

RYSZARD TOMICKI

## LUDOWA KOSMOGONIA DUALISTYCZNA SŁOWIAN W ŚWIETLE SAMOJEDZKICH MITÓW STWORZENIA<sup>1</sup>

Występowanie dualistycznych mitów o stworzeniu świata wśród społeczności chłopskich w Europie Środkowo-Wschodniej i Południowej w końcu XIX i na początku XX w. było ewenementem kulturowym. Koncepcja przyznająca Bogu i Diabłu status bytów odwiecznych oraz stwierdzająca, że kosmos został stworzony przez obie te istoty, była bowiem nie tylko sprzeczna z kosmogonią i całą doktryną chrześcijańską, lecz nadto zdawała się nawiązywać wprost do mitologiczno-religijnych koncepcji staroirańskich, manichejskich, bogomilskich. Nieprzypadkowo zatem, poczynając od studiów J. K. Erbena (1866), A. Afanaseva (1868), przez A. Veselovskiego (1889, 1890), M. P. Dragomanova (1892-1894), O. Dähnhardta (1907), aż po prace A. M. Zolotareva (1964) i M. Eliade'a (1972), zasadniczym problemem była geneza mitu, a zwłaszcza motywu dualistycznego. Istniały trzy czynniki determinujące (w sposób jawny bądź ukryty) dotychczasowe interpretacje:

1. Zasięg mitu. Kosmogonia dualistyczna w XIX-XX w. występowała na obszarze ograniczonym z zachodu linią Wisły (w przybliżeniu), na wschodzie zaś obejmującym Ukrainę, Wielkorus i w znacznie mniejszym stopniu Białorus. Wraz z zasięgiem osadnictwa ruskiego mit sięgał terenów Syberii. Poza ludnością słowiańską mity tego typu notowano wśród Łotyszy, Finów wschodnich, Ugrofinów, Ewenków, Jakutów, Altajczyków i Buriatów. W Europie Południowej mit występował w Bukowinie i Rumunii oraz w Bułgarii. Centrum zasięgu kosmogonii dualistycznej — ze względu na ilość i natężenie występowania mitu — była Słowiańszczyzna Wschodnia.

2. Dualizm Boga i Diabła. Przeciwwstawienie tych istot w procesie

---

<sup>1</sup> Artykuł ten jest jedynie ogólną prezentacją problemu obejmującego znacznie szerszą gamę zagadnień. Wszystkie nie udokumentowane bezpośrednio stwierdzenia oparte są na wynikach badań zawartych w pracy: *Kosmogonia dualistyczna w Europie i Azji w XIX-XX wieku. Studium etnoreligioznawcze* (maszynopis w dyspozycji autora).

kreacji, a przede wszystkim uznanie Diabła za istotę odwieczną, prowadziło z reguły do szukania źródła tego motywu bądź w religii prasłowiańskiej, ergo aryjskiej<sup>2</sup>, bądź w oddziaływaniu religii irańskich albo bliskich im doktryn heretyckich, głównie bogomilizmu<sup>3</sup>.

3. Połączenie dualizmu Boga i Diabła z tzw. motywem oceanicznym. W micie przybiera ono ściśle określoną formę, uznaną przez Dragomanova za kryterium mitów typu słowiańskiego: „Wspólną podstawą legend tej rodziny — pisał — jest antagonizm dwóch nadprzyrodzonych postaci podczas kreacji świata, z których jedna (Bóg) wysyła drugą (Diabła) w głąb wód [istniejących od początku — R.T.] w celu wydobycia kawałka substancji dla stworzenia ładu stałego”<sup>4</sup>. Sam motyw oceaniczny, określanany w systematykach folkloru hasłem „Earth-Diver” (nurkowanie ptaka lub zwierzęcia w praoceanie)<sup>5</sup> stanowi jednak główny motyw mitów stworzenia u wielu ludów Azji Północnej i Syberii, Azji Południowo-Wschodniej oraz Ameryki Północnej<sup>6</sup>.

Aktualny stan badań opisać można przytaczając trzy główne hipotezy na temat pochodzenia mitu wśród ludów euroazjatyckich. Pierwsza mówi, że zarówno dualizm, jak i motyw wydobycia ziemi z praoceanu są rezultatem wpływu idącego z obszaru irańskiego. Tam na bazie archaicznych motywów mitologicznych (dualizm) połączonych z wpływami indyjskimi i (lub) babilońskimi (obraz pierwotnych wód) ukształtować się miała *Ursage*, która następnie — uformowana ostatecznie w kręgu gnostycko-manichejskim — została rozpowszechniona: a) w Europie Południowej przez Bogomistów, a za pośrednictwem literatury apokryficznej także w Europie Wschodniej oraz b) w Azji Środkowej przez

<sup>2</sup> J. K. Erben, *Báje slovanské o stvořeni sveta*, „Časopis Českeho Musea”, t. XL: 1866, s. 35-45; A. Afanasev, *Poetičeskija vozzrenija Slavjan na prirodu*, Moskva 1868, t. 2.

<sup>3</sup> Hipotezę taką wysunął A. N. Veselovskij, *Iz istorii literaturnago obščennija Vostoka i Zapada. Slavjanskija skazanija o Solomone i Kitovrase*, Sankt-Peterburg 1872; później odstąpił od niej, por. A. N. Veselovskij, *Dualističeskija poverija o mirozdanii*, „Sbornik Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk”, t. XLVI: 1889, kn 1; tenże, *Ksvoprosu o dualističeskich kosmogonijach*, „Etnografičeskoe Obozrenie”, 1890, No 2. Stanowisko to zmodyfikował i rozbudował M. P. Dragomanov, *Zabeležki vyrchu slavjanskite religiozno-etičeski legendi. Dualističeskoto mirotvorenie*, „Sbornik za narodna umotvorenija, nauka i knižnina”, t. VII-VIII: 1892, XI-XII: 1894. Korzystam z tłumaczenia E. W. Counta, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, The Hague 1961 (Indiana University Publications, Russian and East-European Series, vol. 23). Kontynuatorem Dragomanova był O. D ä h n h a r d t, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. 1. Sagen zum Alten Testament*, Leipzig und Berlin 1907.

<sup>4</sup> Dragomanov, *Notes...*, s. 16.

<sup>5</sup> S. Thompson, *Motif-index of folk-literature*, Copenhagen 1955, t. 1, s. 161.

<sup>6</sup> M. Eliade, *The Devil and God: Prehistory of the Romanian Folk Cosmogony*, [w:] tenże, *Zalmoxis. The Vanishing God*, Chicago—London 1972, s. 117-121.

