digiuno o il loro cibo magico è stato più volte rilevato dagli etnografi¹.

Se l'osservanza dei riti nuziali indoeuropei da parte degli Slavi è naturale, non è naturale che essi siano inosservanti di questi riti dove e come lo sono gli Ugro-finni. Il fatto non si spiega senza ricorso a ipotesi di vicinanza territoriale o di remote affinità etniche.

Che non si tratti solo di caso o di apparenza (come può essere il giro del fuoco impedito oggi dalla posizione angolare della stufa) è provato da tutta una serie di paralleli slavo-ugrofinni nell'osservanza di altri riti che non sono indoeuropeo. Il costume dei fidanzati di « vedersi » o dei genitori della sposa di « vedere » la casa del futuro genero, è slavo-comune². L'uso denota esogamia di villaggio, ma si è introdotto come un modo anche tra famiglie del medesimo villaggio (Ordin, loc. cit.).

Ricercando l'origine di un componimento poetico medievale, la « pastorella », e tentando di interpretarlo come un approccio

¹ Fortis A., Viaggio in Dalmazia, Venezia, 1774, t. I, p. 78; Bogdan-Bijelić P., Ženidba, Konavli u Dalmaciji, ZbNŽ. XXIX, 1933, 173; Palunko V., Ženidba, običaji u Popove u Hercegovini, ZbNŽ. XIII, 1908, 260; Grbić M., Srp. nar. običaji iz sreza Boljevačkog, SeZ. XIV, 1904, 198; Lovretić J., Otok, ZbNŽ. II, 1897, 441; Rožić V., Prigorje, ZbNŽ. XIII, 1908, 57, 65; Pavičević M. M., Običaji, Katunska nahija u Crnoj Gori, ZbNŽ. XXIX, 1933, 173; Fischer A., Lud Polski, 20; Sumcov, op. cit., 72-73.

² « smotriny », Smirnov, 170; « smotriči », Ordin, Svad'ba Sol'vyčegodskago uezda, Živst. VI, 1, 1896, 63; Pachman, Očerk, 55, 60, 64; Pustikov, Troičina, 131; « smotry », Bogolepov K. I., Svadebnyi obyčaj krest'jan Kurgomiskago Pravlenija, Živst. IX, 3, 1899, 386; « ogljadyny », Dučinskij, 503; « vyglady », Kosić, 234; in Polonia « gląd », « do glądu » in Saloni, Lud rzeszowski, PAU, Mater. X, 1908, 334; « oględziny », Cercha, 154; in Croazia « ogledi », Lovretić, Otok, II, 424; in Bosnia « na razgled », Klarić I., Porod, ženidba, smrt. ZbNŽ. XXVIII, 1929, 119; ecc.

di nozze, lo Šišmarev arrivava mezzo secolo fa a una constatazione importante: i padrini di nozze arrivavano di notte come viandanti o pellegrini in Belorussia, Ucraina e Serbocroazia. Più spesso si qualificavano come cacciatori che inseguivano un animale riparato in casa della sposa (Grande Russia, Belorussia Ucraina, Polonia, presso i Serbi di Lusazia, Moravia e Dalmazia). La medesima scena slava dell'inseguimento da parte dei cacciatori di una martora, una volpe, una vitella, un'oca o altro uccello, veniva recitata dai Lituani, dai Finni di Carella, dagli Estoni e dagli Ungheresi. « Non solo sul terreno della Francia — concludeva lo Šišmarev, — ma anche in quello della Germania o dell'Italia cercheremmo invano dei canti popolari analoghi a quelli che sono stati registrati nella metà orientale dell'Europa »¹.

La formazione della schiera dei pronubi, dei padrini o degli invitati (russo « svati ») nelle nozze finniche è analoga a quella delle nozze slave: « il sajavanen » è lo « starosta » degli Slavi, il « peiopois » ne è il « vojvoda », il « pejovend » è il « dever ». Contro il corteo dello sposo si forma sia presso gli Slavi che gli Ugrofinni un corteo della sposa: la « sajanaene » è una « madre della sposa » o « delle nozze », a Mohn (Estonia) contro il « pejovend » dello sposo si leva un « prundivend » o fratello (dever) della sposa, che a Odenpäh porta il nome di « soitataja ». Tra queste due schiere, che possono essere molto numerose, corrono rapporti di armonia o di ostilità, a seconda dei diversi momenti del rito. Abbiamo dedicato uno studio particolare alle lotte degli « svatovi » serbo-croati (Civiltà matriarc. 163-208). Non ci resta che confermare qui la diffusione e il carattere slavo-comune di questo antagonismo. L'ordine dato allo sposo di non cedere il passo a nessuno che si imbatte nel corteo per la strada (divieto che sappiamo produrre gli scontri degli uomini mascherati o « koledari » in tutta la Slavia meridionale) viene segnalato in Russia, nel gov. di Arcangelo, da due autori diversi². Nelle medesime località di « svati » si scambiano derisioni e insulti (Ivanickij, 100; Ordin, 90, 91). Canti di reciproca derisione si eseguiscono in Belorussia

