

ROBERT PIOTROWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**MOTYW OFIARY Z CZŁOWIEKA. INTERPRETACJA WYBRANYCH ŹRÓDEŁ
FOLKLORYSTYCZNYCH Z XIX I POCZĄTKU XX WIEKU**

Artykuł ten jest próbą interpretacji bajek, w których pojawia się domniemany motyw ofiary z człowieka¹. Według przyjętej tezy wyabstrahowane z fabuły motywy występujące w narracjach ludowych (przede wszystkim bajkach zwierzęcych, magicznych i nowelach) zachowały w sobie przekazy dotyczące realiów kulturowych społeczeństw archaicznych (Honti 1983: 57; Propp 2000: 130). Biorąc pod uwagę kontekst sytuacyjny, można założyć, iż motywy te odzwierciedlają archaiczne czynności ofiarnicze. Ich celem było pozyskanie przychylności istot „nadprzyrodzonych” dla prowadzonych prac rolniczych.

Analizie poddane zostaną bajki zwierzęce, magiczne oraz bajki nowelistyczne i bajki o głupim potworze (T 149 „Patron zwierząt”, bajkach magicznych z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem”, nowelach – T 948, „Bogacz i wilkołak”, bajkach o głupim – oszukanym potworze – T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów”).

Dość karkołomne założenie niniejszej pracy łączy się z artykułami dotyczącymi ofiar dla zaświatów, które opublikowane zostały w „Przeglądzie Rusycystycznym” (Piotrowski 2019: 32-41) i „Literaturze Ludowej” (Piotrowski 2019: 33-46). Z racji podjętego tematu niektóre z przykładów, jak również kontekst przedstawiony w poprzednich opracowaniach, pojawią się w niniejszym artykule. Należy zaznaczyć, iż poprzednie dotyczyły bezkrawnych ofiar składanych z roślinności lub pieczywa.

Bajki z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” i T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów” – prezentacja treści

W bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” chłop – najczęściej drwal – zostawia ostatni kawałek chleba na pniaku, kłodzie przewalonego drzewa, kamieniu. Sytuacja ma miejsce najczęściej w lesie, pod lasem lub na łące (Ciszewski 1887: 8; Gonet 1900: 253; Kosiński 1883: 43). Diabeł kradnie chleb i zjada go lub niszczy. Ukradzione pieczywo nazywane jest niekiedy plackiem z popiołu czyli podpłomykiem (Kolberg 1962: 224; Chelchowski 1889: 100). Warto zaznaczyć, iż w kulturze ludowej tego rodzaju pieczywo pojawiało się w kontekście obrzędowości zaduszkowej (Kubiak 1981: 109). Kiedy diabeł chwali się swoim czynem przed piekielnym zwierchnikiem, zostaje spostonowany i odesłany na służbę do pokrzywdzonego gospodarza, u którego odpracowuje kradzież. Dzięki diabelskiej pomocy biedne gospodarstwo chłopą przeżywa prosperitę, a on sam dorabia się majątku (Udziela 1899: 79-80). Jest to efekt „diabelskiego rewanżu” za kradzież kawałka chleba. Biorąc pod uwagę kontekst, można założyć, iż w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” zachowały się pogłosy ofiary dla zaświatów. Szerzej ten problem omówiony został w artykule pt. *Motyw ofiary w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem”* (Piotrowski 2019: 33-46).

Również w bajkach z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów” dochodzi do interakcji noszącej znamiona kontraktu – umowy pomiędzy człowiekiem i przedstawicielem zaświatów. Klasyczne i najpopularniejsze warianty bajki opisują spółkę zawartą pomiędzy chłopem lub babą i diabłem polegającą na współpracy przy uprawie pola (Gulgowski 2012: 199-200; Malinowski 1900: 47). Każda ze stron wybiera części – górne lub dolne – posianych/zasadzonych roślin. Diabeł za każdym razem, za namową człowieka, lub z własnej woli, wybiera nieprzydatne. Tym samym dochodzi do nierównego podziału

¹ Motyw rozumiany jest jako jednostka nierozkładalna w sensie semantycznym umożliwiająca rekonstrukcję wyobrażeń funkcjonujących w obrębie danej kultury (Zob. Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 58-59).

zysków. Współpraca z reprezentantem zaświatów opłaca się człowiekowi. Spłachetek uprawianego pola przynosi większe plony (Rybowski 1906: 228). W narracjach tych być może pojawia się zniekształcony motyw ofiary – przyjmującej formę opłaty za pomoc świadczonej człowiekowi przez diabła przy uprawie roli (Piotrowski 2019: 32-41). Uzasadnienie tego typu interpretacji odnaleźć można w samych narracjach, w których gospodarz lub gospodyni wykazują chęć współpracy i podziału plonów z zaświatami (Kolberg 1978: 185; Gustawicz 1901: 249; Rybowski 1906: 228).

Motyw ofiary z człowieka

W wypadku bajek z wymienionymi wątkami odnaleźć można jednak realizacje, w kontekście których pojawia się tajemniczy i intrygujący motyw zabójstwa – mordu. Te zachowane w treści bajek drobne motywy – być może mitologemy (Gołębiowska-Suchorska 2011: 10) – pozwalają zainicjować poszukiwania dotyczące mitycznych związków pomiędzy nadprzyrodzoną sferą i przestrzenią ludzkiej codzienności w kontekście ofiary z człowieka, której pogłosy zachowały się być może w narracjach bajkowych..

W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na bajkę z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” znajdującą się w drugim tomie *Powieści i opowiadań ludowych z okolic Przasnysza* autorstwa Stanisława Chełchowskiego. Poza typową dla tego wątku służbą u chłopą w realizacji tej pojawia się motyw rozmowy dotyczącej zapłaty za pomoc w gospodarstwie:

– A cóż ty bedzies chciał za te służbe?

– Ja nic – pejda – nie bede chciał, ale jak sie gospodarzowi urodzi córka, to my jo gospodarz da, ale jak bedzie mniała dziesięć lat.

– Mój Bartosku, kiedyć mnie sie co urodzi, kiedy ja mum tako babe staro, siwo i sum starym.

– To nic, moze sie esce co gospodarzowi urodzi.

Ugodzili sie i un zabrał sie i posed od nigo (Chełchowski 1889: 123).

