

ROBERT PIOTROWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

WYOBRAŻENIA O ZAŚWIATACH DEMONICZNYCH NA PRZYKŁADZIE BAJEK O OSZUKANYM DIABLE

Bajki z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale płonów” nie bez powodu Julian Krzyżanowski zaliczył do grupy kawałów i anegdot¹. Opowieści te niosą w sobie ogromny (czytelny w kontekście kultury ludowej), ładunek komizmu². Diabeł zaprezentowany zostaje w tych historiach, jako postać niezbyt rozgarnięta, łatwo dająca się wyprowadzić w pole³. Również Luiza Podziewska w związku z tematyką przewodnią monografii pod tytułem *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*, skupia się na komicznej stronie tych narracji, zwróciła jednak uwagę, iż w jednej z realizacji wątku T 1030 dochodzi do tragicznego w skutkach finału spółki chłopa i diabła⁴. Warto jednak zastanowić się czy w bajkach tych nie zachowała się jednak archaiczna struktura obrazująca relacje pomiędzy człowiekiem a reprezentantami świata nadprzyrodzonego/demonicznego. Przecież „świat bajki dawniejszy jest od niej samej”, a jak zauważył Eleazar Mieletyński „synkretyzm demonizmu i komizmu jest cechą niemal uniwersalną folkloru archaicznego”⁵. Punktem odniesienia będą wy-

¹ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 11–12.

² L. Podziewska, *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*, PTL, Warszawa 2010, s. 15; Por. też: A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyński, PIW Warszawa 1987, s. 289–290.

³ Por. I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 48) w kontekście kultury ludowej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 158.

⁴ Por. Podziewska, *Ludowe opowiadania...*, s. 27–28.

⁵ J. Honti, *Świat bajki*, „Literatura Ludowa” 1983, s. 57. Zob. też W. Propp, *Bajki magiczne*, w: tegoż, *Nie tylko bajka*, przeł. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 130; E. Mieletyński, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 227.

brane bajki z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów”, w których występuje motyw „spółki” pomiędzy człowiekiem i czartem.

* * *

W narracjach z wątkiem T 1030 pojawia się motyw oszustwa. Oszukany zostaje diabeł, oszukującym jest człowiek — zarówno gospodarz (chłop), kobieta (baba), jak również czarownica⁶. W większości realizacji tego wątku diabeł i człowiek współdziałają ze sobą podczas prac polowych. Wspólnicy umawiają się w sprawie podziału plonów. Za każdym razem diabeł otrzymuje to, co nieprzydatne, natomiast człowiek zbiera wartościowe części roślin. Za przykład posłużyć może bajka ze zbioru Lucjana Malinowskiego *Powieści ludu polskiego na Śląsku*:

Ráz se ůožyniw d'ábów z babom i straže se né radži vidželi. I ůosve se všycko sáli i sadžili. Jednym rok zašawa maku, a praviwa: já se bedem brać vyrch, a ty spodek. I ůona se vžewa gwovki maku, a ůón kořeńe. A drugi rok zaš zasadžiwa marekve. I ůón potem praviw: Dy se ty wońi brawa vyrch, a já spodek, to se zaš ty bedžeš brać spodek, a já vyrch. I baba se vžewa marekev, a ůón nać. I bardzo se rosgnéváv i ůučék⁷.

W przytoczonej realizacji wątku diabeł jest nie tylko współnikiem, ale również mężem kobiety, która oszukuje go przy podziale plonów. Za pierwszym razem wysiewają mak. Diabeł godzi się wziąć korzenie roślin, natomiast kobieta zbiera górną część — przydatną w kuchni chłopskiej, a także w zabiegach leczniczych i magicznych⁸. Za drugim razem diabeł sam wybiera dla siebie części roślin i podejmuje decyzję błędną, dzięki której zostaje właścicielem naci marchwi. Zdenerwowany zaistniałą sytuacją ucieka od przebiegłej małżonki. Można więc zauważyć, że czart rzeczywiście zaprezentowany został jako postać o cechach prostaczka i głupca⁹. Podział plonów jest asymetryczny na