¹ Šišmarev V., Etjudy po istorii poetičeskago stilja i form. Živst. XVII, 1908, 282 segg. 293, 300; accurata bibliograf. ibid.

² Ivanickij N., Sol'vyčegodskij krest'janin, ego obstanovka, ecc. Živst. VIII, 1, 1898, p. 59; Ordin, op. cit. p. 85.

e in Ucraina, presso Černigov¹. In Ucraina ha luogo tra le due schiere « un piccolo scontro » e una « lotta » in Lituania². Sia in Bulgaria che nel Caucaso gli uomini mascherati camminano in fila indiana e non permettono a nessuno di attraversarla (in Bulgaria, solo ai malati). In Montenegro sono invece gli « svatovi » che vanno in fila indiana, marcia che lo Schneeweis spiega coi sentieri di montagna della regione (v. anche Pavićević ZbNž, XXIX, 1933, p. 166). La analoga marcia dei mascherati nel Caucaso bastava a dimostrare che le spiegazioni proposte erano superficiali. Gli « svati » marciano in fila indiana anche nella Russia settentrionale e in Podolia³.

Tra i paleoasiatici Giljaki prendono formazione in fila indiana solo gli uomini che sono tra loro « navx », cioè alleati per matrimonio⁴. Uomini mascherati e « svati » sono dunque veramente espressione di gruppi matrimoniali e questo rapporto e funzione spiega le loro armi e l'antagonismo e le lotte tra schiere avverse. Il fenomeno ugro-fino e slavo ha un'evidenza spettacolare, una forte tradizione e un grande passato.

Non c'è fidanzamento ugro-finnico e slavo senza acquavite. È difficile dire se l'uso di offrire e ricevere acquavite sia intervenuto tardivamente, per assimilazione del fidanzamento a un contratto. Dato il genere della bevanda, è impossibile datare il costume e risalire alla bevanda alcolica originaria. L'acquavite accettata dal padre della ragazza o dalla ragazza stessa è segno di consenso alle nozze. Da quel momento i fidanzati sono virtualmente sposi. Ragazza « bevuta » è ragazza maritata⁵ e in estesi spazi del mondo ugro-finnico e slavo si ammette da quel momento tra fidanzati un'intimità non di raro coniugale. Il « propoj » russo (Kostroma)

¹ Šejn, Belorus. pesni, ZGO OE, T. V, 1893, 635; Kosič, op. cit. 244-245, 247.

² « nebol'šoe sraženie » Sumcov, 134; « bor'ba » in Pogodin A., Očerki litovskih svadebnych oracij, Živst. IV, 1, 1894, p. 93.

³ « edut gusem k neveste », Bogolepov, op. cit. p. 387; Dučinskij, op. cit. p. 509.

⁴ Sternberg L., The Social Organisation of the Gilyak, mscr. della Bibl. of Amer. Museum of Natural History of New York, nr. 57.1.57, p. 331, in: Lévi-Strauss C., Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949, p. 330 e nota 5, p. 311 nota 1.

⁵ Che « bere la sposa » (propit' nevestu) significhi in realtà « cantare la sposa » (« propit' » da « pet' », cantare, anziché da « pit' » bere) è un errore dello Zelenin, v. Russ. Volkskunde, p. 307.

ha luogo uno o tre giorni dopo le « smotriny »¹. È dal momento dello « zapoin » che nel gov. di Saratov la sposa comincia a « piangere »². « Zapoin » è detto anche in Belorussia e nel Polesine, « zapoiny » in Polonia³.

