



**ROBERT PIOTROWSKI**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

---

**MOTYW OFIARY W BAJKACH Z WĄTKIEM T 651 „DIABEL PAROBKIEM”**

**Wstęp**

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie bajek z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” w perspektywie kategorii daru – ofiary i relacji pomiędzy światem człowieka a zaświatami. Julian Krzyżanowski w książce *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* wymienia 31 realizacji tego wątku (Krzyżanowski 1962: 201-202). W bajkach tych pojawiają się bohaterowie będący przedstawicielami dwóch antynomicznych światów – ludzkiego i demonicznego. W polskich realizacjach wątku świat człowieka najczęściej reprezentowany jest przez biednego i bogatego gospodarza. Natomiast przedstawicielem świata demonicznego jest diabeł. Ścieżki obu postaci krzyżują się. Dochodzi do konfrontacji polegającej na psikusie diabła, który kradnie biednemu mężczyźnie kawałek pieczywa – zabiera je, wrzuca do bagna, niszczy lub zjada. W konsekwencji czynu, który postrzegany jest przez diabelskiego zwierzchnika jako niemoralny (sic!) lub nie przynoszący oczekiwanych, negatywnych skutków w zachowaniu chłopca, diabeł zostaje zesłany na ziemię i musi służyć okradzionemu przez siebie człowiekowi jako parobek. Interpretacji poddane będą przede wszystkim motywy ofiary i służby, które potraktowane zostaną jako istotne i znaczące elementy wątku T 651 „Diabeł parobkiem” stanowiące w pewnym sensie autonomiczne elementy wyabstrahowane z treści bajek (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 50-74). Tego typu podejście umożliwi podjęcie interpretacji narracji przez pryzmat domniemanych archaicznych czynności kultowych związanych z relacjami pomiędzy światem człowieka i demonicznymi zaświatami. Będzie to pewnego rodzaju „podróż” tropem mitologemów reinterpretowanych i transmitowanych, najprawdopodobniej w sposób nieuświadomiony, w przestrzeni kultury tradycyjnej: „Przez termin mitologem rozumie się elementarną jednostkę mitu zachowaną w świadomości ludowej i przejmującą w folklorze postać motywów, czyli elementów konstrukcyjnych świata przedstawionego, takich jak zdarzenie, przedmiot, sytuacja, przeżycie, itp.” (Gołębiowska-Suchorska 2011: 10).

W narracjach ludowych przetrwały drobne – marginalne elementy fabuły, które z racji powtarzalności i tematyki można traktować jako pewnego rodzaju toposy, poprzez które dochodzi do ewokacji wyobrażeń na temat zaświatów, jak również archaicznych przekazów wywodzących się bezpośrednio z wierzeń wyrastających z mitu. Tropy te mogą doprowadzić do źródeł niektórych bajkowych motywów.

„W folklorze społeczeństw archaicznych mit i bajka mają identyczną strukturę morfologiczną w postaci łańcucha strat i nabytków rozmaitych wartości kosmicznych bądź społecznych. W bajkach szczególnego znaczenia nabierają ogniwa pośrednie, w postaci szelmostw zoomorficznych (bajki zwierzęce) lub prób, jakim zostaje poddany bohater (...)” (Mieletinski 1981: 331).

W bajkach z wątkiem T 651 bohater nie zostaje poddany próbom, chyba, że do takich zaliczyć trzeba kradzież chleba. Nie występują w nich również szelmostwa postaci zoomorficznych. Jednak w ich zastępstwie pojawia się postać diabła niejednokrotnie charakteryzującego się *tricsterskimi* cechami (Sznajderman 2000: 28). W kontekście analizowanych narracji prawomocna jest interpretacja, według której postać diabła jest

jedynie ekspresją wierzeń i wyobrażeń funkcjonujących w obrębie danej kultury w określonym czasie. Tym samym reprezentanta zaświatów warto potraktować jako dynamiczny element fabuły zmieniający się w zależności od kontekstu historyczno-kulturowego (Propp 2011: 85; Propp 2000: 158-160). Być może niezmiennie jest miejsce konfrontacji postaci – las, który w binarnym układzie opozycji „dom-las” reprezentuje przestrzeń demoniczną (Иванов, В. В. Топоров В. Н. 1965: 168-174). Możliwe, iż leśna lokacja jest tropem poświadczającym archaiczne inklinacje, tak popularnego w dziewiętnastowiecznym polskim folklorze, diabła (Por. Rzepnikowska 2004: 19). Tym samym można założyć, iż niektóre motywy – w tym wypadku ofiary i służby – sięgają swymi korzeniami wcześniejszych epok. Istnieje przecież możliwość: „(...) iż fabuła jest starsza od gatunku” (Propp 2000: 130; Honti 1983: 57).