⁶ I. Gulgowski, *O nieznanym ludzie w Niemczech*, przeł. M. Darska-Łogin, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2012, s. 199–200; A. Saloni, *Zaściankowa szlachta polska w Celejowie (z 30 rycinami w tekście)*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1914, t. XIII, s. 139–140; O. Kolberg, *Tarnowskie — Rzeszowskie*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 48, LSW, PWM, Wrocław–Poznań 1967, s. 311.

⁷ L. Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1900, t. IV, s. 47.

⁸ Por. A. Paluch, „Zerwij ziele z dziewięciu miedz...” *Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, PTL, Wrocław 1989, s. 91–92.

⁹ M. Sznajderman, *Błazen. Maski i metafory*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 28.

korzystać człowieka. Co istotne gospodarz/gospodyni/czarownica zawierając umowę z czartem od początku zakładają oszustwo. „No’, — dyebał się pytać — ‘jak będziemy zbierać?’ — ‘Já bede wierzch, a ty spód’. — I dyebał przystał. Baba zebrała pszenice, a dyebłowi została ścierń. — ‘Takaś ty mądra!’”¹⁰. Człowiek wykorzystuje brak orientacji piekielnego współnika w kwestiach rolniczych. Diabeł pełen nadziei na efekty współpracy za każdym razem otrzymuje części mniej wartościowe lub wręcz nieprzydatne. Jednym słowem w każdej wersji opowieści z wątkiem T 1030 zostaje okpiony przez przebiegłego adwersarza. Bezrozumna istota, która próbuje spożywać plony uzyskane we współpracy z chłopem z pewnością mogła wzbudzać śmiech¹¹.

Jednak na pozór zabawne historie kryją w sobie dodatkowe informacje. Warto zwrócić uwagę na to, że czart nie otrzymuje tych części roślin, które spożywane są przez człowieka lub są mu przydatne. Układ opozycji kształtuje się według schematu: przydatne części roślin zabiera człowiek, nieprzydatne diabeł¹². „Diabelskie plony” naznaczone są pewnego rodzaju inwersyjnością, tak typową dla ludowych wyobrażeń o zaświatach¹³. Poprzez to bajki z wątkiem T 1030 wykazują pewne podobieństwo do wydarzeń mitycznych utrwalonych przez Hezjoda w *Theogonii*. W poemacie tym opisał on historię oszustwa dokonanego przez Prometeusza¹⁴, który wprowadził w błąd Zeusa przy wyborze całopalnej ofiary. Mięso wołu i jego tłuste wnętrzności przykrył skórą i wołowym żołądkiem, natomiast kości zasłonił tłuszczem¹⁵. Zeus wybrał drugą, na pozór korzystniejszą część ofiary.

¹⁰ B. Gustawicz, *O ludzie Podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud” 1901, t. VII, s. 249.

¹¹ Zob. M. Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego. (Z okolic Bieca)*, „Lud” 1906, t. XII, s. 228.

¹² Por. m.in. O. Kolberg, *Kujawy*, cz. I, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, PWM, PTL, Wrocław–Poznań 1978, s. 185–186.

¹³ Zob. J. S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (I)*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1979, nr 3 (45), s. 99; L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca: Piotr Dopierala, Łódź 2002, s. 163.

¹⁴ „Dla dobra ludzi Prometeusz oszukał Zeusa. Po raz pierwszy w Mekong podczas uroczystej ofiary podzielił wołu na dwie części: z jednej strony włożył do skory mięso i wnętrzności, które przykrył brzuchem zwierzęcia, z drugiej zaś ułożył kości odarte z mięsa i przykrył je tłuszczem. Zeus miał wybrać swą część i skusił się na tłuszcz, reszta została dla ludzi”. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. naukowy wydania polskiego J. Łanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 304.