Manichejczyków<sup>7</sup>. Druga hipoteza — autorstwa Zolotareva — zakłada konwergentne kształtowanie się dualizmu u wszystkich ludów (także Słowian) oraz uzupełnienie go potem motywem oceanicznym, który powstał w Azji, skąd przeniesiony został przez migrujących mongoloidów do Ameryki i Europy Wschodniej<sup>8</sup>. Ostatnia i najnowsza hipoteza głosi, że motyw pierwotnych wód i nurkowania po ziemię stanowi archaiczne patrymonium kulturowe ludów Eurazji. Dualistyczna forma tego motywu (nurkowanie Antagonisty stwórcy) wytworzyć się zaś mogła w sposób konwergentny albo pod wpływem irańskich i heretyckich doktryn mitologiczno-religijnych<sup>9</sup>.

Żadna z tych teorii nie może być obecnie uznana za w pełni prawdziwą lub fałszywą. Każdą cechują braki w materiale dowodowym albo uchybienia teoretyczno-metodologiczne. Jednym z głównych zastrzeżeń jest atomistyczne pojmowanie mitu kosmogonicznego. Założenie, iż jest on jedynie luźnym zbiorem motywów, wątków, a nawet dalszoplanowych szczegółów — przy ich równorzędnym traktowaniu — prowadziło do argumentowania hipotez dyfuzjonistyczno-migracjonistycznych faktami nie mającymi istotnego znaczenia dla schematu i struktury mitu. Dotyczy to zwłaszcza hipotezy 1. Analogiczne źródło ma ogólnikowe rozumienie dualizmu i wnioskowanie o jego genezie bez względu na formy, w jakich się przejawiał (hipoteza 2). Wreszcie, najbardziej prawdopodobna hipoteza (3) dotyczy w zasadzie tylko jednego motywu, a nie mitu rozumianego jako całość o określonej budowie.

\*

Biorąc pod uwagę osiągnięcia i mankamenty dotychczasowych badań przyjąłem za cel podstawowy rekonstrukcję schematu kosmogonii dualistycznej oraz analizę istoty dualizmu Boga i Diabła na podstawie mitów słowiańskich, reprezentatywnych dla wszystkich wersji kosmogonii dualistycznej w Europie Wschodniej i Południowej. Do badań wykorzystano 102 wersje mitu. Okazało się, iż wszystkie one są mniej lub bardziej rozbudowanymi fabularnie realizacjami schematu obejmującego 5 motywów:

1. Istnienie pierwotnych wód oraz Boga i Diabła.

<sup>7</sup> Dragomanov, *op. cit.*, s. 48-49, 100, *passim*. Hipotezę tę rozszerzyli nawet na obszar Ameryki Północnej Dähnhardt, *op. cit.*, oraz E. W. Count, *The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to Time Correlation in North-Eurasian and North American Mythology*, [w:] *Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, ed. by Sol Tax, Chicago 1952, vol. III, s. 55-62; por. tenże, *Głos w dyskusji nad artykułem F. L. Utley, The Migration of Folktales: Four Channels to the America*, „Current Anthropology”, vol. 15: 1974, No 1.

<sup>8</sup> A. M. Zolotarev, *Rodovoj stroj i pervobytnaja mifologija*, Moskwa 1964, s. 278-280.

<sup>9</sup> Eliade, *op. cit.*, s. 128-130.

2. Nurkowanie Diabła na dno praocceanu po substancję konieczną do stworzenia ładu i wydobyć jej na powierzchnię.

3. Utworzenie ziemi przez Boga; współdziałanie Diabła w jej formowaniu.

4. Zawładnięcie (lub próba zawładnięcia) ziemią, ludźmi i (lub) niebem przez Diabła.

5. Walka Piorunowładcy (Michała Archanioła lub Eliasza) z Diabłem i strącenie go w podziemia<sup>10</sup>.

Podstawowe znaczenie w kosmogonii ludowej ma przeciwstawienie Boga i Diabła, uważanych zazwyczaj za istoty odwieczne („nie wiadomo skąd są”<sup>11</sup>), których współdziałanie jest warunkiem kreacji. Mamy więc do czynienia z typowym przykładem dualizmu genetycznego, koncepcji przyjmującej dwa równoległe i równie odwieczne pierwiastki bytu, dwa równorzędne principia. Zgodnie z tym opozycja Boga i Diabła funkcjonuje w micie jako zasada klasyfikacyjna, dzięki której tworzony świat otrzymuje dychotomiczną strukturę semantyczną. Z Bogiem i Diabłem korelowane są bowiem wszelkie możliwe kategorie, zjawiska i cechy: góra — dół, wschód — zachód, ogień — woda (zwłaszcza w sensie kosmologicznym: ogień niebieski — wody kosmiczne), dzień — noc, lato — zima, biały — czarny, słońce — księżyc, dobro — zło, funkcjonalność — niefunkcjonalność itd.<sup>12</sup> Istotny jest fakt, że uwikłanie w proces kreacji, zarówno Boga jak i Diabła, różni zdecydowanie mit ludowy od koncepcji manichejskich i bogomilskich, które z postacią boskiego przeciwnika (Anty-Boga) łączą stworzenie świata materialnego<sup>13</sup>. Kreacyjne funkcje Boga dotyczą duchowego, „niewidzialnego” aspektu świata. W mitach słowiańskich realizowany jest natomiast wariant bliski koncepcjom zoroastryjskim. Diabeł — podobnie jak Ahriman — ingeruje w sposób destrukcyjny w dzieło Boga, lub też jest kontrstworcą, powołującym do istnienia świat zła (w sensie substancjalnym i kosmologicznym)<sup>14</sup>.

Kulminacyjnym momentem procesu kreacji jest walka z Diabłem i strącenie go w podziemia. Motyw ten uzyskał w większości mitów interpretację nawiązującą do fragmentu Apokalipsy św. Jana mówiącego o strąceniu Szatana przez Michała Archanioła. Przyczyną konfliktu mię-

<sup>10</sup> Szersze omówienie fabuły i schematu w: R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, t. XX: 1976, z. 1.

<sup>11</sup> Por. mit wielkoruski w Dähnhardt, *op. cit.*, s. 338-339.

<sup>12</sup> Bliżej na ten temat por. R. Tomicki, *Religious Dualism in the Slavic Cosmogonic Myth*, [w:] *Poland at the Tenth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Wrocław 1978, s. 59-67.