Zapłatą wedle ustnej umowy zawartej pomiędzy czartem a człowiekiem ma być dziecko gospodarza. Chłop z racji wieku nie spodziewa się już żadnego potomstwa, dlatego wyraża zgodę. Jednak krótko po odejściu nadprzyrodzonego parobka leciwemu małżeństwu rodzi się córka:

Jak posed od nigo, tak nazarok urodziła sie unemu gospodarzowi córka, a un myślał, ze mu sie urodzi syn. Jak te córke obacuł, to zara pejdział:

– Niech cie tyła i tyła djabłów weźnie.

I w tych słowach oddał jo djabłu (Chełchowski 1889: 123).

Kłątwa wypowiedziana po narodzinach przypieczętowuje w sposób ostateczny umowę. Można uznać, iż niezadowolenie z płci noworodka wymusiło na gospodarzu rzucenie klątwy, niewykluczone jednak, iż gospodarz jest jedynie narzędziem w rękach mocy silniejszych i nieludzkich (Engelking 200: 159). Po osiągnięciu przez córkę umówionego wieku (10 lat), diabeł domaga się sfinalizowania umowy. Wreszcie przybywa, by odebrać należność:

Esce una nie dosła dziesięciu lat, a ten ociec jy umer; una pasala gęsi, a ten Bartosek przychodziuł i powiedał jy, ze sie z nio ozeni. Tak ta dziwcy na jednoraz posła do matki i pejda:

– Przychodzi do mnie, mamulku, taki pan i chce sie ze mno zenić

– Moić to ludzie kochani, cy chto z was moigo zięcia widzi, cy ni? Toć przyniós wszystkiego dowolna do jeścia i do picia, a igo samygo nima. Uni tyz pejdajo:

– Nie widać go.

Ale ta dziwucha mówi:

– Ale ja go widze.

Uni usiedli gościć sie; jak zjedli i wypili, una sie usykowała do ślubu jechać. Jak sie usykowała, un jem tem ludziom pokazał coś na dworzu; ludzie polecieli oglądać to, a un jo grab i na dwór oknem. Jak jo grabnoł, poniós jo powietrzem i zaniós jo na takie chrapy, na takie oparcyska; i jak jo tamój tknoł w chrap, to jy tylo troche głowy widać było. A te ludzie przychódzo ze dwora do izby, dziwu-chy nima. Dawaj jy sukać; dopirój nazajutrz znaleźli jo, tylo jy łeb troche wystawał w chrapie. Dawaj jo ciągnąć za łeb, wyciągnęli jo. Dawaj jo śwęcić, księża do ni zwozić, bo widzo, ze to niecysta siła. Książdz przyjechał; una sie zara odzywa:

– Trudna tu rada; powiedział Bartosek, ze mnie wysłużuł i matka z ojcem oddali mnie sami, to ja tamój muse u nigo być i mnie nicht nic nie poredzi: ni książdz, ni śwecenie, bo mnie rodny ociec i rodna matka ciortowi oddali. I ten ciort znowu jo porwał i utknuł w chrapie i zamęcuł” (Chelchowski 1889: 123-124).

Dziewczyna ginie zamęczona przez diabła. Diabeł zabiera ją na tereny błotniste (chrapy), które są synonimem bagna – miejsca, które w kulturze ludowej posiadało inklinacje demoniczne (Niebrzegowska 1999: 460). Motyw porzucenia w bagnie jest istotny ze względu na podjętą interpretację. Otóż jeżeli założyć, iż bagno jest anekumena – miejscem nieużytecznym nie podlegającym akulturacji, w pewien sposób nieplodnym i nieprzydatnym – posiadającym wszelkie znamiona mitycznego *orbis exterior* – to zaistniała sytuacja nabiera nowych znaczeń (Stomma 2002: 165). Źródeł ich należałoby poszukiwać w archaicznych wyobrażeniach i czynnościach, których pogłosy być może zachowały się w narracjach ludowych w formach zniekształconych i przeobrażonych, dostosowanych do zmieniających się w czasie kontekstów społeczno-symbolicznych. Z interpretacyjną ostrożnością można odnieść się w tym miejscu do funkcji bagna w kontekście kultur historycznie wcześniejszych. Otóż w *Germanii* Tacyt zanotował zjawisko topienia w bagnie wszeteczników, gnuśników i tchórzów (Tacyt 2004: 604). Jednak według Karola Modzelewskiego ani Tacyt, ani też Adam z Bremy, który niezależnie od starożytnych źródeł opisał analogiczne, o tysiąc lat późniejsze, zjawisko wśród Germanów, nie rozumieli tego, co opisywali (Modzelewski 2004: 22). Po przeanalizowaniu zwyczajowych praw Fryzów i Burgundów Modzelewski zauważył, że tego typu kary – polegające na topieniu skazańców w bagnie – najprawdopodobniej są powiązane „(...) genetycznie z kultem pogańskim” (Modzelewski 2004: 23). W dalszej części swej pracy autor zauważa:

Bagna, podmokłe grunty i wody stanowiły w mitologiach ludów indoeuropejskich charakterystyczną domenę bogów świata podziemnego, duchów zmarłych i roślinności. Zgodne świadectwa źródeł charakteryzujących miejsca straceń zbrodniarzy, którzy naruszyli sakralne podstawy bytu wspólnoty (...) pozwalają wnosić, że przestępców takich składano w ofierze bóstwom chtonicznym (Modzelewski 2004: 24).

Andrzej Kowalski zwrócił uwagę, iż Germanie składali w ofierze przez utopienie w bagnie prawnie izolowanych członków plemienia (Kowalski 2014: 199). Natomiast według interpretacji Donalda J. Warda ofiary topione, w tym również te wrzucane do bagien, przeznaczone były dla bóstw/bogów reprezentujących trzecią funkcję w systemie Dumézila (Ward 1970: 131 i 135).

Bóstwa reprezentujące trzecią funkcję opiekowały się rolnictwem i hodowlą, a szerzej rzecz ujmując, produkcją/wytwarzaniem pożywienia (Shaw 2012: 58, Gieysztor 1982: 16-18). Czy można więc założyć, iż obiecana diabłu dziewczynka z mazowieckiej bajki jest pogłosem dawnych ofiar z ludzi dla bóstw, powiązanych ze światem podziemnym i odpowiedzialnych za wzrost roślin?