Głównym założeniem pracy jest próba uzasadnienia trafności tezy, według której w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” dochodzi do zawarcia umowy pomiędzy zaświatami – reprezentowanymi przez postać diabła, a człowiekiem – gospodarzem. Natomiast motyw kradzieży chleba jest tak naprawdę zawołanym motywem ofiary dla świata demonicznego.

Do analizy posłużą wybrane narracje z wątkiem T 651, chociaż aspekt kradzieży pieczywa – ofiary, a wreszcie służby występuje praktycznie we wszystkich jego realizacjach. Należy również zaznaczyć, iż jest to jedynie próba interpretacji, która obarczona jest możliwością wystąpienia błędów, mylnych tropów, jak również nadinterpretacji. Nie zmienia to jednak faktu, iż warto podejmować tego typu próby, które pozwalają odkrywać wielowymiarowość narracji ludowych.

### Bohaterowie bajki

Jedną z głównych postaci występującej na scenie bajkowej fabuły jest biedny gospodarz. W realizacji zapisanej przez Seweryna Udzielę w jednoznaczny sposób określono status chłopca: „Bardzo biedny chłop pracował ciężko, ale i tak ni mógł wyżywić swej rodziny. Roz był w domu tylko kawołek chleba, a chłop chciwał go zostawić dzieciom w domu, a sam wyjechał o głodzie w pole do roboty” (Udziela 1899: 79). W realizacji Chełchowskiego gospodarz również nie należał do najbogatszych „Kiedyś był bidak człowiek jeden, podupadł i ni miał co jeść (...)” (Chełchowski 1889: 100). Odnaleźć można jednak wersje, w których początkowo trudno określić jego status: „Jeden chłop poszedł do lasu kopać pniaki” (Saloni 1903: 351). Jednak w końcowym fragmencie bajki pojawiają się informacje, z których wynika, iż należał on jednak do grupy mniej zamożnych włościan „Potem gospodarz się zubożył, pan zubożył, a djabuł wrócił do piekła” (Saloni 1903: 352). W niektórych realizacjach zamiast chłopca pojawia się postać kobiety – baby (Świętek 1893: 341). W większości bajek z danym wątkiem pojawia się postać niezbyt bogatego chłopca, który zyskuje pomoc zaświatów. Natomiast bogaty gospodarz jest postacią negatywną, która ze względu na swe postępowanie traci majątek, a jego niemoralność zostaje ukarana przez niezemskiego pomocnika (Saloni 1908: 279; Zamarski 1852: 155).

Kolejnym ważnym bohaterem bajek z wątkiem T 651 jest diabeł. Pojawia się on w początkowych fragmentach fabuły pod własną postacią lub małego chłopca, który dość często w wierzeniach ludowych jest uosobieniem diabła (Lehr 1982: 116; Łysiak 1993: 60). Podczas służby u chłopca przyjmuje on kształty dorosłego człowieka – parobka. Pomaga gospodarzowi w pracach polowych, co w konsekwencji wpływa na zmianę statusu materialnego chłopca. Istotne, iż w większości realizacji tego wątku dochodzi do konfrontacji pomiędzy diabłem i bogatym gospodarzem, który nie chce

uczciwie rozliczyć się z biednym chłopem. Czart wtedy przekształca się w wykonawcę wyroku na nieuczciwym bogaczu. Zabija go, a duszę porywa do piekła (Saloni 1908: 279). Diabeł tym samym jawi się jako pomocnik człowieka, a także jako „sędzia” wymierzający karę (Por. Ługowska 1998: 12-13, Rzepnikowska 2018: 403-411).