¹⁵ Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, przeł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 46–47.

Istotne, że oszustwo Prometeuszowe opiera się na wolnym wyborze Zeusa. Nie narzuca bogu olimpijskiemu przygotowanej porcji, a jedynie podsuwa mu dwie możliwości i daje szansę na podjęcie decyzji¹⁶. Jest to sytuacja pod pewnymi względami analogiczna do sytuacji przedstawionych w opowieściach z wątkiem T 1030. Niekiedy diabeł decyduje sam, co do wyboru części plonów¹⁷, albo wysłuchuje propozycji przedstawionej przez gospodarza i zgadza się na nią¹⁸. Karl Kerényi dostrzegł w micie zdarzenie konstytuujące rozdział świata człowieka i bogów, w którym ludzie okazali się „oszukanyimi oszustami”¹⁹. Być może w postaci bajkowego gospodarza, który oszukuje diabła przy podziale plonów, dostrzec można reaktualizację wydarzenia mitycznego. W bajce dochodzi, podobnie jak w micie o Prometeuszu i Zeusie do oszustwa, dzięki któremu zaświatom przekazane zostają gorsze części zbiorów. Co ciekawe w obrzędowości słowiańskiej dla dusz zmarłych przybywających do świata ludzkiego przygotowywano specjalne potrawy, lub przeznaczano dla nich resztki (części nieprzydatne, okruchy) pożywienia „[...] остатки пиши, крошки, кости от съеденного обрядового живого [...]”²⁰. Archaiczny mit ukonstytuował „ofiarnie oszustwo” oddzielające i różnicujące dwa antynomiczne światy. W bajkach z wątkiem T 1030 można się dopatrzeć reaktualizacji czy też kontynuacji tych wydarzeń mitycznych sprowadzonych do poziomu wyobrażeń funkcjonujących w kulturze ludowej w XIX wieku. Oszustwo to (zarówno mityczne, jak i bajkowe) wiąże się również z polaryzacją dwóch odmiennych rzeczywistości w pierwszym przypadku świata człowieka i świata bogów, w drugim — świata człowieka i zaświatów demonicznych. Za każdym razem zaświaty otrzymują „ofiary” składające się z części o mniejszej wartości, nieprzydatnych człowiekowi. Oczywiście można postrzegać obie sytuacje przez pryzmat tylko i wyłącznie oszustwa mającego na celu zachowanie dla siebie lepszych części szeroko pojętych plonów. Może jednak uprawomocniona jest teza, według której ze względu na inwersyjność zaświatów to, co przydatne, musi pozostać po tej stronie niewidzialnej bariery? Pogłos tego rodzaju waloryzacji symbolicznej, odnoszącej się

¹⁶ Hezjod, *Narodziny...*, s. 46.

¹⁷ Por. M. Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach ...*, s. 228.

¹⁸ Por. O. Kolberg, *Kujawy...*, s. 186

¹⁹ K. Kerényi, *Prometeusz. Byt ludzki w interpretacji greckiej*, w: tegoż, *Misteria Kabirów. Prometeusz*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 84.

²⁰ Л.Н. Виноградова, *Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения*, Российская Академия Наук Институт Славяноведения, Москва 2001, с. 61.