Być może łatwiej będzie przyjąć tezę wynikającą z pytania w kontekście bajek z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów”. Na tle podjętych rozważań interesująco prezentuje się realizacja wątku zapisana przez Władysława Kosińskiego w monografii pt. *Materyjały etnograficzne do Górali Bieskidowych*. Podobnie jak w innych bajkach z niniejszym wątkiem pomiędzy diabłem a człowiekiem dochodzi do współpracy, jednak finał spółki jest zgoła odmienny. Chwilowe sukcesy kończą się śmiercią gospodarza:

Pewian chłop siewał na jedną polu, a nic mu się na nim nie rozdziło przez kilka років. I jak raz na nim uorał, przised ku niemu diebał i rzek: siejemy uoba na tą polu żiarniaki i powiedz, co będziesz miał, cy wierchy, cy spodek, a chłop pedział, że spodek kce. W jeśiani ześiek diebał nać ze żiarniaków, zgrabiół, ususył ale źle na tą wysed, a chłop się s niego jano śmiał.

Na drugi rok śiali zaś uoba zboze. Diebał kiedy już wiedział, że łoni chybiół, pedział, że będzie teraz miał spodek. Kiedy uojrzało zboze, ześiek chłop i sował do stodoły, a diebał wytargał korzanie, ususył i gryz, a kiedy poznał, że uoba razy chybiół, uozgniewał się i z te złości chłop, z którym śiał i sadiół na polu uostargał. Uod tego casu na tą polu rozdziło się (Kosiński 1881: 209).

Co bardzo istotne, w efekcie mordy i przelania krwi nieurodzajny spłachetek pola zaczyna wydawać plony... „(...) z te złości chłop, z którym śiał i sadiół na polu uostargał. Uod tego casu na tą polu rozdziło się (...)” (Kosiński 1881: 209). Krew z zabitego gospodarza użyźnia glebę. Kolejnym znaczącym tropem jest sposób, w jaki dokonano mordy. Diabeł rozrywa gospodarza na pół. Odnaleźć w tym można pewne analogie do ofiar z ludzi praktykowanych w Indiach Środkowych jeszcze w XIX wieku:

Żywego człowieka przywiązywano do rozwidlającego się pnia o długości pięciu lub sześciu stóp, odchylano jego głowę do tyłu w taki sposób, by spoczywała na rozwidleniu, symbolizującym seks kobiecy: głowa znajdowała się zatem symbolicznie w macicy. Następnie każdy z uczestników ceremonii wyrwał kawałek ciała ofiary, aż zostały z niej same kości, po czym odchodził zakopać go na swym polu, by zapewnić jego płodność (Roux 1994: 286).

To daleko idące porównanie odnosi się nie tylko do analogii formalnych, ale również strukturalnych. W jednym i w drugim wypadku dochodzi do złożenia w ofierze człowieka. Jego krew i ciało użyźniają nieurodzajną ziemię. Istotne, iż francuski badacz odniósł rytuał ofiarniczego mordy do mitologicznych wyobrażeń występujących w kulturach archaicznych:

Można zatem sądzić, że obrzędy i mity ćwiartowania i zapładniania sięgają neolitu, i to z pewnością wczesnego neolitu, oraz że nie pozostają w żadnym związku z rolniczym trybem życia, lecz związane są z podstawowymi koncepcjami kosmogonicznymi. Dopiero w późniejszym czasie, gdy odkrycie rolnictwa przyniosło nowe potrzeby, obrzędy te i mity zostałyby zaadaptowane, bez większych trudności, do nowej sytuacji (Roux 1994: 286).

Również w pracy Henri Huberta i Marcella Maussa, pt. *Esej o naturze i funkcji ofiary* pojawia się informacja o ofiarach agrarnych użyźniających ziemię:

Jednak w ofiarach, których celem jest użyźnienie ziemi, to znaczy w nią boskiego życia lub pobudzenie tkwiącego w niej życia, nie chodzi (...) o usunięcie cechy świętej, przeciwnie, tym razem należy ją przekazać. W tego rodzaju działaniach z konieczności muszą być zawarte metody zmierzające do bezpośredniego lub pośredniego przeniesienia cechy świętej na przedmiot. Należy ją umieścić w glebie ducha, która tym samym stanie się żyzna. Hondowie składali ofiary z ludzi dla zapewnienia żyzności ziemi, mięso rozdzielano między różne grupy oraz zakopywano na polach. Zresztą krew ofiary ludzkiej była rozlewana na ziemi. W Europie rozrzuca się na polach popioły świętego Jana, błogosławiony chleb świętego Antoniego, kości zwierząt zabitych na Wielkanoc i z okazji innych świąt (Hubert, Mauss 2005: 93-94).

Warto w tym miejscu przyjrzeć się postaci samego diabła i jego powiązań z wcześniejszymi przedstawieniami zoomorficznymi i ustalenie prymarności postaci występujących w narracjach ludowych. W tradycji ludowej diabeł z jednej strony jawi się jako istota niejednoznaczna, psotliwa, niekiedy głupia, ale też niebezpieczna (Rzepnikowska 2018: 403-411). Z drugiej jednak, pamiętając o archaicznych korzeniach bajek (Honti 1983: 57; Propp 2000: 130) – zarówno magicznych, ale również o mitologicznej proveniencji motywów zachowanych w narracjach wierzeniowych i podaniowych, można założyć, iż diabeł nie jest diabłem. Jest to jedynie figura nałożona na prymarne postaci występujące w kontekście