<sup>13</sup> Podkreślał to już N. I. Korobka, *Obraz pticy, tworzącej mir, v ruskoj narodnoj poezii i pismennosti*, „Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovenosti Imperatorskoj Akademii Nauk”, t. XIV: 1909, kn. 4, t. XV: 1910, kn. 1.

<sup>14</sup> Por. U. Bianchi, *The History of Religions*, Leiden 1975, s. 41-42. Obszerne fragmenty irańskich mitów stworzenia prezentuje M. Składankowa, *Kosmogonia irańska*, „Euhemer”, 1975, nr 2.

dzy demiurgami jest spór o władzę nad światem. Współtworzenie ziemi przez Boga i Diabła powoduje, iż ma ona dwoistą strukturę (Bóg tworzy równiny, pola uprawne, rośliny jadalne, zwierzęta gospodarcze itd., Diabeł zaś góry, ugory, błota, rośliny trujące i drapieżniki). W wyniku umowy albo podstępny boski Antagonista zdobywa jednak panowanie nad całą ziemią powodując jej jałowość. Inny wariant tego wydarzenia mówi o pysze Diabła i próbie opanowania nieba. W obu wypadkach jednak chodzi o ten sam efekt — zagrożenie szeroko pojętego życia. Skrajnym przykładem tego jest motyw zaprzędania ludzi Diabłu przez Adama, czerpiący z apokryficznych wyjaśnień praprzyczyny Odkupienia<sup>15</sup>. Bezpośrednim powodem przekazania władzy nad zmarłymi Diabłu jest zagrożenie przez niego gatunkowego trwania ludzkości<sup>16</sup>. Epizod zstąpienia Jezusa do podziemi i pokonania Diabła stanowi tu zdublowanie wcześniejszej interwencji świętego Piorunowładcy, chociaż jego interpretacja ma już w pełni charakter chrześcijański.

Interwencja Piorunowładcy prowadzi do ustalenia ostatecznego kształtu świata. W wyniku strącenia powstaje piekło, trzecia i uzupełniająca dwie poprzednie (niebo i ziemię) strefa kosmosu. Walka Piorunowładcy z Diabłem ma przy tym dwa aspekty: kosmologiczny (polaryzacja demiurgów jest warunkiem trwania świata) oraz meteorologiczno-wegetacyjny (skojarzenie spadających diabłów z opadem deszczu). Oba aspekty odpowiadają funkcjom świętego Piorunowładcy w ludowym modelu świata, gdzie jest on ściśle związany z przejściem zima — wiosna (początkiem cyklu wegetacyjnego) oraz opadami w ich aspekcie „zarodczym”, a ponadto z niszczeniem złych istot (diabłów, demonów) zagrażających w różnej formie płodności i życiu.

Funkcje Piorunowładcy, które ogólnie określić można jako zachowawcze, przeciwstawiają go z jednej strony Bogu (funkcje stwórcze), z drugiej natomiast Diabłu (funkcje destrukcyjne). To ostatnie przeciwstawienie znalazło także wyraz w południowosłowiańskich mitach o porwaniu przez Diabła słońca i (lub) księżyca, które odzyskuje Piorunowładca ratując życie na ziemi<sup>17</sup>. Można więc stwierdzić, że proces tworzenia świata przebiegający niejako w dwóch opozycyjnych płaszczyznach prowadzi do ustalenia triadycznej struktury kosmosu oraz istot nadprzyrodzonych:

NIEBO	—	BÓG	—	funkcje kreacyjne
ZIEMIA	—	PIORUNOWŁADCA	—	funkcje zachowawcze
PODZIEMIA	—	DIABEŁ	—	funkcje destrukcyjne

<sup>15</sup> Por. A. E. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976, s. 82 n. („Prace Komisji Słowianoznawstwa”, nr 36).

<sup>16</sup> Szersze omówienie w: R. Tomicki, *Antropogeneza w słowiańskich wierzeniach ludowych*, „Ethnologia Polona” (w druku).

<sup>17</sup> Dähnhardt, *op. cit.*, s. 128-132, 136, 145; Dragomanov, *op. cit.*, s. 84; T. R. Dordević, *Priroda u verovanu i predanu našega naroda*, Beograd 1958, t. 1, s. 20-21.

Charakterystyka schematu i struktury słowiańskiej kosmogonii jakkolwiek uproszczona dla potrzeb tego referatu, pozwala na kilka wniosków ogólniejszej natury. Podkreślić należy przede wszystkim, że mit różni się zdecydowanie od kosmogonii chrześcijańskiej i nie posiada żadnego znanego odpowiednika w euroazjatyckich, historycznych tradycjach mitologiczno-religijnych. Faktem jest, iż operuje on frazeologią i obrazami zaczerpniętymi z kanonicznej i apokryficznej literatury chrześcijańskiej (o różnej zresztą wadze dla sensu mitu<sup>18</sup>), ale obejmuje też elementy zupełnie jej obce i trudne do wyjaśnienia. Mam na myśli cały motyw nurkowania czy choćby bardzo często występujący ornitomorfizm Diabła (pojawia się jako kaczką lub przybiera tę postać podczas nurkowania), nie mówiąc już o współlistnieniu Boga i Diabła oraz preegzystowaniu wód.

Rekonstrukcja schematu kosmogonii ludowej z jeszcze większą mocą nasuwa pytanie o jej genezę. Jak się wydaje, pytanie to uzyskać może dwojaką formę: 1) czy mit w swej XIX-XX-wiecznej postaci mógł uformować się już w okresie oddziaływania na kulturę ludową chrześcijaństwa i wyłącznie na bazie motywów mitologicznych niesionych przez tę religię?; 2) czy mit ludowy stanowi rezultat wzajemnego oddziaływania jakiejś hipotetycznej, przedchrześcijańskiej koncepcji kosmogonicznej oraz motywów mitologicznych docierających do środowisk ludowych z ortodoksyjnych i heterodoksyjnych źródeł chrześcijańskich? Rozstrzygnięcie tego dylematu w świetle źródeł historycznych wydaje się niemożliwe, a świadczą o tym drobiazgowo poszukiwania M. P. Dragomanova. Istnieją jedynie dwie wskazówki co do historii mitu — wiadomo, iż już ok. XVI-XVII w. znany był on w Rosji w formie identycznej z XIX-XX-wieczną oraz że ślady wydobywania z praoceanu substancji, z której następnie Bóg tworzy ziemię spotyka się w średniowieczu w słowiańskich apokryfach<sup>19</sup>.