do przestrzeni nieludzkich znaleźć można w wierzeniach dotyczących składania ofiar istotom demonicznym przez plemiona mongolskie. W pracy Jerzego Sławomira Wasilewskiego *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, można przeczytać: „W zgodzie z tym wizerunkiem pozostawała też ofiara, jaką duchom podziemi składano dla przebłagania spowodowanej przez nie choroby: chude i chore zwierzę ofiarne umieszczano na krzywych, przegniłych gałęziach”²¹. Dla duchów podziemnych przygotowywano ofiary, których cechy fizyczne odpowiadały wyobrażeniom na temat charakteryzujących się inwersyjnością zaświatów. Dlatego zwierzęta musiały być chore, wynędzniałe, a umieszczano je na przegniłych gałęziach. Z perspektywy codziennej przydatności nie posiadały one niemal żadnej wartości. Oczywiście podobieństwo pomiędzy tymi trzema „faktami mitologiczno-religijno-bajkowymi” zdaje się odległe. Jednak można dostrzec w nich głębsze analogie. Zeus (czy szerzej: bogowie olimpijscy) otrzymuje części mniej wartościowe, bóstwom chtonicznym czczonym w górach Ałtaju składa się w ofierze zwierzęta chore — uszkodzone, wreszcie diabeł z przekazów folklorystycznych również otrzymuje części roślin nieposiadające żadnej wartości dla człowieka. Można więc mówić o analogii na poziomie jakościowym, a nie ilościowym (tutaj następuje zróżnicowanie „ofiar”). Należy w tym miejscu zadać pytanie, czy w bajkach z wątkiem T 1030 dochodzi w ogóle do sytuacji, w której można dopatrywać się pogłosów ofiary dla istot demonicznych? Trop ten wydaje się uzasadniony, ponieważ w samych narracjach pojawiają się wskazówki świadczące o konieczności pomocy „nadprzyrodzonej”, o przyzwaniu przez gospodarzy/gospodynie „siły nieczystej”²². W bajce ze zbioru Lorentza *Teksty pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie* diabeł sam jasno daje do zrozumienia, że połowa tego, co na polu należy do niego i gospodarz powinien mu ją oddać²³. Najczytelniejszy przykład współpracy człowieka z diabłem, w którym pojawia się motyw ofiary znajduje się w opracowaniu autorstwa Władysława Kosińskiego *Materyjały etnograficzne do Górali Bieskidowych*. Otóż pole uprawiane przez gospodarza było jałową pustynią. Dopiero pomoc diabła pozwoliła gospodarzowi cieszyć się plonami. Jednak umowa polegająca na oszustwie i nieproporcjonal-

²¹ J.S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować...*, s. 103.

²² O. Kolberg, *Kujawy...*, s. 185; B. Gustawicz, *O ludzie Poddukłańskim...*, s. 249; M. Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach...*, s. 228.

²³ F. Lorentz, *Teksty pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie*, zeszyt II, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1914, s. 608.

nym podziale plonów doprowadziła diabła do wściekłości. Rozerwał gospodarza na polu i — co bardzo istotne — od tego czasu nieurodzajny splachetek ziemi stał się żyzny. Wcześniejsza pomoc diabła, a wreszcie ofiara z człowieka sprawia, że ugór przemienia się w żyzną glebę²⁴. Można więc założyć, że pomoc diabła wpływa na urodzajność ziemi i tym samym na plony. Jak gdyby związany umową okiełznał swe destrukcyjne skłonności, a uzewnętrznił cechy twórcze²⁵. Doskonałym tego przykładem jest bajka z okolic Krakowa, opublikowana w 28 numerze „Tygodnika Ilustrowanego”. W bajce tej chłop spotyka w lesie diabła. Diabeł pomaga chłopu załadować na wóz ścięte drzewo i wprasza się na służbę do gospodarza. Dogadują się w sprawie podziału plonów (według znanego już schematu dół–góra) i rozpoczynają współpracę. W bajce tej pojawia się jednak motyw nieznan z innych realizacji tego wątku. Otóż chłop orze i bronuje samym diabłem²⁶.