wcześniejszych form przekazów (Иванов, Топоров 1974: 6). Tym samym diabeł pełni jedynie funkcję wtórnej figury uzależnionej od kontekstu kulturowego. Parafrazując Proppa, należałoby stwierdzić, że funkcje postaci są niezienne, natomiast one same podlegają zmianom w zależności od kontekstu kulturowo-historycznego (Propp 2011: 22). Można więc założyć, iż diabeł zastąpił prawdopodobnie, w ciągłym procesie dostosowywania treści do kontekstu historyczno-kulturowego, wcześniejsze postaci o bardziej archaicznej proveniencji, chociażby zwierzęta, w tym niedźwiedzia lub wilka, co okaże się istotne dla rozważań podjętych w niniejszym artykule (Propp 2000: 158-159). Przypuszczenie to nie jest bezzasadne, biorąc pod uwagę ustalenia Iwony Rzepnikowskiej, która zwróciła uwagę na różnicowanie postaci pojawiających się w rosyjskich i polskich wariantach bajek z wątkiem AT 480. W polskich realizacjach wątku pojawia się postać diabła, natomiast w rosyjskich są to między innymi postaci Baby Jagi, wilka i niedźwiedzia (Rzepnikowska 2004: 19). Jak zauważyła autorka, druga grupa postaci charakteryzuje się głębszym osadzeniem w tradycji i archaicznych wierzeniach. Warto zaryzykować tezę, według której postać diabła z interpretowanych realizacji wątków T 651 i T 1030 zastąpiła wyobrażenia o starszej proveniencji, w których występowały postacie zwierząt. Na przykład w rosyjskich realizacjach wątku T 1030, podobnie jak w bajkach z wątkiem T 651 niejednokrotnie zamiast diabła pojawia się niedźwiedź (Propp 2011: 8; Rzepnikowska 2012: 148), który w kulturze przedchrześcijańskiej częstokroć był reprezentantem zaświatów i bóstw powiązanych z niebezpiecznym i niejednoznacznym lasem „Медведя нередко и называют так же, как лешего: *лешак* *леший*, *лесной черт*. Некоторые мифические лесные духи могут иметь медвежий облик как например демон >боровик<(...)” (Гура 1997: 164). W tradycji wschodniosłowiańskiej niedźwiedź powiązany był między innymi z Welesem/Wołosem (Uspieski 1985: 131-136). O tej tajemniczej postaci przedchrześcijańskiego panteonu bóstw słowiańskich (Gieysztor 1982: 111-112; Sikorski 2018: 251-252), Andrzej Szyjewski napisał:

Weles-Nikoła jest więc pasterzem dusz. Funkcja ta, podobnie jak powszechnie u bóstw chtonicznych strzeżenie bogactw podziemi, wiąże się z bogactwem ziemskim, handlem, orką i bydłem. Inną jego dziedziną była fermentacja alkoholowa, jest bowiem „piwnym bogiem”, patronującym ucztom i świętom jako odzwierciedleniom bogactwa. Sfera chtoniczna jest nie tylko obszarem waloryzowanym negatywnie, z jednej strony bowiem kryje w swym wnętrzu nieprzeliczone bogactwa, z drugiej zaś sięga aż do żywej gleby (Szyjewski 2003: 53).

Tak więc Weles/Wołos opiekował się według jednych interpretacji bydłem, według innych handlem, ale też orką – rolnictwem, a wreszcie miałby być przewodnikiem/pasterzem dusz (Szyjewski 2003: 53). Natomiast Aleksander Gieysztor zauważył „przy pierwszej przymiarce” mitologii Słowian do *dumézilowskiej* koncepcji, iż Wołos przyporządkowany byłby trzeciej funkcji związanej z bóstwami odpowiedzialnymi, o czym już wspomniano, za płodność, w tym wzrost roślin (Gieysztor 1982: 112). Jednak sam autor dostrzega wiele niejednoznaczności w zakresie kompetencji tego bóstwa (Gieysztor 1982: 118-121). Tak naprawdę żadna z tych funkcji nie wyklucza innej. Można je więc rozpatrywać całościowo, a w kontekście tych rozważań są to interesujące konotacje. Istotną kwestią, otwierającą nowe możliwości interpretacji wybranych wątków bajkowych przez pryzmat ofiary z człowieka, jest zestawienie postaci Welesa ze św. Mikołajem, którego dokonał Borys Uspieski w książce *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Postać świętego w kontekście wyobrażeń ludowych nie jest wcale jednoznaczna. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o jego kulawości i ślepotcie (Uspieski 1985: 136-138). Cechach, które w pewien sposób określają, czy też definiują zarówno jego nadprzyrodzoną, jak i niejednoznaczną proveniencję. O kulawości św. Mikołaja, a także „mieszaniu” tej postaci z duchami leśnymi pisał również Bernard Sychta w III tomie *Słownika gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* (Sychta 1969: 259-260). Te ciekawe multiplikacje i kontaminacje wyobrażeń religijno-mitologicznych odnaleźć można w narracjach ludowych. Znaczące, iż w kontekście części z tych narracji również

pojawia się motyw zabójstwa – mordu dokonanego przez leśną istotę – reprezentowaną przez wilka. Zwierzę, które w kulturze ludowej często pełniło funkcje istoty reprezentującej chthoniczne siły – zaświaty i postrzegane było przez pryzmat demonicznych konotacji i łączności ze światem zmarłych przodków (Гыпа 1997: 124). W jednej z nowel z wątkiem T 948 „Bogacz i wilkołak” św. Mikołaj karze ciekawskiego chłopca śmiercią. Wykonawcą wyroku, co bardzo interesujące i wymowne, jest kulawy wilk:

Jednego razu usłyszał jeden chłop od kogosik, że we Święty Mikołaj schodzą sie wilki do lasa do świętego Mikołaja, jako do swego patróna, i ón każdemu wilkowi, daje ozporządzenie: co, abo kogo ma zjeść. Tak se ten chłop pomyślał: „Ja sie tu prze-konám: cy to prawda, cy nie”. Tak posed do lasa, wyláz na sosnę i siedzi. Jaz naráz przychodzi święty Mikołaj. A wilki juz tam były. Tak ón każdemu gádá „Ty mas zjeść tego; ty más zjeść tego; ty más zjeść tego”. Na ostatku przysed do jednego kulawego wilka i powiedział mu: zeby ón zjad tego chłopca, co na sośnie siedzi.

Chłop sie przelák i siedział do samego rana na sośnie. Wilk sie nie móg na niego docekać, tak posed w swoje drogę. A chłop ślaz ze sosny i posed do chałupy. I siedzi se tak w chałupie i siedzi jaz cosik tydzień cy dwa i niżej sic nie rusa, jaz sie mu cnęło. Jaz tu jednego dnia przychodzi do niego cosik za drzwi i puká. A ón gada do swoji baby: „Idzino tam, otwórz i popatrz: co sie tam tak tłuce”. Baba wysła, ale nic nie widziała. Jaz tu przychodzi jesse ráz i tłuce sie jesse bardziej. Tak ón sie ozgniewał i wyleciał sam z chałupy do tego. A tu wilk łap pana brata i zjad, ino buty ostały. Tak to święty Mikołaj ukarał chłopca za ciekawość (Świętek 1893: 334).