Bezsporna jest rola chrześcijaństwa w nadaniu kosmogonii ostatecznego kształtu. Olbrzymia jednorodność mitów, mimo występowania ich na znacznym obszarze Europy, jednorodność, która niegdyś sugerowała istnienie wspólnej *Ursage*, może być — jak się wydaje — tłumaczona unifikującym i petryfikującym wpływem tradycji chrześcijańskiej. Z 5 motywów kosmogonii ludowej trzy mają bezpośrednie powiązania z kanonicznymi lub apokryficznymi motywami mitologicznymi. W jeszcze większym stopniu dotyczy to drugo- i trzecioplanowych wątków. Zdecydowanie obcy pozostaje jedynie motyw nurkowania, gdyż nawet współ-

<sup>18</sup> W elementach drugo- i trzecioplanowych mitu wyraźne są wpływy bogomilsko-apokryficznej tradycji mitologiczno-religijnej. Wiele miejsca poświęca im Dragomanov, *op. cit.*

<sup>19</sup> Dragomanov, *op. cit.*, s. 79-80, 82; Dähnhardt, *op. cit.*, s. 45.

istnienie Boga i Diabła można usiłować wyjaśnić nie wykraczając poza szeroko rozumianą tradycję chrześcijańską<sup>20</sup>.

Dotychczasowe badania proponują interpretację motywu pierwotnych wód i kosmogonicznego nurkowania jako archaicznego składnika mitów stworzenia u ludów Eurazji. Wiadomo także, iż w XIX-XX w. zasięg tego motywu pozbawionego dualizmu demiurgów pokrywał się w Europie Północno-Wschodniej i w Azji Północnej z zasięgiem mitów typu słowiańskiego, w których istotą nurkującą jest Diabeł. Zważywszy na częsty ornitomorfizm Diabła istniała bardzo prawdopodobna możliwość, iż mamy do czynienia z jednym motywem, który w kręgu oddziaływania chrześcijaństwa uległ transformacji (nastąpiła zamiana nurkującego ptaka na Diabła). Sugestię tę potwierdzały tzw. kołędy kosmogoniczne, znane wyłącznie z Ukrainy, w których istotami planującymi wydobyć z dna pierwotnych wód ziemi, słońca, gwiazd są ptaki<sup>21</sup>. Wszystkie te spostrzeżenia dotyczyły wszakże jednego tylko motywu. Istniała konieczność przeprowadzenia analizy całego mitu kosmogonicznego, pozbawionego w motywie nurkowania dualizmu Boga i Diabła.

Uwaga moja skierowała się na dwa zespoły mitów — ugrofińskie (a zwłaszcza obi-ugryjskie, tzn. występujące wśród Mansów i Chantów) oraz samojedzkie. Spowodowane to było faktem, iż w XIX-XX w. wśród Ugrofinów znane były mity stworzenia w pełni odpowiadające kosmogonii słowiańskiej oraz takie, które oparte były na motywie nurkującego ptaka, nie wykazującego żadnych cech antropomorficznej istoty nadprzyrodzonej. Szczególnie wyraźnie współistnienie tych dwóch wersji rysowało się u Mansów i Chantów, społeczności, które w najmniejszym stopniu uległy wpływowi słowiańsko-chrześcijańskiej tradycji mitologiczno-religijnej. Z kolei wśród Somojedów kosmogonie dualistyczne typu słowiańskiego nie były w zasadzie znane<sup>22</sup>, co pozostawać mogło w związku z jeszcze mniejszą rolą wpływów słowiańsko-chrześcijańskich w ich mitologii i religii niż to miało miejsce u Manso-Chantów. Spostrzeżenia te nasuwały przypuszczenie, że dualistyczna forma motywu nurkowania i częstotliwość jej występowania uzależnione są od dawności, trwałości i zasięgu oddziaływania kultury słowiańskiej i chrześcijaństwa.

<sup>20</sup> Sugestie takie znaleźć można w: E. V. Pomeranceva, *Mifologičeskie personazi v russkom fol'klore*, Moskwa 1975, s. 124, 130.

<sup>21</sup> Por. A. Nowosielski, *Lud ukraiński*, Wilno 1857, t. 1, s. 102-104; O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 29, s. 348; Dähnhardt, *op. cit.*, s. 59; Afanasev, *op. cit.*, s. 466.

<sup>22</sup> W pocz. XX w. zanotowano wśród Nienieców 2 wersje odbiegające od typowych mitów samojedzkich i mające formę zbliżoną do mitów słowiańskich, por. T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki 1924, s. 8-11.

\*

Aby wyjaśnić, czy istnieje (a jeśli tak, to jaki) związek pomiędzy motywem kosmogonicznego nurkowania i pozostałą częścią mitu stworzenia, podjęta została analiza mitów samojezdskich<sup>23</sup>. Pozwoliła ona na rekonstrukcję wspólnego dla Nienieców, Enieców, Selkupów i Nganasanów schematu kosmogonii, mającego następującą postać:

1. Istnienie pierwotnych wód oraz Boga Nieba, będącego inicjatorem stworzenia ziemi.
2. Nurkowanie ptaka — pomocnika na dno praoceanu po substancję konieczną do stworzenia lądu i wydobycie jej na powierzchnię.
3. Utworzenie ziemi przez Boga Nieba.
4. Zawładnięcie ziemią przez istotę związaną ze śmiercią, jałowością, a później z podziemiami (Boga Śmierci).
5. Walka istoty związanej z życiem, płodnością i niebem (Boga Życia) o panowanie nad ziemią oraz życiem ludzi, przynosząca w efekcie translokację Boga Śmierci w podziemia.
6. Działalność na ziemi Herosa Kulturowego (pod opieką Bogini Ziemi).
7. Odejście Herosa do nieba (a Bogini Ziemi w podziemia).

Nietrudno zauważyć, iż schemat ten w punktach 1-5 jest niemal identyczny ze słowiańskim, chociaż pod względem formalnym mity obu grup różnią się znacznie (kosmogonię Samojezdów cechuje bogactwo wątków, brak w niej chrześcijańskiej frazeologii, treść uwarunkowana jest specyfiką ekologiczno-kulturową tych ludów itd.). Uwagę zwrócić jednak należy przede wszystkim na treść poszczególnych motywów.