Zestawienie chłopca i diabła należy do bardzo popularnych w polskim folklorze tradycyjnym. Postaci te można traktować jako pewnego rodzaju reprezentantów antynomicznych światów i porządków – ludzkiego i demonicznego. Ten drugi charakteryzuje się przede wszystkim wysokim współczynnikiem negatywnej interakcji (Rzepnikowska 2005: 147). Jednak w wypadku bajek z wątkiem T 651 diabeł przyczynia się do wzbogacenia biednego gospodarza. Tym samym w rysie diabelskiego pomocnika odnaleźć można cechy konstruktywne, które wskazują na jego ambiwalentność wynikającą raczej z archaicznych źródeł postaci i samego motywu współpracy.

### Miejsce

Po wstępnym rozpatrzeniu założeń artykułu i przybliżeniu głównych postaci występujących w bajkach z wątkiem T 651 należy przyjrzeć się miejscu, w którym dochodzi do pierwszego kontaktu pomiędzy człowiekiem i zaświatami. W bajce zanotowanej przez Stanisława Ciszewskiego można przeczytać:

Kopał chłop w lesie pniaki. Ano kupił se za 15 groszy kielbasy, kobita mu upiekła placek owsiany i kopie. Kopie, kopie, a tu przyszed djabeł i zezar mu to. Ni miał co jeść, ale nie klon ino powiada. „Niech ci ta Bóg da.” Więc że nie klon, więc w piekle nie chcieli przyjąć tego djabła co mu zezar kielbasę, ino powiadają tak: „Idź do niego służyć bez rok i sześć niedziel.” Ano poszed ten djabeł. Przyszed do tego chłopca, i powiada tak: „Moi kochani, przyjmijcie mie tyż tu na służbę.” „Ano, powiada chłop, to bądź.” i ostał sie djabeł (Ciszewski 1887: 8).

Według zacytowanego fragmentu chłop „kopał w lesie pniaki”. Niekiedy bohater narracji zajmuje się wyrębem: „Jedõn djebeł był w piekle, co nigdy ni móg nikogo skusić. Raz posed do lasa, a w tõm lesie rõbał chłop drzewo (...)” (Gonet 1900: 253). Podobną sytuację można odnaleźć w czternastym tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga: „Poszed jeden chóp do boru rąbać drzewo na klofty” (Kolberg 1962: 224). Również w bajce zapisanej przez Kosińskiego biedak pracuje w lesie „Ráz był bardzo biédny chłop a miał duzo dziećci. Zeby te bachory wyzywić pracował od rana az do późnego wieczara w leśie i nicem insẽm sie nie zywił, jẽno plackiem” (Kosiński 1883: 43). Bardzo ciekawą informację odnaleźć można w bajce ze zbioru Stanisława Chełchowskiego. Otóż wspomniany w niej chłop karczuje sobie pole: „Jak przysed do roboty, zdyjon ten sukmanek i w tern sukmanku zostawił ten placek, a sam wzion sie i karcuje sobie pole” (Chełchowski 1889: 100). Natomiast u Romana Zamarskiego chłop jest po prostu drwalem (Zamarski 1852: 144). Ta konkretyzacja zajęcia w ostatnim przykładzie może być efektem literackich „interwencji” autora zbioru *Podania i baśni ludu w Mazowszu* (Krzyżanowski 1965: 474. Zob. też Ługowska 1981: 29).

Jak można zauważyć w wielu realizacjach wątku T 651 przestrzenią, w której dochodzi do spotkania przedstawicieli dwóch odmiennych światów jest las. Jak słusznie zauważył Władimir Propp „(...) las otacza inne królestwo (...) droga do innego świata prowadzi przez las” (Propp 2003: 55). Las wydaje się najbardziej archaiczną – prymarną przestrzenią, w której dochodzi do kontaktu z siłami demonicznymi. Człowiek wkraczając do lasu przekracza granice anekumeny (Łysiak 1993: 78; Mianecki 2000: 349). Wdziera się w przestrzeń niebezpieczną i niejednoznaczną: „Las,