Nelle nozze arie l'illibatezza della donna è una delle condizioni indispensabili del matrimonio. Non esiste nessuna verifica dell'integrità della sposa. Tale condizione non era rispettata da nessuna delle nazioni ugro-finniche e anticamente, per quanto possiamo giudicare, nemmeno dagli Slavi. Delle associazioni femminili che regolano l'esperienza sessuale delle nubili slave, si è ampiamente trattato in « Nozze e società » (Appendice I e II). In Ucraina, Serbia e Croazia questi costumi furono soppressi solo con mezzi di polizia⁴.

L'intervento del fratello nella cerimonia nuziale della sorella è uno dei tratti più regolari del matrimonio ugro-finnico e slavo. Il fratello agisce in questa circostanza come supplente del padre, e la sua presenza va collegata con l'assenza dei genitori alla cerimonia religiosa e al banchetto nuziale. Certe volte mancano i padri di ambedue le parti⁵.

Non esiste nessuno studio sull'avuncolato slavo che pure si manifesta per numerosi indizi nelle obbligazioni, nelle adozioni e nelle successioni. Il privilegio del nipote sui beni dello zio materno non ha mai attirato in modo particolare l'attenzione degli storici del diritto consuetudinario. Il nome antico del figlio della sorella (netii) si conserva con questo significato solo in serbo-croato. In russo sono scomparsi sia il nome dello zio materno che del nipote e i giuristi equivocano tra zii e nipoti delle due parti. L'indagine sull'avuncolato slavo è resa difficile dall'estrema scarsità dei materiali. La sua antica vitalità può oggi essere ricercata in costumanze prive di effetto giuridico, come i riti nuziali e funebri. La sua esistenza è un fatto sicuro e si collega, natural-

¹ N. R. (anon.), Svadebnye obyčaj krest'jan Kostromskoj gub. ZGO OE, XVIII, 1900, p. 246.

² « vopit' », Minch, op. cit., p. 115.

³ Bulgakoskij, 17; Nosovič, 137-157; Sejn 570, 610; Fischer, 115.

⁴ Majnov, 7, 23, 29, 46-47, 116, 165; Voronov, 942; Wasiliev, 111 segg.; Solov'ev E., Prestuplenija i nakazanija po ponjatijam krest'jan Povol'žja, ZGO OE, XVIII, 1900, 241; Minch, 108-110; Uspenskij, 81; Zobnin, 61; Dovnar-Zapol'skij, 288-291.

⁵ Majnov, 73; Osipov, 108; Smirnov, 144, 234; Rybskij, 233; S.S.J., 62; Petrovič, ZbNž, V, 1900, 294.

mente, con la filiazione uterina, cioè con l'attribuzione della prole al « rod » della sposa, costume che sopravvive ancora ai nostri giorni nella Serbocroazia occidentale.

Se la sposa finnica respinge la soggezione al marito e getta per due volte la cuffia delle maritate (v. Schröder, 151), altrettanto fa la sposa ucraina (Zelenin, 309; Dučinskij, 518; Schnaider, 150), la sposa polacca (Fischer, 121) e la sposa croata del Sirmio che si strappa la corona (venac) del maritaggio (Sumcov, 80).

Il velo della sposa, destinato a difenderla da cattivi influssi, viene considerato contaminato. In Estonia lo si toglie con una spada o una bacchetta (v. Schröder, 134, 167), altrettanto si fa in Ucraina (Zelenin, 309; Volkov, III, 1892, 551), tra i grandi-russi settentrionali e tra gli emigrati settari dell'Asia Minore¹. Secondo Kistjakovskij è il lenzuolo della sposa che viene tolto all'indomani « con una freccia » (vircolato da Kistjakovskij, 172). Nell'antica Russia era la camicia della sposa invece che veniva tolta con una freccia (« podnimali streloj », Sumcov, 93). La sciabola o il coltello toglievano il velo della sposa in Slovenia e Dalmazia (Valvasor e Fortis in Schneeweis, 107-108).

Il rito ario ed estone di far salire la sposa sulla mola della macina o sulla pietra del frantoio, è stato modificato dai Mordvini (come abbiamo veduto) con quello di far porre le mani della sposa sul palo della stufa, sempre con l'auspicio che la sposa non abbandoni più la casa maritale. Anche di questo rito si trova una eco in paese slavo: entrata nella casa del marito, la sposa ceca deve sedersi per qualche minuto sul banco della stufa per abituarsi alla sua nuova dimora (Sumcov, 190).