Inicjatorem stworzenia jest zawsze Bóg Nieba (Nieniecowie i Selkupowie — Num, Eniecowie — Nga, Nganasani — Nguo), związany z najwyższym poziomem nieba, uważany za stwórcę i suwerennego władcę

<sup>23</sup> Wykorzystałem w tym celu m. in.: Lehtisalo, *op. cit.*; E. D. Prokofeva, *Kostjum sel'kupskogo (ostjako-samoedskogo) šamana*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii”, t. XI: 1949; tejże, *Eneckij šamanskij kostjum*, „Sbornik...”, t. XIII: 1951; tejże, *Materiaty po religioznom predstavlenijam encev*, „Sbornik...”, t. XIV: 1953; tejże, *Predstavlenija sel'kupskich šamanov o mire*, „Sbornik...”, t. XX: 1961; B. O. Dolgich, *Mifologičeskie skazki i istoričeskie predanija encev*, „Trudy Instituta Etnografii” (ns), Moskva 1961, t. XLIV; tenże, *Matriarchal'nye čerty v verovanijach nganasan*, [w:] *Problemy antropologii i istoričeskoj etnografii Azii*, Moskva 1968, s. 214-229; tenże, *Mifologičeskie skazki i istoričeskie predanija nganasan*, Moskva 1976; A. V. Chomič, *Nency. Istoriko-etnografičeskie očerki*, Moskva-Leningrad 1966; tenże, *O nekotorych predmetach kul'ta nadymskich nencev*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii”, t. XXVII: 1971; U. Holmberg, *Finno-Ugric, Siberian Mythology, Mythology of All Races*, ed. Lewis Herbert Gray, New York 1964, vol. IV; V. N. Toporov, *O tipologičeskom podobii mifologičeskich struktur u Ketov i sosednich s nimi narodov*, [w:] *Ketskij sbornik. Mifologija, etnografija, teksty*, Moskva 1969, s. 126-147.

świata. Z jego polecenia ziemię z dna praoceanu wydobywa ptak wodny związany z dolną sferą kosmosu i będący gatunkowym odpowiednikiem ptaka — głównego ducha opiekuńczego szamanów udających się w podziemia. Ptak przeciwstawiony jest więc Bogu Nieba (góra — dół), ale relacja między nimi nie ma nigdy cech antagonizmu. Z wydobytej ziemi Bóg tworzy łąd, który — podobnie jak w mitach słowiańskich — rozrasta się do aktualnej postaci. Analogia ze Słowianami dotyczy również szczegółów aktu nurkowania. W mitach słowiańskich dopiero za trzecim razem udaje się Diabłu dosięgnąć dna, co jest wyjaśniane jako wyraz niemocy stwórczej. Efektywność nurkowania zapewnia Diabłu wypowiedzenie formuły typu: „w imię Boga”. W mitach Samojedów sens tego wątku jest odmienny. Wyraża on albo trudność osiągnięcia dna praoceanu, czyli skrajnie dolnego punktu osi świata (droga tam trwa 7 dni, lat, podobnie jak do siedziby Boga Nieba), albo niemożność dotarcia do dna przez ptaka związanego z górną strefą kosmosu. Czasem bowiem pierwszą próbę podejmuje ptak będący gatunkowym odpowiednikiem ptaka — głównego ducha opiekuńczego szamanów udających się do nieba. Po nieudanej próbie ptaka „górnego”, z powodzeniem nurkuje ptak „dolny”. Pomijając kwestię predeterminacji dwóch klas szamańskich duchów opiekuńczych, można stwierdzić, iż wątek ten rzuca światło na występujące w mitach słowiańskich przekonanie, że Bóg sam nie może stworzyć ziemi (tzw. wątek niemocy stwórczej Boga) i zmuszony jest odwołać się do pomocy Diabła<sup>24</sup>.

Utworzenie ziemi jest równoznaczne z powstaniem pierwszej i podstawowej struktury kosmosu, a mianowicie opozycji: niebo — ziemia. W mitologii Samojedów (ale także Manso-chantów, Ketów i innych ludów północnej Azji<sup>25</sup>) łączy się to z polaryzacją Boga Nieba i jego małżonki; ta ostatnia — po strąceniu lub oddaleniu się z nieba na ziemię — staje się Boginią Ziemi (Nieniecowie — *Ja nebja*, Selkupowie — *Ylynda kota*, Eniecowie — *Dja menju'u*, Nganasani — *Mou njamy*). Elementu tego brak w mitach słowiańskich, chociaż utworzenie ziemi stanowi także pierwszą i najważniejszą fazę strukturyzacji świata. U Samojedów kolejne motywy kosmogonii wynikają niejako z małżeńskich związków pary głównych bóstw, które posiadają co najmniej dwóch synów przeciwstawionych nieraz wprost (jak u Enieców) w kategoriach wieku (starszy — młodszy).

Syn starszy jest istotą o naturze ludożerczej. Przebywa on początko-

<sup>24</sup> Por. „Boch znaw use na świt'i, ale niczoho ne mih zrobyty, a Tryjuda (Diabeł — RT) mav syłu do useho”, W. Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, Lwów 1908, t. IV, s. 2-3.

<sup>25</sup> Np. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jurga-Völker*, Porvoo 1922, t. 2, s. 176; Toporov, *op. cit.*, s. 139; V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Kommentarij k opisaniu ketskij mifologii*, [w:] *Ketskij sbornik. Mifologija, etnografija, teksty*, Moskwa 1969, s. 152.

wo na ziemi pożerając nowo stworzonych ludzi (*Nga* u Nienieców, *Todote* u Enieców) lub też opanowuje ziemię powodując jej jałowość — skucie lodem (*Fannida* u Nganasanów). Sytuację tę likwiduje interwencja młodszego brata (Nieniecowie — *Jaumaal~Nymkympoi?*, Selkupowie — *Icza~Ij*, Eniecowie — *Djuba nga*, Nganasani — *Djojba nguo*). Istota ta, często posiadająca atrybuty piorunowładcy i (lub) bóstwa solarne, powoduje w efekcie walki translokację zagrażającego życiu bóstwa w podziemia, gdzie staje się ono Bogiem Śmierci. Sam zaś staje się od tej chwili Bogiem Życia, opiekującym się strefą ziemi. Tworzy on i podtrzymuje — w ścisłym związku z Boginią Ziemi (a mówiąc ściślej z jej życiodajną hipostazą) — życie ludzi, zwierząt i roślin.