W innych realizacjach wątku św. Mikołaj głodnemu wilkowi wyznacza ofiarę, która, mimo usilnych prób ratunku, zostaje zjedzona przez nasłane zwierzę (Dąbrowska 1902: 423-424). Violetta Wróblewska stwierdziła, iż: „W tekstach legendowych – o przeznaczeniu, którego strażnikiem z woli Boga jest święty Mikołaj – występują jako jego słudzy wilki potrafiące w cudowny sposób zmieniać swą postać, by zmylić czujność człowieka uciekającego przed spełnieniem proroctwa” (Wróblewska 2007: 333). Pomimo trafności interpretacji całej sytuacji przedstawionej w tekście noweli/legendy z wątkiem T 948 warto umieścić jej treść w szerszym kontekście kulturowym oraz zwrócić uwagę na kilka istotnych aspektów pojawiających się w fabule – w sposób szczególny w cytowanej wersji zapisanej przez Jana Świętka. Otóż gospodarz wiedziony ciekawością opuszcza granice oswojonego świata wsi i wchodzi na teren niebezpieczny, przyporządkowany światu dzikich zwierząt i istot nadprzyrodzonych. Mężczyzna podsluchujący rozmowę św. Mikołaja ze zwierzętami, wchodząc do lasu, przekracza nie tylko granice topograficzne, ale też symboliczne. Wchodzi do przestrzeni nadprzyrodzonej, w której egzystują siły nieludzkie. Wydaje się, iż jest to dość mocny akcent mitologiczny – topos wyobrażeniowy, który jeszcze w XIX wieku funkcjonował w przestrzeni narracyjnej kultury tradycyjnej, w której las utożsamiano z obszarem zaświatów i śmierci (Иванов, Топоров 1965: 173-174). To w nim mieszkaly istoty wrogie człowiekowi:

Las, dukt leśny to obszar nieznany, obcy, to *orbis exterior*. Co więcej przestrzeń ta stanowi miejsce niebezpieczne, „straszne”, przypomina obraz zaświatów. W wielu legendowych wątkach zaświaty umieszczone są w przestrzeni horyzontalnej na równi z ziemią, przechodzenie zaś do nich odbywa się zazwyczaj nagle, bez zaznaczania granicy, ukazywane są jako gęsty, nieprzebyty las (Marczyk 2003: 41).

Akulturacja obszarów dzikich i nieoswojonych adaptacja ich na wspomniane już pola, a zarazem ciągła bliskość „świata obcego” mogły „wymuszać” w pewien sposób zachowania kultowe mające na celu prześląganie duchów zmarłych przodków zamieszkujących ostępy leśne. Te pograniczne lokacje „zaludnione” postaciami o mityczno-religijnych konotacjach implikowały specyficzne zachowania wśród ludzi przebywających w ich pobliżu. Piotr Kowalski napisał:

Puszcza, jak pustynia, na którą odszedł Chrystus po chrzcie w rzece Jordan, należy do *orbis exterior*, niebezpiecznego obszaru zawładniętego przez duchy. Miejsce to na ofiarę jest najbardziej sposobne

– ono samo jest już nacechowane obcością, należy w istocie do owych duchów. Las, w którym składa się ofiary, musi budzić niepokój, bo zbyt łatwo można w nim stracić orientację, pobiłdzić, zgubić się (Kowalski 1994: 82).

Zamieszkujące leśne ostępy dzikie zwierzęta są postaciami reprezentującymi zaświaty. Natomiast ich przewodnikiem/opiekunem jest św. Mikołaja. To on jest panem drapieżnych zwierząt, które mogą być zagrożeniem dla człowieka lub jego bydła:

Że święty ten jest patronem od zwierząt drapieżnych, przeto w całym kraju, a osobliwie też w okolicach leśnych, pasterze strzegący bydła i owiec, ścisłym postem obchodzą wilję do niego. Naza jutrz zaś zbierają się na nabożeństwo do kościołów i tu dla uchowania trzód od szkody, składają ofiary (Kolberg 1963: 198; Baranowski 1971: 180).

W bajce zanotowanej przez Świętka, jak również w innych realizacjach tego wątku, św. Mikołaj faktycznie jawi się jako ten, który wyznacza wilkom zadania – w tym również przeznacza osoby lub bydło do zjedzenia (Rzepnikowska 2018: 323). Niekiedy w jego zastępstwie występuje sam Bóg, jak chociażby w bajce z wątkiem T 149 „Patron zwierząt” ze zbioru Gustawicza, w której wilk dostaje zgodę na zjedzenie łysogo konia, by w finale – również za zgodą Boga – zjeść człowieka (Gustawicz 1881: 177). Decyzja Świętego jest nieodwołalna, a skutki nieuniknione. Jeśli jednak przyjąć wcześniejsze ustalenia dotyczące św. Mikołaja i jego powiązań z Welesem, bogiem, który jakoby miał pełnić funkcje patrona bydła, z czym nie zgadzał się chociażby Aleksander Brückner, uznając to za „figiel kronikarski”, i skłaniał się raczej ku tezie, według której Weles był bóstwem wegetatywnym (Brückner 1985: 141-142), cała sytuacja nabiera nowego wymiaru.

Wracając do paralelizmu postaci św. Mikołaja i Welesa, warto odnieść się do językoznawczej analizy imienia tego drugiego. Według Wiaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa rdzeń *uel-* powiązany jest ze światem zmarłych, ale pojawia się również w kontekście nazw pastwisk i pasterzy (Иванов, Топоров 1974: 71-72). W tradycji rosyjskiej św. Mikołaj występował również jako gospodarz pól: „Teksty ludowe ukazywały św. Mikołaja chodzącego po miedzach i rozsiewającego urodzaj na polach” (Gołębiowska-Suchorska 2011: 83). Postać św. Mikołaja – pasterza dzikich zwierząt, a zarazem opiekuna pól – zawiera pierwiastek archaiczności. Święty ten w kulturze ludowej miał pieczę nad drapieżnikami – przede wszystkim wilkami – i przejął tak naprawdę rolę wcześniejszych bóstw leśnych (Ślupecki 1994: 152-153). Na przykład w Rosji i na Białorusi wilkami opiekował się *leszy*, karmił je chlebem (Гыпа 1997: 130). Jeszcze w XIX, a nawet na początku XX wieku, w niektórych regionach Polski w dzień świętego Mikołaja (6 grudnia) do kościołów przynoszono ofiary mające na celu zjednanie świętego i pozyskanie jego opieki nad pasącymi się trzodami (Baranowski 1971: 181). Łotysze analogiczne ofiary składali w okresie zimowym wilkom. W grudniu zanosili na rozstajne drogi kozy, o czym wspomina Kazimierz Moszyński (Moszyński 1934: 577-578). Przyniesione dary były pewnego rodzaju substytutami ofiar, które święty mógł wyznaczyć drapieżnikom spośród pasącego się w pobliżu lasu stada. Przypomina to w pewien sposób sytuację opisaną w pieśni żniwnej przytoczonej przez Uspieńskiego. Tym razem zamiast wilka pojawia się niedźwiedź żądający ofiary:

A młodka żyto żęła,
Przy miedzy dziecko położyła.
Przyszedł do niej niedźwiadek:
- Młódko młodziutka,
Wezmę twoje dziecięcetko.
- Oj, ty siwy niedźwiadku,
Biegnij do dąbrowy,
Weź moją krowę:
Czarną, bezrogą (...) (Uspieński 1985: 163).