Biorąc pod uwagę sytuacje przedstawione w polskich realizacjach wątku T 1030, warto umieścić je na tle analogicznych realizacji znanych z rosyjskiego folkloru, co pozwoli na szerszą i być może trafniejszą interpretację bajek. W rosyjskich wersjach zamiast diabła pojawia się postać niedźwiedzia, który również zostaje przechytrzony przez przebiegłego bohatera²⁷. Jak zauważył Borys Uspieński: „Jest rzeczą zmienną, że niedźwiedź może występować w dwóch przeciwstawnych funkcjach: może kojarzyć się z siłą nieczystą lub też może być odbierany odwrotnie — jako święte zwierzę, przepędzające siły nieczyste”²⁸. Podobnie jak diabeł z polskich bajek, niedźwiedź za każdym razem otrzymuje mniej przydatne części roślin. Biorąc pod uwagę pojawiające się w bajkach postaci — diabeł, niedźwiedź — można za-

²⁴ W. Kosiński, *Materyjały etnograficzne do Górali Bieskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1881, t. 5, s. 209.

²⁵ Por. P. Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2004, s. 131.

²⁶ A. Piotrowski, *O chłopie, co osukał dyabła*, „Tygodnik Ilustrowany” 1904, nr 28, s. 554. Zob. też O. Kolberg, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, LSW, PWM, Wrocław 1962, s. 231–232.

²⁷ Por. W. Propp, *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Nomos, Warszawa 2011, s. 8; I. Rzepnikowska, *Изображения медведя в русской волшебной и животной сказках*, w: R. Bobryk, J. Urban, R. Mnich (red.), *Образ мира в слове явленный...*” *Сборник в честь 70-летия Профессора Ежи Фарыно*, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Instytut Filologii Polskiej i Lingwistyki Stosowanej, Siedlce 2011, s. 148.

²⁸ B. A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, przeł. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985, s. 149–150.

łożyć, że w rosyjskim folklorze zachowana została postać genetycznie starsza od postaci występującej w polskich wersjach bajki²⁹. Tym samym postać czarta jest jedynie figurą, elementem dynamicznym i zmiennym, uzależnionym od kontekstu historyczno-kulturowego³⁰. Jest pewnego rodzaju „personifikacją” zastępczą, która „przysłania” wcześniejsze wyobrażenia. Co istotne, niedźwiedź w wierzeniach Wschodnich Słowian uchodził za postać powiązaną zarówno z leśnym, św. Mikołajem, jak i z Wołosem³¹. W pracy Andrzeja Szyjewskiego *Religia Słowian* można przeczytać:

Weles-Nikola jest więc pasterzem dusz. Funkcja ta, podobnie jak powszechnie u bóstw chtonicznych strzeżenie bogactw podziemi, wiąże się z bogactwem ziemskim, handlem, orką i bydłem. [...] Sfera chtoniczna jest nie tylko obszarem waloryzowanym negatywnie, z jednej strony bowiem kryje w swym wnętrzu nieprzeliczone bogactwa, z drugiej zaś sięga aż do żyznej gleby³².

Warto w tym miejscu zacytować jeszcze raz Borysa Uspięńskiego: „W obrzędach związanych genetycznie z kultem niedźwiedzia odzwierciedla się również powiązanie Wołosa z bogactwem, obfitością, płodnością [...]”³³. Dlatego nieprzypadkowo postać niedźwiedzia odgrywała tak istotną rolę podczas zapustów³⁴. Młody mężczyzna przebrany za to zwierzę wyczyniał figle, udawał jego ruchy i — co ważne — owinięty był grochowinami, a groch można kojarzyć z królestwem zmarłych, zaświatami, jak również złotem i dobrobytem³⁵. Natomiast

²⁹ Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w bajkach z wątkiem T 480 „Macocha i pasierbica”. Iwona Rzepnikowska stwierdziła, że w związku z pojawiającymi się postaciami zasadne jest stwierdzenie, iż rosyjskie realizacje wątku T 480 należą do archaiczniejszych (Por. I. Rzepnikowska, *Образ чёрта в русской и польской волшебной сказке*, w: W. Kowalczyk, A. Orłowska (red.), *Мотивы демонологические в литературе и культуре русской XI–XX веков*, UMCS, Lublin 2004, s. 19).

³⁰ Por. W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, KR, Warszawa 2003, s. 157.