Motyw translokacji Boga Śmierci stanowi bliską analogię, najbardziej bodaj kontrowersyjnego ze względu na koneksje z Apokalipsą św. Jana, motywu mitu słowiańskiego. W obu wypadkach mamy do czynienia nie tylko z podobną formą motywu, lecz także z identycznym znaczeniem opisywanego wydarzenia w procesie kreacji<sup>26</sup>. Przemieszczenie Boga Śmierci w podziemia prowadzi bowiem do powstania wertykalnej struktury trójelementowej:

NIEBO	BÓG NIEBA	funkcje kreacyjne
ZIEMIA	BÓG ŻYCIA	funkcje zachowawcze (życiodajne i obronne)
PODZIEMIA	BÓG ŚMIERCI	funkcje destrukcyjne

Dwa ostatnie motywy kosmogonii Samojedów nie posiadają odpowiedników w ludowym micie Słowian. Mowa jest w nich o działalności Herosa Kulturowego, opisywanego jako autonomiczna postać mająca jednak cechy i atrybuty Boga Życia (np. *Icza* oraz *Ij* u Selkupów) albo jako hipostaza Boga Życia (Eniecowie — *Djuba nga*, Nganasani — *Djajku~Djojba nguo*). Dokonuje on typowych czynów należących do wzorcowego obrazu tej postaci w mitologii: uwalnia ziemię od demonicznych potworów zagrażających ludziom, dopełnia dzieła stworzenia ustalając np. liczbę gwiazd, przekazuje ludziom „kulturę”, kształtuje normy religijne. Nad Herosem czuwa Bogini Ziemi, przebywająca jeszcze na ziemi. Po wypełnieniu swej misji Heros oddala się od nieba i w synchronicznym modelu świata utożsamiany jest z Bogiem Życia. Jest to akord procesu kreacji (uprzednio Bogini Ziemi udaje się pod ziemię<sup>27</sup>).

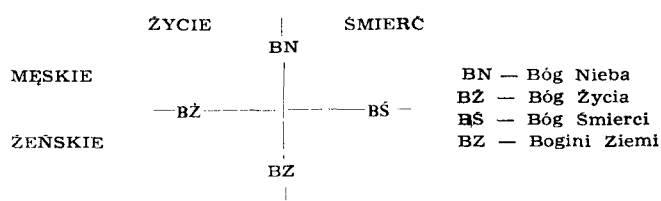
Jakkolwiek motywy te nie występują w kosmogonii Słowian, wiele z nich przypomina popularne motywy folkloru mitologicznego związane z Michałem Archaniołem (nieraz Eliaszem) oraz przede wszystkim

<sup>26</sup> Motyw translokacji bóstwa związanego z podziemiami i śmiercią występował w identycznym lub zbliżonym kontekście również u Ewenków. Jakutów i Ałtajczyków.

<sup>27</sup> Bogini Ziemi przebywa w synchronicznym modelu świata na 1 (lub nieraz 2) poziomie 7-dzielnych podziemi. W stosunku do Boga Śmierci zawsze sytuowana jest „wyżej”, nawet jeżeli oboje sytuowani są w płaszczyźnie horyzontalnej.

św. Jerzym. Dotyczy to zwłaszcza walki z potworem — ludojadem, spalenia go i spowodowania w ten sposób powstania owadów, co odpowiada wschodnio- i południowosłowiańskim mitom o spaleniu smoka i powstaniu z jego popiołów gadów<sup>28</sup>. Analogia między tymi postaciami obejmuje również motywy odzyskania zagrabionych przez Diabła (Boga Śmierci) ciał niebieskich<sup>29</sup>. Ta zaskakująca zbieżność funkcji Herosa i św. Jerzego oraz szczegółów ich czynów sięga samej natury tych postaci. Podobnie jak Heros jest w mitologii Samojedów jedną z form Boga Życia, św. Jerzy w mitologii słowiańskiej stanowi wyłącznie hipostazę Piorunowładcy, co przekonywająco wykazali Ivanov i Toporov<sup>30</sup>.

Poza generalnym podobieństwem schematów kosmogonii Samojedów i Słowian kryje się jednak istotna różnica o charakterze strukturalnym. Jeśli bowiem u podstaw słowiańskiego mitu i modelu świata leży jedna opozycja binarna (Bóg — Diabeł), ulegająca następnie przekształceniu w triadę (Bóg — Piorunowładca — Diabeł), to w micie i modelu świata Samojedów mamy do czynienia ze strukturą bardziej skomplikowaną:



Podstawowe znaczenie ma tu pierwotna struktura: Bóg Nieba — Bogini Ziemi. Obie istoty przeciwstawione są sobie w kategoriach: góra — dół, ojciec — matka, jasne — ciemne. Równocześnie każda z nich jest ambiwalentna ze względu na związek ze zjawiskami: życia i śmierci oraz lata i zimy. Dlatego też zarówno Bóg Nieba, jak Bogini Ziemi posiadają aspekty dobre (życiodajny, letni — ciepły, słoneczny itd.) oraz złe (śmiercionośny, zimowy — mroźny, księżycowy itd.). Aspekty te personifikują bóstwa sytuowane na niższym poziomie genetycznym, tzn. dzieci pary głównych bóstw. Zazwyczaj dotyczy to głównie Boga Nieba, który będąc w synchronicznym modelu świata bóstwem pasywnym „przekazuje” swe antagonistyczne funkcje Boga Życia i Boga

<sup>28</sup> Por. np. Afanasev, *op. cit.*, s. 535; Dähnhardt, *op. cit.*, t. III, s. 169; S. Kulišić, P. Z. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, s. 262.

<sup>29</sup> Np. Afanasev, *op. cit.*, t. III, s. 535. Analogiczne motywy występowały w mitologii Samojedów, Manso-Chantów, Buriatów.

<sup>30</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva 1974, *passim*; tenże, *Invariant i transformacii v mifologičeskich i folklornych tekstach*, [w:] *Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru. Sbornik statej pamjati Vladimira Jakovleviča Proppa*, Moskva 1976, s. 44-76.

Śmierci. Sam zachowuje kierowanie przebiegiem procesów biologicznych czy astronomiczno-meteorologicznych, ale nie jest bezpośrednim sprawcą ani narodzin, wzrostu roślin, pory wiosenno-letniej, ani też śmierci, obumierania, zimy. W mniejszym stopniu zjawisko to dotyczy Bogini Ziemi, która jest postacią aktywną. Jednak i w tym wypadku, zgodnie z logiką przedstawionego schematu, Bogini Ziemi „przekazuje” swe funkcje córkom (np. *Dja katy* i *Parneku* u Enieców) albo występuje w dwóch hipostazach jako bogini związana z płodnością oraz bogini związana ze śmiercią (*Mou njamy* i *Syrada njamy* u Nganasanów). Przy takich rozwiązaniach Bóg Życia i Bóg Śmierci posiadają swe żeńskie dublerki<sup>31</sup>.