dukt leśny to obszar nieznany, obcy, to *orbis exterior*. Co więcej przestrzeń ta stanowi miejsce niebezpieczne »straszne«, przypomina obraz zaświatów” (Marczyk 2003: 41). Jest to obszar graniczny. Mediacyjność lasu jest kwestią niezaprzeczną. Istotny wydaje się kontekst wydarzeń, który w odniesieniu do opozycyjnych łańcuchów zależności układa się w logiczny ciąg wypadków związanych z fabułą bajki. Otóż świat oswojony – *orbis interior* implikuje następujące wartości – piękne – oswojone (użyteczne) – znane (Stomma 2002: 165). Natomiast *orbis exterior* jest zaprzeczeniem porządku ludzkiego. Stąd w łańcuchu zależności pojawiają się następujące wartości – brzydkie – dzikie (nieużyteczne) – nieznane (Stomma 2002: 165). Warto zwrócić uwagę na jedną, istotną dla niniejszych rozważań, parę opozycji: oswojone (użyteczne) – dzikie (nieużyteczne). Oswojone i użyteczne to wartości wpisane w przestrzeń kultury – świata człowieka. Natomiast dzikość wiąże się z przestrzenią natury – obszarem obcym, posiadającym status anekumeny, którą zasiedlają jedynie zwierzęta, ludzie wyjęci spod prawa lub demony (Goff 1997: 164; Woźniak 1987: 119-120). Do tego świata wkracza człowiek – reprezentowany przez ubogiego chłopca. Co istotne w narracjach tych, o czym zostało już wspomniane, zachowały się informacje dotyczące prac wykonywanych przez chłopca. Jest to karczunek lub synonimiczne względem karczunku zajęcia. Informacje te na pierwszy rzut oka wydają się marginalne i nieistotne. Jednak po głębszej analizie należy uznać je za znaczące, a być może najważniejsze dla interpretacji wspomnianych narracji.

Diabeł i gospodarz spotykają się w lesie. Chłop wykonuje prace związane z karczunkiem. Tym samym wkracza w obszar nieoswojonej anekumeny, będącej antytezą ucywilizowanego obszaru należącego do przestrzeni wsi (Adamowski 1999: 23-24). Karczując las dokonuje adaptacji przestrzeni dzikich i nieużytecznych. Być może w fabule bajek z wątkiem T 651 przetrwały informacje i wierzenia związane z pozyskiwaniem nowych obszarów przeznaczonych pod uprawy i ekspansją kultury rolniczej. Jak zauważyła Barbara Dołżycka: „Początkowo intensyfikowanie systemu przemienno-odłogowego mogło przebiegać drogą wypalania lasów i odzyskiwania w ten sposób nowych terenów pod uprawę” (Dołżycka 1993:178). Proces ten przebiegał na terenach dzisiejszej Polski w okresie wczesnego średniowiecza. Aby zrozumieć specyfikę sytuacji należałoby wyobrazić sobie topografię osad rolniczych chociażby z okresu średniowiecza. Dlatego warto w tym miejscu zacytować fragment pracy Karola Potkańskiego

Poza tym pasem roli stalszej nie tworzyły się strefy gospodarskie o zmniejszającej się stopniowo kulturze. Zaraz za nią ciągnął się las, pastwisko i nieużytki, wśród nich zaś tu i ówdzie tylko, jak wyspy rozrzucone i porozrywane lasem, widniały drobne ośrodki intensywniejszej uprawy (...) (Potkański 2004: 250).

Najstarsze jednak informacje o sposobie „pozyskiwania” nowych terenów uprawnych, a także binaryzacji świata na obszary oswojone i dzikie odnaleźć można w języku (Kowalski 2017: 121). Las jest miejscem, w którym pojawia się diabeł, pełniący później funkcję pomocnika. Być może w motywie spotkania i kradzieży zachowany został mitologem związany z obłaskawianiem bóstw leśnych, które mogły mścić się za naruszenie ich obszaru (Por. Szyjewski 2003: 181). Możliwe, iż diabeł jest jedynie figurą, za którą kryje się archaiczne – pierwotne bóstwo leśne (Por. Uspieński 1985: 131-136), które niejednokrotnie w folklorze Słowian przyjmuje postać niedźwiedzia (Por. Rzepnikowska 2012: 65-66). Natomiast sam motyw układu pomiędzy diabłem a człowiekiem jest transpozycją dawnych wierzeń związanych z leśną istotą z jednej strony dopomagającą w uprawie roślin, z drugiej zaś niebezpieczną i żądającą ofiary za swoją pomoc (Frazer 2002: 341; Propp 2003: 171).