W innym wariantcie przytoczonej pieśni pojawia się sam św. Mikołaj, podobnie jak niedźwiedź domagający się ofiary, którą w pierwszej kolejności ma być dziecko. Dopiero prośba młodej matki-żniwiarki sprawia, iż niedźwiedź-Mikołaj zadawała się krową. Jest to mocna analogia do wydarzeń przedstawionych w nowelach z wątkiem T 948. Prawdopodobnie nieprzypadkowo to św. Mikołaj wyznacza ofiarę do zjedzenia i nieprzypadkowo jest to człowiek. Bardzo ciekawie na tle tych poszukiwań prezentuje się narracja z tej samej grupy wątków, w której pojawia się jakże istotny w kontekście całej pracy „motyw szkody”, o czym pisał Władimir Propp. „Motyw szkody” wpisany jest w przestrzeń relacji pomiędzy chłopem-rolnikiem uprawiającym pole, które często znajduje się w pobliżu lasu, a zaświatami reprezentowanymi przez dzikie zwierzęta, takie jak ptaki, konie lub postaci „niewidzialne”. Otóż w bajce z wątkiem T 948 zapisanej przez Zygmunta Wierchowskiego odnaleźć można motyw szkody, za którą stoją zwierzęta leśne. Jest on o tyle ważny, iż motyw mitycznej szkody został wpisany w kontekst relacji społecznych pomiędzy bogatym gospodarzem a biednymi chłopami, których obrońcą okazuje się już nie św. Mikołaj, ale sam wilk:

W Rudzie Jasikowski zy bardzok bogaty gospdáz Ján, co to miau duzo uonk-paswiska i troche ksaków. Rózne dziwy pedali o nim, lacedo takie majątki posiada, ale to byuo dziwne ludziom, ze uon ma najpiekniejsze kunie w cauy gminie – a tu on wypasau ukradkiem cudze uonki i robiu jim duze skody. Somśady prosili go, aby im taki skody nie robiu, by pseciez miau nad nimi lintość i miuosierdzie. Skycycau ich bogac i kazau jim iść na skarge do wilka – bo kaj indzi nic nie wsuwają. Na drugi rok w wileie świentego Jana zobacyu bogac, ze jego duza uonka caluška stretowana – to samo zobacyu i na drugi rok. A kiey na tseci miaua być wigilia świentego Jana, chuop wylaz na srogi dombcak – kiele uonki aby uzyć, chto mu na psekore tako skode robi. Kiele pounocka užrau ze sićkich stron pserózne żwiewenta, a pod dembeakiem siwego dużego wilka. Az go frybra chyci(ł)a ze strachu i co pedały zwiewenta do siebie. Wilki, niedźwiedzie, dziki gadauy, ze tego niedobrego cuowieka zagryzuy – tego syćkiego suchau stary siwy wilk i znowi dajau befele na drugi rocek.

Kiey szićkie zwiewenta sie rozleciauy – siwy wilk spożrau na chłopca, co siedziau na wysokim dembeaku. – Zawyu okrutnie kilka razy – a potem – niby cuek gadau: Nuze panie bracie tera śliz z dzewa, boś ty pśed dwoma rokami pedziau, co ci wilk ma sprawiedliwość zrobić. Chuop myślau, ze just łumze ze strachu i nuze do góry kiejby ptak fruwać po konarach dembeaka i tak cekau – Az wilczyško uodejdzie (Wierchowski 1903: 175).

„Warstwa” społeczna narracji „okrywa” warstwę mityczną, w której pojawia się postać „niewidzialnych” mieszkańców leśnych ostępów reprezentowanych przez dzikie zwierzęta – wilki, niedźwiedzie, dziki. Są to według propozycji Władimira Proppa przedstawiciele zaświatów – duchy przodków, które: „Wraz z pojawieniem się zasiewów stają się (...) niebezpieczne dla pól, tratuja je i niszcza, toteż próbuje się je pokonać i unieszkodliwić” (Propp 2003: 176). Można je unieszkodliwić więzami lub przebłagać ofiarą, której pogłosy najprawdopodobniej zachowały się w bajkach. Potwierdzenie tego można odnaleźć w różnych przekazach wierzeniowych u Słowian. Na przykład w serbskim folklorze występuje postać dużego, starego wilka, który nazywany jest pasterzem wilków i to on – podobnie jak w przytoczonej powyżej narracji – przydziela wilkom ofiary (Гѣпа 1997: 131). W jednej z bajek z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów” z terenów Polesia Rzeczyckiego występuje motyw szkody. Zapowiada ją diabeł, któremu zależy na połowie plonów z pola położonego w pobliżu lasu:

U adnaho muzyka ù lësi była palànaczkda da takàja pahànaja, szto na jòj nijàkaja pasznià nie radziła: to nie ùzòjdzie, to wysachnie, to wymaknie, a jakże ùròdzic, to abò hrad pabjè, abò pahnièjè ù snapach. Oś trapiusia nièjki walacùha da naràiù, szto jon pasièjaù rèpu. Nichtò ù sielè rèpy nie sièjaù, dak jon wyprasiùszy ù dware nasiènnia, tólki paczàù aràè tju beztàlannuju palàнку, aż pry-chodzić czort daj pytaje:

– Szto ty tùtaka pasièjesz?

– Pasièju rèpu.