Jak już było powiedziane, w modelu świata Bóg Nieba, Bóg Życia i Bóg Śmierci zajmują miejsca i pełnią funkcje analogiczne do Boga, Piorunowładcy i Diabła w modelu słowiańskim. Eliminacji uległa natomiast Bogini Ziemi, która u Samojedów połączona jest wieloma różnorakimi więzami ze wszystkimi bóstwami męskimi. Jeśli można w ten sposób porównywać formy dualizmu w micie słowiańskim i samojedzkim, to nasuwa się przypuszczenie, iż wyparcie bóstwa żeńskiego<sup>32</sup> połączone z silnym wzmocnieniem roli Diabła (jak to ma miejsce w chrześcijańskiej tradycji mitologiczno-religijnej) mogło stanowić czynnik prowadzący do „spłaszczenia” dualizmu typu samojedzkiego i nadania mu formy binarnej. Tego rodzaju warianty spotyka się w mitologii Manso-Chantów<sup>33</sup>, gdzie w miejsce nurkującego po ziemię ptaka (asocjowanego ze sferą tanatyczną) wprowadzony został bóg śmierci i podziemi *Kul’-ater*, identyfikowany z Diabłem. W przypadku wzrastającego oddziaływania chrześcijaństwa następowała też aktywizacja Boga Nieba, który w religiach szamanistycznych z reguły był typowym *deus otiosus*. Dysponujemy dwoma wersjami mitu, pochodzącymi od Nienieców, w których wystąpienie obu tych zjawisk doprowadziło do formy bliskiej słowiańskiemu dualizmowi Boga i Diabła<sup>34</sup>. Wszystkie te analogie wymagają jednak osobnego, szczegółowego rozważenia, co wykracza poza ramy tego szkicu.

<sup>31</sup> Oba aspekty posiadała także Matka Ziemia w wierzeniach słowiańskich, por. np. O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 19, s. 198. Takie ujęcie Bogini-Matki jest zresztą uniwersalne, por. E. Neumann, *Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen*, Zürich 1956.

<sup>32</sup> Ziemia jest w mitach słowiańskich wyłącznie przedmiotem działania obu demiurgów, ale nawet w takiej roli utrzymuje *implicite* pewne elementy funkcji kreacyjnych, Tomicki, *Słowiański mit...*, s. 94-95.

<sup>33</sup> Mity Mansów i Chantów dostarczają całej serii różnorodnych możliwości transformacji, czy mówiąc inaczej wariantów sytuujących się między typowym mitem słowiańskim i takim samym mitem samojedzkim. Równocześnie schemat dualizmu przedstawiony wyżej dla kosmogonii Samojedów występował u Manso-Chantów w sposób jeszcze bardziej wyraźny niż u tych pierwszych.

<sup>34</sup> Lehtisalo, *op. cit.*, s. 8-11.

\*

Przedstawione ustalenia dostarczają bogatego materiału do rozważań na temat mitu zarówno słowiańskiego, jak i samojedzkiego. Zasygnalizują tu jedynie niektóre nasuwające się wnioski i problemy. Dla oceny kosmogonii Samojedów istotny jest fakt, że jej schemat oraz forma dualizmu zrekonstruowana wyżej posiadają odpowiedniki nie tylko u Mansów i Chantów, lecz także w kosmogonii Ewenków, oraz w pewnym stopniu Jakutów i Altajczyków. Co więcej, dotyczy to również niektórych mitów stworzenia Indian północnoamerykańskich. Analogie sięgające poziomu fabularnego i strukturalnego zdają się potwierdzać hipotezy, wysuwane wyłącznie na podstawie zasięgu motywu nurkowania kosmogonicznego<sup>35</sup>, według których kosmogonia motyw ten zawierająca stanowi archaiczną koncepcję, sięgającą okresu migracji transkontynentalnych. Powstaje jednak pytanie: czy uderzające podobieństwo schematu kosmogonii ludowej Słowian jest wystarczającym argumentem do uznania jej za koncepcję rodzimą, która uzyskała jedynie chrześcijańską formę oraz pod wpływem tej religii uległa pewnym przekształceniom strukturalnym? Analogie samojedzkie i inne wspomniane przed chwilą mają znaczenie wyłącznie typologiczne i z tego powodu bardziej rozsądnym stanowiskiem było przyjęcie tezy, iż uprawdopodobniają one możliwość przedchrześcijańskiej genezy mitu słowiańskiego.

Przy takim sformułowaniu zagadnienia istotne znaczenie posiadają wszelkie wskazówki wynikające z badań indoeuropejskiej tradycji mitologiczno-religijnej. Jedną z nich jest udowodniona przez Ivanova i Toporova archaiczność motywu walki Piorunowładcy ze Smokiem w mitologii Słowian<sup>36</sup>. W świetle przeprowadzonych przeze mnie badań motyw ten uznać należałoby za jeden z elementów kosmogonii (i co nie wykluczone, występujący w dwóch wariantach: walka Piorunowładcy — Boga Życia z Diabłem — Bogiem Śmierci oraz walka Herosa — św. Jerzego ze Smokiem — Demonem Ludożercą), nie zaś za mit autonomiczny. Wspólność tego motywu dla tradycji słowiańskiej i samojedzkiej nie jest przy tym faktem przypadkowym, gdyż wspomniani badacze wielokrotnie wskazywali liczne analogie między mitologią ludową Słowian a systemami Ugrofinów, Samojedów i Ketów. Traktować więc je można jako potwierdzenie prawomocności porównywania kosmogonii obu grup.

<sup>35</sup> Por. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1926-1955, t. 6, s. 40 n., 233, t. 12, s. 166 n.; J. Haekel, *Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika*, „Saeculum”, VII: 1956, s. 1-39.

<sup>36</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma*, [w:] *Échanges et Communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris—The Hague 1970, s. 1180-1206; Ivanov, Toporov, *Issledovanija...*, s. 4-179.