³¹ A.В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Издательство „Индрик”, Москва 1997, s. 164; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, cz. II. Kultura duchowa*, PAU, Kraków 1934, s. 689–691; B.A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 131–168.

³² A. Szyjewski, *Religia Słowian*, WAM, Kraków 2003, s. 54.

³³ B.A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 153.

³⁴ Por. O. Kolberg, *Mazowsze*, t. I, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 24, LSW, PWM, Warszawa 1963, s. 121.

³⁵ S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. I: *Zwyczaje doroczne i gospodarskie*, PWN, Warszawa 1964, s. 70–71; J. Petera, *Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia*, w: A. i M.B. Kuczyński (red.), *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*, PTL, Wrocław 1986, s. 41; B.A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 165.

samo wodzenie niedźwiedzia (a także postaci innych dzikich zwierząt, przede wszystkim okrytych futrem) posiada głęboką symbolikę związaną z magią wegetacyjną³⁶. Istnieją również przekazy, według których niedźwiedź zaprzęgany był do pług podczas rytualnej orki, co w pewien sposób może kojarzyć się z sytuacją przedstawioną we wspomnianej bajce z okolic Krakowa³⁷. Natomiast w białoruskich pieśniach żniwnych pojawia się postać niedźwiedzia próbującego odebrać niemowlę znającej kobiety, która w zamian za dziecko proponuje mu krowę³⁸. Jak gdyby domagał się ofiary od ludzi zbierających plony. W *Kulturze ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego odnaleźć można informację o ofiarach składanych niedźwiedziowi przez Białorusinów w przeddzień Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny: „Dnia tego przygotowują suszone rzepy na znak, że niedźwiedź karmi się głównie strawą roślinną, ziołami; na drugie podają kisiel, jako że niedźwiedź lubi owies; trzecie danie stanowią tzw. kamy z grochu”³⁹. W kontekście tego obrzędu pojawiają się kamy — kule z rozgniecionego grochu, który, jak już wspomniałem, wiązany jest z zaświatami, krainą zmarłych, ale też dobrobytem⁴⁰. Również kisiel należał do grupy potraw dla zmarłych⁴¹. Prawdopodobnie nieprzypadkowo w obrzędzie tym pojawia się rzepa, występująca także w przekazach bajkowych, która odgrywała dużą rolę w „[...] alimentacji i magii Słowian [...]”⁴². Podobny do wspomnianego obrzęd spotykany był wśród Bułgarów, którzy w ten sposób pragnęli obłaskawić niedźwiedzia i ochronić uprawy⁴³. Można więc przypuszczać, iż diabeł występujący w bajkach z wątkiem T 1030 — postać chronologicznie późniejsza od postaci niedźwie-

³⁶ Por. H.M. Łopatyńska, *Formy i zróżnicowanie regionalne obrzędów kolędniczych*, w: *Akwizytorzy szczęścia. O danych i współczesnych kolędnikach*, MET, Toruń 2004, s. 47.

³⁷ Zob. B.A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 152.

³⁸ Tamże, s. 163.

³⁹ K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 580.

⁴⁰ Por. Л.Н. Виноградова, *Славянская народная...*, s. 61; J. Bohdanowicz, *Poczęstunek po pogrzebie*, w: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. V: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, PTL, Wrocław 1999, s. 142; T. Czerwiński, *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Ciechanowskiej, Ciechanów 2008, s. 323; A. Paluch, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1984, s. 122.

⁴¹ Por. Л. Н. Виноградова, *Славянская народная...*, s. 61.

⁴² J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Rebis, Poznań 1998, s. 178.