– Dak biidźmy ü chaürüzi: ty pasiëjesz, a ja bûdu hlediëc, szto b jenà dôbre raslâ, szto b da jejë nie datyrkäusia, ni złodziej, ni świñnia, a jak dašpieje, to padziëlimsia,
– Nasztô minie siabrawäcsa z taboju kali rëpa i bez ciebië üródzić abô nie üródzić,
– Jak ja pieriejëdu swoim kalesôm, dak tahdy sapràüdy nie üródzić.
Mużyk paszkrôbaü mazhawinu daj każe sam da siebië:
– I szto ty zrobisz z nieczystaju siłaju? nie zhadzisia, to jenà tabië nakapašcië tak, jak lëtas zrabila swätu Chwiëdaru z żytam, a mô i minie nieráz szkodziła? A szto jemù pahañcu – pieriejëdzie swaim nieczystym kalesôm daj hôdzi i üsio prapało. Nu – każe zwiernüüşzysia k czôrtu – niechaj bûdzie i tak; jakże my padziëlimsia, papalał czy jāk?
– Ja – każe czort – wäzmnti tôle, szto bûdzie z wierchu, a ty biery tôle, szto ü ziemli (Pietkiewicz 1938: 191-192).

W bajce zanotowanej przez Pietkiewicza niszczycielem plonów jest diabeł, natomiast w cytowanej wcześniej narracji zapisanej przez Zygmunta Wierchowskiego to leśne istoty niszczą łąki bogatego gospodarza, który po wielu wybiegach wreszcie zostaje zjedzony przez wilka (Wierchowski 1903: 175). Jak zauważył Propp:

Kto mógł przylecieć z lasu i popsuć zasiew, mszcząc się za wycięcie lasu? Wiemy już, kim są owe leśne istoty. Mamy tu nadal do czynienia z tymi samymi tajemniczymi, wszechmocnymi i mądrymi zwierzętami-przodkami, już antropomorfizowanymi, lecz nadal występującymi w zwierzęcej postaci, które należy sobie zjednać (...) (Propp 2003: 175).

Części rozrzuconego obrazu układają się w całość. Przodkowie domagają się ofiar, przodkowie traktowani jak bóstwa używają swej wiedzy, lecz potrafią też szkodzić i pragną rekompensaty. Postaci zwierząt i świętych są więc figurami reprezentującymi obszar zaświatów. To duchy przodków lub reminiscencje dawnych bóstw, które obłaskawiano darami – częścią plonów, jadłem domowym – pieczywem i być może ofiarami z człowieka. Dzięki czemu nieużytki lub wyrwane naturze skrawki ziemi przekształcały się w żyzne pola. W kulturach archaicznych, o czym pisze Andrzej Kowalski w artykule *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych*, „(...) działania z zakresu rolnictwa nie musiały, a nawet nie mogły być pojmowane jako autonomiczne, suwerenne ludzkie dzieła” (Kowalski 2014: 73). Tym samym wszelkie próby podejmowane na niwie rolnictwa były działaniami zorientowanymi na relacje pomiędzy chthonicznymi zaświatami i człowiekiem naznaczone kategorią daru:

Aspekt bycia obdarowanym przez naturę widoczny jest w szczególnym przywiązaniu archaicznych Greków do mitologii pozaświadomego pozyskiwania dóbr (...) Zasady tej przedrolniczej w istocie interakcji magicznej człowieka z otoczeniem przeniesione zostały na obszar praktyki agrarnej, pomimo przepisywanej tej praktyce strukturyzacji w kontekście cykliczności, rytmiczności zajęć, itp. (Kowalski 2014: 74).

Człowiek pracujący na roli zdany był na łaskę i niełaskę zaświatów, bóstw chthonicznych powiązanych z tajemnicą obumierania i wzrostu roślin, obdarzających plonami według własnego kaprysu i oczekujących na ofiary, nie tylko z chleba i roślin.

Zakończenie

Biorąc pod uwagę przytoczone przykłady i zakładając archaiczność niektórych motywów bajkowych, można założyć, iż zachowały się w nich pogłosy ofiar dla bóstw chthonicznych, nie tylko z pieczywa i roślinności, czego próbowałem dowieść we wcześniejszych, wspomnianych we wstępie artykułach, ale również ofiar krwawych, które miały użyźnić ziemię i zapewnić obfite plony oraz zdobyć przychylną dłoń bóstw (Chodździło 1959: 149-150). Ofiary te mogły być efektem wzajemności – wspólnotą darów pomiędzy zaświatami a człowiekiem. Możliwe, iż narracje bajkowe i wyabstrahowane z całości fabuły motywy są nośnikami pamięci o archaicznych czynnościach i wydarzeniach. Są pewnego

rodzaju mitologemami sięgającymi korzeniami początków tworzenia kultury agrarnej i ustanowienia relacji pomiędzy człowiekiem a bóstwami podziemnymi. Mircea Eliade w artykule z 1955 roku napisał:

Nie należy dać się zwieść „współczesności” folkloru: wielokrotnie wierzenia i zwyczaje żywe jeszcze w niektórych wybitnie zachowawczych regionach Europy (...) odsłaniają warstwy kulturowe bardziej archaiczne niż warstwa reprezentowana na przykład przez mitologie „klasyczne” – grecką i rzymską. Rzecz jest szczególnie oczywista w odniesieniu do zwyczajów i zachowania magiczno-religijnego myślowych i pasterzy. Ale nawet u rolników ze współczesnej Europy Środkowej zdołano pokazać do jakiego stopnia zachowały się istotne fragmenty mitów i rytuałów prehistorycznych (Eliade 2002: 178).

Oczywiście należy pamiętać o dużym prawdopodobieństwie błędu interpretacyjnego lub nadinterpretacji analizowanych motywów. Poszukiwanie analogii w odległych czasowo kulturach zawsze niesie za sobą ryzyko pomyłki, fałszywych tropów i ścieżek prowadzących na manowce. Jednak przytoczony fragment pracy rumuńskiego religioznawcy przynosi pocieszenie i uzasadnia sens podejmowania prób odpowiedzi na pytania, które być może na zawsze pozostaną tylko pytaniami.

Bibliografia

- BARANOWSKI, B. (1971). *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- BRÜCKNER, A. (1985). *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- CHELCHOWSKI, S. (1899). *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*. T. 2. Warszawa: Skład Główny w Księgarni M. Arcta.
- CHODZIDŁO, T. (1959). *Ofiara u najstarszych ludów*. „Collectanea Theologica”, 30, 138-170.
- CISZEWSKI, S. (1887). *Lud rolniczo-górnictwa z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 11, 8.
- DĄBROWSKA, S. (1902). *Zagadki, zabawki wyrazowe i powiastki zebrane w Żabnie w powiecie krasnostawskim*. „Wisła”, 6, 417-424.
- ELIADE, M. (2002). W: tenże, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana* (przeł. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ENGELKING, A. (2000). *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.
- GIEYSZTOR, A. (1982). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2011). „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- GONET, SZ. (1900). *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, 4, 226-282.
- GULGOWSKI, I. (2012). *O nieznanym ludzie w Niemczech* (przeł. M. Darska-Łogin). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- ГУРА, А. В. (1997). *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Издательство „Индрик”.
- GUSTAWICZ, B. (1881). *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 5, 102-186.
- GUSTAWICZ, B. (1901). *O ludzie Poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*. „Lud”, 7, 241-256.