Niekiedy do diabelskiej ingerencji dochodzi na łące: „Był jeden gospodarz, co ni mógł dycht służącego utrzymać. Bidnie się zawsze miał i inwentarza ni miał dobrego; nigdy go się służący nie chcieli trzymać. Ale poszedł som łąkę ciąć i wzion sobie śniadanie i położył na pińku. A tu diabeł przyleciał i porwał mu to śniadanie” (Kolberg 1978: 182). Co istotne łąka może być rozpatrywana jako przestrzeń przejściowa/graniczna, a tym samym niejednoznaczna, pomiędzy dzikim lasem a oswojoną przestrzenią wsi (Adamowski 1999: 16). Natomiast w realizacji wątku zapisanej przez Seweryna Udzielę gospodarz ciężko pracuje na polu. Niestety jego wysiłek nie przynosi żadnych wymiernych efektów:

Bardzo biedny chłop pracował ciężko, ale i tak ni mógł wyżywić swej rodziny. Roz był w domu tylko kawołek chleba, a chłop chciał go zostawić dzieciom w domu, a som wyjechać o głodzie w pole do roboty. Ale baba nie pozwoliła na to i dała mu ten chleb w pole do roboty (Udziela 1899: 79).

Jak można zauważyć miejscem spotkania najczęściej jest las, niekiedy łąka lub po prostu pole.

### Ofiara/dar

W tym miejscu należy przywrócić motywowi kradzieży pieczywa. Jest on punktem zwrotnym dynamizującym (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 51) fabułę bajki i wnoszącym do narracji motyw wzajemności. Chłop zostaje okradziony. Diabeł zabiera mu ostatni podpłomyk lub kawołek chleba. Ze względu na ich wyjątkowość wynikającą z „krańcowości” ukradzionych wypieków nabierają one szczególnej wartości. Z jednej strony, biorąc pod uwagę status chłopca, są drogie. Z drugiej strony, w związku z „krańcowością” – granicznością są wyjątkowe w wymiarze symbolicznym.

W kontekście narracji najczęściej pojawia się pieczywo. Niekiedy to ostatni kawołek chleba (Udziela 1899: 79). Innym razem placek owsiany (Ciszewski 1887: 8), lub bliżej nieokreślony placek „(...) nicem insem sie nie zywil, jeno plackiem” (Kosiński 1883: 43) Zdarza się również, iż jest to pieczywo z popiołu: „(...) a ta kobita piekla mu zawsze chleb z popiołu (...)” (Kolberg 1962: 224); „Kiedyś był bidak człowiek jeden, podupadł i ni miał co jeść, ale upiekł sobie z popiołu taki placek, wzion go za pazuchę i poszedł do roboty” (Chęłchowski 1889: 100). „Placek z popiołu” to inaczej podpłomyk wypiekany na skraju paleniska bądź w popiele. Warto w tym miejscu przytoczyć opis Janusza Bohdanowicza dotyczący wypieku tego rodzaju pieczywa:

Placki z ciasta chlebowego wypiekane są zazwyczaj przed chlebem jeszcze gdy płonie w piecu ogień. Umieszcza się je na skraju pieca (częściej) względnie na jego trzonie przed paleniskiem; znacznie rzadziej są one pieczone w popiele po wyjęciu chleba (Bohdanowicz 1996, s. 37-38).

Ze względu na sposób wypieku tych placków były one niekiedy przybrudzone popiołem (Czerwiński 2008, s. 283), który w kulturze tradycyjnej postrzegany był jako substancja o niejednoznacznej symbolice (Szadura 1996: 329-338). Co ciekawe autor ten wspomina również o moskalach wypiekanych z mąki owsianej (Bohdanowicz 1996: 38). Tego typu pieczywo pojawia się w bajce ze zbioru Ciszewskiego, pt. *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim* (Zob. Ciszewski 1887: 8).