Innym godnym uwagi faktem jest bliskość „męskiej” części zdwojonego dualizmu w kosmogonii Samojedów ze strukturą głównych bóstw ludowej odmiany zoroastryzmu, za jaką uznawany jest zurwanizm<sup>37</sup>. Mamy tu do czynienia z triadą:

BOG NIEBA		ZURVAN	
BOG ŻYCIA	BOG ŚMIERCI	ORMUZD	AHRIMAN
(młodszy)	(starszy)	(młodszy)	(starszy)

Biorąc pod uwagę całą odmiennosc form, w jakich konkretyzują się obie struktury, a co za tym idzie istniejącą między nimi różnicę ideologiczną, podkreślić należy, iż struktura ta pozostaje w bezpośrednim związku z bardzo rozpowszechnioną w Eurazji triadyczną strukturą kosmosu oraz trzema zasadniczymi funkcjami korelowanymi z istotami nadprzyrodzonymi biorącymi udział w procesie kreacji:

NIEBO — istota o funkcjach kreacyjnych
ZIEMIA — istota o funkcjach zachowawczych
PODZIEMIA — istota o funkcjach destrukcyjnych

Jest to — zważywszy dodatkowo na bóstwo żeńskie (np. Boginię Ziemi u Samojedów) — wariant triady rekonstruowanej dla Indoeuropejczyków przez G. Dumezila, w pełni zgodny z korekturami poczynionymi ostatnio przez V. Toporova<sup>38</sup>. W tym kontekście wyjaśniona może być zarówno trwałość postaci Piorunowładcy (łączącego funkcje życiodajne i obronne) w folklorze mitologicznym Słowian, jak i jego rola w ludowym micie kosmogonicznym.

W tym miejscu można zakończyć szkicową prezentację problemów związanych z dualistycznym mitem występującym w XIX-XX w. w środowisku chłopskim Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej. Wydaje się, że przyjęta perspektywa badawcza pozwala na odmienne, ale i pełniejsze ich rozważenie niż to miało miejsce dotychczas. Jest to oczywiście kwestią dalszych badań, które dzięki ustaleniom strukturalno-typologicznym mogą otworzyć drogę do wykorzystania także faktów ustalonych już przez dawniejszych badaczy (Dragomanova), a dotyczących ewentualnych zapożyczeń dalszoplanowych elementów mitu z tradycji mitologiczno-religijnych oddziałujących na kulturę ludową w okresie średniowiecza, czy nawet wcześniej. Trawestując bowiem zdanie V. J. Proppa można stwierdzić, iż zanim wyjaśnimy sobie, skąd mit pochodzi, trzeba odpowiedzieć na pytanie: co reprezentuje?<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Eliade, *op. cit.*, s. 106-112.

<sup>38</sup> V. Toporov, *Some Remarks about the Iguvine Triad*, [w:] *Studia Indo-europejskie — Études Indo-Européennes*, Wrocław 1974, s. 261-269 („Prace Komisji Językoznawstwa”, nr 37).

<sup>39</sup> V. J. Propp, *Morfologia bajki*, Warszawa 1976, s. 35.

Ryszard Tomicki

DUALISTIC FOLK COSMOGONY OF SLAVONIC PEOPLE IN THE LIGHT  
OF SAMOYEDIC MYTHS OF CREATION

## Summary

The article contains a general outline of one on the problems which have been dealt with in detail in the monograph "Dualistic cosmogony in Europe and in Asia in 19-th and 20-th century — an ethno-religious study" aimed to explain the genesis and the character of dualistic, mythological conceptions which at the beginning of 20-th century were still circulating among the peasant population in eastern and southern Europe. With reference to studies by J. K. Erben, A. Anafasev, A. Veselovski, M. P. Dragomanov, O. Dahnhardt, A. M. Zolotarev, M. Eliade and others, the author attempted to establish the relationship between dualistic myths (interpreted as an entirety which includes a set of motifs) and non-dualistic ones which appear, inter alia, among Samoyeds. Hitherto, the separate treatment of such myths resulted from the fact that in the common motif of the Earth-Diver as a being who recovers the earth from the bottom of the primeval ocean, on some occasions there appeared the Devil and, on others, a bird-helper of the Creator God.

The purpose of the article is to characterize the similarities and differences of the Samoyedic and of the Slavonic myths. Studies have shown that structure of both groups of myths is based on an analogous mythopoeic scheme which includes the following motifs: 1) the existence of primeval waters and of the Creator God, 2) the recovery of matter from the bottom of the primeval ocean by helper of the Creator God, 3) the creation of the earth, 4) the conquest (attempt to conquer) of earth by a being who personifies sterility, death and the subterranean realm, 5) intervention by a being personifying fertility, life and heaven resulting in the expulsion of the thanatoidal being to the subterranean realm. In addition, the Samoyedic myths include, as a motif, the part played by a culture-hero who is protected by the Earth Goddess; the hero does not appear in folk cosmogony he has however, many parallels in the folklore connected with St. George and other saints.

The essential difference in the myths of the people mentioned above becomes evident in the characterization of beings taking part in the Creation and, though to a minor extent, in the scheme of the world transmitted by the myth. Among Slavonic people particular significance is ascribed to the opposition of God and of the Devil both of whom are regarded as eternal beings. Their opposition operates in the myth as a principle of classification as a result of which the world is assigned a dichotomic structure. The Devil, performing initially the role of a helper diving to the bottom of the primeval ocean for earth, later interferes destructively with the work of God and brings into existence (or becomes an anti-creator of) a world of evil (in a substantial and cosmological sense). The part of a mediator between these two beings is played by a saint with the attributes of a ruler of thunderbolts — Archangel Michael and, less frequently, St. Eliah. In a coexistential model of the world God, Archangel Michael and the Devil are correlated, respectively, with heaven, earth and the subterranean realm and with the creative, preserving (in a defensive and life-giving sense) and destructive functions. In Samoyedic myths, in the act of creation take part four beings frequently linked with ties of kinship: God of heaven, Goddess of earth and their sons named by the author, in accordance with their functions, a God of life and a God of death. The polarity of these deities has a hierarchic character

(parents-children) and is expressed in categories: male-female and life-death. Further, the deity representing a category of opposition specific to a particular pair, is also ambivalent because of the duality of opposition of the other pair. Thus both, God of heaven and the Goddess of earth have aspects (hypostases) corresponding with — life-giving, sunny, summer-like etc. as well as lethal, wintry, lunar etc. In a similar sense, the God of life and the God of death may assume either male or female semblance. Moreover, the gods of heaven, of life and death form a trinity which is structurally and functionally similar to the Slavonic one consisting of God, Archangel Michael (ruler of thunderbolts) and the Devil. In the Slavonic myths there is no deity corresponding to Goddess of earth who in the Samoyedic scheme of the world plays a very important role and is linked with all remaining supernatural beings and with the functions personified by them.

The findings, so far, have a typological character and suggest many further problems not perceived before by the research workers in the field of dualistic cosmogony of eastern and southern Europe and of northern Asia. The findings constitute an argument in favour of the archaic origin of the reconstructed framework of the Slavonic tales about creation of the world despite the evident fact that their superficial form has been shaped under the influence of the canonical and apocryphal traditions of Christianity. New light is also shed on the dualistic versions of the cosmogonical myth which appear among people of Siberia and of the Altai region. A discussion of these problems would require a separate and much larger publication.