- HONTI, J. (1983). *Świat bajki* (przeł. J. M. Kasjan). „Literatura Ludowa”, 27(1), 43-66.
- HUBERT, H., MAUSS, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji ofiary* (przeł. L. Trzcinkowski). Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- ИВАНОВ, В. В., ТОПОРОВ, В. Н. (1965). *Славянские языковые моделирующие семантические системы (Древний период)*. Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА».
- ИВАНОВ, В. В., ТОПОРОВ, В. Н. (1974). *Исследования в области славянских древностей*. Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА».
- KOLBERG, O. (1962). *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. 6. *Dziela Wszystkie*. T. 14. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne.
- KOLBERG, O. (1963) *Mazowsze*, cz. 1. *Dziela Wszystkie*. T. 24. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne.
- KOLBERG, O. (1978). *Kujawy*, cz. 1. *Dziela Wszystkie*. T. 3. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Muzyczne.
- KOSIŃSKI, W. (1881). *Materiały etnograficzne do Górali Bieskidowych*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 5, 187-265.
- KOSIŃSKI, W. (1883). *Materiały do etnografii Górali Bieskidowych*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 7, 3-105.
- KOWALSKI, A. P. (2014). *Symbole neolitu. Próba analizy kontekstowej tematów tellurycznych*. W: tenże, *Antropologia zamierzonych znaczeń* (s. 195-204). Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- KOWALSKI, A. P. (2014). *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych*. W: tenże, *Antropologia zamierzonych znaczeń* (s. 65-82). Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- KOWALSKI, P. (1994). *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- KUBIAK, I., KUBIAK, K. (1981). *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- MALINOWSKI, L. (1900). *Powieści ludu polskiego na Śląsku*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, 4, 3-80.
- MARCZYK, M. (2003). *Grzyby w kulturze ludowej*. Wrocław: Atla2.
- MODZELEWSKI, K. (2004). *Barbarzyńska Europa*. Warszawa: Iskry.
- MOSZYŃSKI, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian*. Cz. II. *Kultura duchowa*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- NIEBRZEGOWSKA, S. (1999). *Błota*. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. T. 1. *Kosmos*. Cz. II (s. 457-460). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, S. (2007). *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- PIETKIEWICZ, CZ. (1938). *Kultura uchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- PIOTROWSKI, R. (2019). *Motyw ofiary w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem”*. „Literatura Ludowa”, 63(3), 33-46.
- PIOTROWSKI, R. (2019). *Wyobrażenia o zaświatach demonicznych na przykładzie bajek o oszukanym diable*. „Przegląd Rusycystyczny”, 165(1), 32-41.
- PROPP, W. (2000). *Bajki magiczne* (87-141). W: tenże, *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- PROPP, W. (2000). *Transformacje bajek magicznych* (142-170). W: tenże, *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PROPP, W. (2003). *Historyczne korzenie bajki magicznej* (przeł. J. Chmielewski). Warszawa: KR.
- PROPP, W. (2011). *Morfologia bajki magicznej* (przeł. P. Rojek). Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- ROUX, J. P. (1994). *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość* (przeł. M. Perek). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- RYBOWSKI, M. (1906). *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego. (Z okolic Biecza)*. „Lud”, 2, 212-232.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2004). *Образ чѣрта в русской и польской волшебной сказке*. W: W. Kowalczyk, A. Orłowska (red.), *Motywy demonologiczne w literaturze i kulturze rosyjskiej XI-XX wieku* (s. 17-24). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2012). *Медведь в Русской волшебной сказке: эскиз исследования проблемы*. W: О. В. Рябов, А. де Лазари (Ред.), „Русский медведь”. *История, семиотика, политика* (s. 62-71). Moskwa: Новое Литературное Обозрение.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2018). *Diabeł*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 1 (s. 403-411). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2018). *Wilc*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 3 (s. 321-326). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- SHAW, J. (2012). *On Indo-European Cosmic Structure: Models, Comparisons, Contexts*. „Cosmos”, 28, 57-76.
- SIKORSKI, D. A. (2018). *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- SŁUPECKI, L. P. (1994). *Wojownicy i wilkołaki*. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- STOMMA, L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Piotr Dopierała.
- SYCHTA, B. (1969). *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. T. 3. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- SZYJEWSKI, A. (2003). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ŚWIĘTEK, J. (1893). *Lud nadrański (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- TACYT (2004). *Germania*. W: tenże, *Dzieła* (przeł. S. Hammer) (s. 598-619). Warszawa: Czytelnik.
- UDZIELA, S. (1899). *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*. „Wisła”, 3, 65-88.
- USPIEŃSKI, B. A. (1985). *Kult św. Mikołaja na Rusi* (przeł. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- WARD, D. J. (1970). *The Threefold Heath: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?* In: J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology* (pp. 123-142). Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- WIERZCHOWSKI, Z. (1903). *Jastkowskie powieści i opowiadania z puszczy sandomierskiej*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, 6, 173-186.
- WRÓBLEWSKA, V. (2007). *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

ROBERT PIOTROWSKI

THE MOTIF OF HUMAN SACRIFICE. INTERPRETATION OF THE SELECTED FOLKLORE SOURCES FROM 19TH AND THE BEGINNING OF 20TH CENTURY

According to author some folk narratives preserved the archaic motifs about the sacrifice of a human. He investigated a few selected of the folk narrations from 19th and the beginning of 20th century with motifs of murdered a human by creature with demonic contamination. The human sacrifice was related with agricultural progress and was used the propitiation of the chthonic divinities. Chthonic divinities in Indo-European culture was related by forest and aquatic places. In folk culture from 19th century places just like forest or bog was inhabited through demons. Some of them have taken shape animals for example wolf or bear. The forest and the bog was a *orbis exterior* – disturbing and dangerous. Peasants from folk naratives, presented of these article, were murdered throuth old wolf or devil on the forest or bog places. Murders was resulted from cooperation peasant and devil. The archaic motifs maybe are from Indo-European mythologies and represent relationship among chthonic divinities and prehistoric peoples.