Pieczywo w kulturze Słowian pełniło niepoślednią rolę jako dar dla zaświatów (Brückner 1985: 172). Wśród ludności wiejskiej w XIX wieku należy uwzględnić rolę pieczywa w kulcie zmarłych. Pełniło ono – obok alkoholu – istotną funkcję na stypie,

jak również podczas dni zaduszných (Biegeleisen 1929: 259-262; Fischer 1921: 196-202). Co ważne tak często pojawiające się w bajkach z wątkiem T 651 podpłomyki są specyficznym pieczywem, otóż:

(...) podpłomyki, pieczywo zaczynające lub kończące wypiek, dostają się tym wszystkim kategoriom ludzi, będących istotami traktowanymi jako »jeszcze nie z tego« lub »już nie z tego świata«, a więc rozpoczynającymi lub kończącymi życie. Podpłomyki dawane są też tym wszystkim, którzy według wierzeń mogą mieć związek ze światem nadnaturalnym (Kubiak 1981: 109).

Podpłomyk był przyrządzany na początku lub na końcu właściwego wypieku chleba i jak w dalszej części pracy zauważyli autorzy książki *Chleb w tradycji ludowej* „(...) ten szczególny rodzaj chleba – podpłomyk (...) służył, jako ofiara dla istot z obcego świata. Bardzo często chleb używany w obrzędach coś zapoczątkowujących lub kończących oddawany był później żebrakom. Tak działo się podczas obrzędów agrarnych przy pierwszej orce, siewie (...)” (Kubiak 1981: 180). Jest to istotna informacja, która w pewien sposób potwierdza trop interpretacyjny, według którego w bajkach o parobku z piekła występuje motyw transakcji polegającej na złożeniu ofiary dla przedstawiciela zaświatów, który w zamian dopomaga człowiekowi w pracy.

Nie bez znaczenia jest również pojawiające się w narracjach miejsce, na które odkładane jest pieczywo. Często jest to pieńek po ściętym drzewie „Zona mu upiekła placek. Jak poszoł do lasa, położył se placek na pniałku” (Saloni 1903: 351; por też Kolberg 1978: 180). Oczywiście można tłumaczyć to zjawisko kontekstem wynikającym z wykonywanej przez bohatera bajki pracy polegającej na karczowaniu lasu. Jednak nasuwa się tu pewnego rodzaju skojarzenie z miejscem szczególnym, które powstało po ścięciu drzewa. Pień przypomina w pewien sposób stół, na który zostaje położony poczęstunek. Odnaleźć w tym można pewne odległe analogie do składanych przez Słowian, lub sąsiadujące ludy, ofiar w świętych gajach, na płaskich kamieniach pełniących funkcję ołtarzy lub stołkach z kory dębowej (Zob. Gieysztor 1982, s. 172; Brückner 1984: 85). Oczywiście jest to daleko idąca interpretacja, by nie rzec nadinterpretacja... Jednak skojarzenia te niosą w sobie kuszące możliwości odczytania motywów bajkowych. Warto w tym miejscu odnieść się do folkloru żniwiarskiego, w którym, jeszcze na początku XX wieku na Mazowszu, kultywowano obrzęd tzw. „strojenia przepiórki”.

„Przepiórkę” przystrajano kwiatami, nadawano jej kształt trójnożny, wewnątrz i zewnątrz oczyszczano z chwastów, okładano kamieniami, w których (aby kamiennym kołem nie zamknąć w sposób magiczny dostępu do „przepiórki”) pozostawiano „bramkę”. Co ważniejsze: wewnątrz „przepiórki” na „stoliku” kładziono jadalne i kłosa. Trzeba podkreślić, że „stolik” nakrywano obrusem, jak dla gości lub istot zasługujących na szczególną cześć. (Dworakowski 1964: 173).