⁴³ Por. K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 580.

dzia — jest transpozycją dawnych wierzeń związanych z leśną istotą z jednej strony dopomagającą w uprawie roślin, z drugiej strony niebezpieczną i żądającą ofiary za swoją pomoc⁴⁴. Czy jest to uprawomocniona interpretacja? Prawdopodobnie tak. Dodatkowo uzasadnić ją może wskazówka Władimira Proppa dotycząca „motywu szkody”, pojawiającego się w kontekście działań podejmowanych przez nadprzyrodzone istoty związane z lasem względem pól i upraw⁴⁵. Tego rodzaju sytuację odnaleźć można w pochodzącej z Polesia Rzeczyckiego bajce z wątkiem T 1030, w której diabeł stawia chłopu ultimatum — albo gospodarz zgodzi się na spółkę z diabłem, albo ten zniszczy jego plony⁴⁶. Jak zawsze w bajkach z wątkiem T 1030 diabelski pomocnik otrzymuje to, co nieprzydatne, ale dzięki tej współpracy — na pierwszy rzut oka absurdalnej — gospodarz cieszyć się będzie urodzajem, a nieziemski pomocnik ucieknie, nie czyniąc mu krzywdy.

* * *

Nie należy stawiać zbyt jednoznacznych tez, ale można odnieść wrażenie, że bajki z wątkiem T 1030 niosą w sobie więcej niż tylko humorystyczną narrację o przebiegłym chłopie i głupim diable. Być może zachowały się w nich archaiczne wierzenia i pogłos ofiar dla bóstw leśnych oraz informacje na temat relacji pomiędzy pracującym w polu człowiekiem, a niebezpiecznymi zaświatami, częstokroć „ukrywającymi się” w leśnych ostępach⁴⁷. We wcześniejszych wersjach przekazów istoty te mogły przybierać postać niedźwiedzia — darczyńcy mającego pozytywny wpływ na urodzaj⁴⁸, a zarazem przedstawiciela „przestrzeni demonicznych”⁴⁹.

⁴⁴ Por. J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Rzechowski, KR, Warszawa 2002, s. 341; W. Propp, *Historyczne korzenie ...*, s. 171.

⁴⁵ Tamże, s. 176.

⁴⁶ Cz. Pietkiewicz, *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1938, s. 191–192. Por. M. Fedorowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1897, s. 171–172.

⁴⁷ Por. W. Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Wydawnictwo ECO, Międzychód 1993, s. 78.

⁴⁸ Por. I. Rzepnikowska, *Медведь в русской волшебной сказке: эскиз исследования проблемы*, w: O.B. Рябов, А. де Лазари (red.), „Русский медведь”. *История, семиотика, политика*, Новое Литературное Обозрение, Москва 2012, s. 70.

⁴⁹ Por. I. Rzepnikowska, *Изображение медведя в русской волшебной и животной сказках...*, s. 147.

WYOBRAŻENIA O ZAŚWIATACH...

Роберт Пётровски

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ НА ПРИМЕРЕ СКАЗОК ОБ ОДУРАЧЕННОМ ЧЕРТЕ

Резюме

На материале польских вариантов сказок типа АТ 1030 (*Дьявол обманутый при дележе плодов*) в статье предпринята попытка выявить архаические мотивы жертвоприношения демоническим существам, возможно, давним покровителям лесов, которым в польском сказочном фольклоре соответствует дьявол, а в русском — медведь. Сотрудничество между человеком и чертом имеет положительные последствия: урожай оказывается богатым, а демон получает части растений ненужные его напарнику, согласно народным представлениям о том, что «тот свет» является противоположностью «этого мира».

Robert Piotrowski

IMAGINATION ABOUT THE DEMONIC UNDERWORLD ON THE EXAMPLE OF FOLKTALES ABOUT THE DECEIVED DEVIL

Summary

In this article author tries to find archaic motives of the sacrifice for demonic creatures, may be old forest deities, associated with folktales with a type of T 1030 *Devil deceived when dividing the crops* (Folktales of Aarne-Thompson-Uther type 1030 *Crop Division between Man and Ogre*). That creatures are presented in Polish folktales as a devil, or as a bear depicted in Russian folktales. Cooperation between the host and the devil brings positive effects to the host, and the devil receives plants that are useless for human being.