Possiamo riassumere il risultato del duplice raffronto tra usi nuziali ugro-finni e indoeuropei e ugro-finni, slavi e indoeuropei, nei seguenti punti:

1) gli Ugro-finni contraggono matrimonio in forme identiche o vicine a quelle indoeuropee. Nei punti in cui gli Ugro-finni sono osservanti delle norme indoeuropee, lo sono anche gli Slavi;

2) gli Ugro-finni imitano certi aspetti delle nozze indoeuropee senza poterne adottare la sostanza, per cui i fondamenti giu-

¹ Majkov L. N., Svadebnye obyčaj i pesni v Tolvujskoj oblasti, ZGO OE, III, 1873, 318; Chruščev I. P., Zametki o russ. žiteljach beregov r. Ojati, ZGO OE, II, 1869, 64.

ridici del matrimonio e della famiglia sono presso di loro diversi che nel matrimonio e nella famiglia indoeuropea. Gli Slavi deviano negli stessi punti e nella medesima direzione degli Ugro-finni;

3) oltre ai riti indoeuropei, gli Ugro-finni sono osservanti di un insieme di forme e usanze indigene, prearie o anarie. Tali forme, talora molto singolari, sono ripetute dagli Slavi fino al dettaglio.

In sostanza, i riti nuziali ugro-finni convergono e divergono dai riti indoeuropei, e gli Slavi seguono gli Ugro-finni sia nella convergenza che nella divergenza. Quando i riti ugro-finni divergono, essi scorrono parallelamente a una cultura matriarcale o materna non indoeuropea. Le divergenze slave sono le stesse delle ugro-finniche e seguono il medesimo cammino.

Se si mettono i costumi nuziali slavi direttamente a confronto con quelli indoeuropei e solo con essi, la fedeltà slava alla tradizione indoeuropea appare così grande che le deviazioni da quella tradizione sembrano episodiche e irrilevanti. Se si includono invece nella comparazione anche i costumi nuziali ugro-finnici, la fedeltà slava alla tradizione indoeuropea perde gran parte del suo significato, e le deviazioni da quella tradizione, anziché episodiche, si presentano per quello che realmente sono, cioè manifestazioni non frammentarie, ma organiche di un sistema culturale non indoeuropeo.

Parafasando il von Schröder, si potrebbe dire che se gli estoni sono, per gli usi nuziali, un « Brudervolk » degli Indoeuropei, gli Slavi sono, nell'osservanza dei riti nuziali non indoeuropei, « fratelli » degli ugro-finni.

È chiaro infatti che il pseudo acquisto della sposa comporta sia presso gli Ugro-finni che presso gli Slavi una proprietà materna separata dalla paterna, trasmissione dei beni paterni ai maschi con l'esclusione delle femmine e dei beni materni alle figlie con l'esclusione dei maschi, minorasco femminile e maschile, avuncolato e grande-famiglia associata, senza « patria potestas ».

La cultura slava (o preslava) non è identica alla ugro-finnica, e forse non lo è mai stata. I Mordvini credono in un Dio celeste ozioso identico a quello degli Slavi del Baltico, ma gli Ugro-finni in generale rendono a un Dio celeste un culto che gli Slavi non gli hanno mai tributato. Inoltre i « gorodišča » finnici del Volga

rivelano una forte preferenza per l'allevamento del cavallo che prevale sul bovino, mentre l'allevamento dei suini è trascurabile e qualche volta nullo. Non si conosce nessuna stazione archeologica slava che presenti queste proporzioni. Circa queste diversità (che sono fondamentali) occorre rilevare che non è mai esistita, forse, una cultura ugro-finnica comune e che gli Dei celesti degli Ugro-finni sono probabilmente di età etnologica diversa, mentre il cavallo deve essere loro pervenuto dal sud in epoca recente. Che Slavi e Finni o Ugro-finni (Voguli e Ostiaki) abbiano posseduto la medesima cultura agraria, è cosa pressoché sicura.

Non è solo nei riti nuziali che Ugro-finni e Slavi si corrispondono, ma anche in un rito funebre, come quello della seconda sepoltura, dal quale gli Indoeuropei rifuggono, nell'abitazione, nei fortilizi, in parte nell'armamento e nel vestiario, nei canti alternati e nella gamma musicale, nelle credenze religiose e nel culto. Quando tutti questi punti saranno sufficientemente illuminati, la ipotesi di una comunità o di una vicinanza slava o prelava-ugro-finnica si paleserà con la chiarezza delle cose evidenti.

EVEL GASPARINI