Na „stoliku”, którego funkcję pełnił płaski kamień kładziono między innymi chleb. Ofiarę składano dla myszy, ptaków, zajęcy lub dusz zmarłych (Dworakowski 1964: 172). Warto zauważyć, iż zmarłych niejednokrotnie wyobrażano sobie pod postacią zwierząt, w tym myszy i ptaków (Gołębiowska-Suchorska 2018: 406-407; Gołębiowska-Suchorska 2018: 96). Zachowany zwyczaj „budowy” małych ołtarzyków na zakończenie żniw sięga swymi korzeniami tradycji ofiar dla duchów przodków lub bóstw opiekujących się polami – pomagającymi w pracy na roli. Możliwe, iż zwierzęce postaci pojawiające się w kontekście „strojenia przepiórki” nie są przypadkowe. Związane z przestrzenią natury symbolizują obszary obce człowiekowi – dzikie oraz wrogie.

Gospodarz niekiedy zostawia chleb zawinięty w sukmanę: „Jak przysed do roboty, zdjyon ten sukmanek i w tem sukmanku zostawił ten placek (...)” (Chelchowski 1889: 100). Zdarza się jednak, iż kładzie go na miedzy „Jak przyjechał w pole, położył sobie chleb na miedzy i posed orać. Wtem przysed potajemnie djeboł i zezar mu ten chleb” (Udziela 1899: 79). Miedza była naturalnym miejscem, na którym odpoczywano po ciężkiej pracy w cieniu posadzonych tam owocowych drzew. Jednak pełniła ona niepoślednią funkcję symboliczną powiązaną z jej granicznością i niejednoznacznością (Bystroń 1980: 225-226).

Kolejny istotny motyw pojawiający się w kontekście fabuły bajek to „domniemana kradzież”. Pozostawiony przez gospodarza chleb zostaje zabrany przez diabła. Dzieje się to za plecami pracującego chłopca. Tym samym dochodzi do pewnej formy transgresji niosącej duży potencjał semantyczny. Pomocne w interpretacji mogą być słowa Anny Zadrożyńskiej dotyczące kradzieży i sankcji dotykających złodzieja:

Kradzież więc, poza wkraczaniem w świat niebezpieczny, niewładny, obcy, była drażnieniem nie-ludzkich bytów. Być może dlatego, jako zaprzeczenie norm postępowania ludzi, należała do praktyk obrzędowych, a w opowieściach i mitach wiązała się najczęściej z wyprawami na „tamten świat”. W wymiarze człowieka wymagała natomiast rewanzu w postaci kary (Zadrożyńska 1983: 76).

W omawianych bajkach doszło do inwersji. To postać o demonicznych konotacjach przekracza granicę świata człowieka i ingeruje w jego życie kradnąc chleb (Por. Wasilewski 1979: 82). Być może w bajkach tych nie dochodzi jednak do kradzieży lecz do pewnego rodzaju ciągu zdarzeń polegających na porzuceniu – zostawieniu ofiary i przejęciu jej przez nieznaną/nieujawniającą się istotę. Ciekawie w tym kontekście prezentuje się reakcja gospodarza. Nad wyraz stonowana, wręcz można ją uznać za „kwintesencję fatalizmu”. Tak jakby gospodarz był gotowy na taki, a nie inny scenariusz wydarzeń. Oczywiście można tego rodzaju postawę interpretować przez pryzmat pozytywnie ocenianej pokory, wynikającej z etosu chrześcijańskiego: „Mój Boże, mój Boże! ja bidny, ale musi być esce bidniejsi so, kicdy sie na mój placek łasco” (Chelchowski 1889:100). Możliwe jednak, że jest to jedynie wtórna forma interpretacji przysłaniająca istotę motywu, w którym dochodzi do transakcji. Możliwe, iż kradzież można interpretować również jako wariant motywu zguby-odnalezienia, tak często pojawiającego się w relacjach pomiędzy człowiekiem a zaświatami (Wasilewski 1980: 289-290). Istotnym elementem w kontekście wszystkich wydarzeń – począwszy od kradzieży, a skończywszy na współpracy jest nieświadomość. Zarówno złodziej jak i pomocnik- darczyńca pozostaje dla niego kimś nieodgadnionym – obcym, chociaż wzbudzającym niekiedy zdziwienie.

Co ciekawe w jednej z realizacji wątku dochodzi do czytelnej i jednoznacznej w swym wyrazie transakcji pomiędzy postaciami. Gospodarz spotyka w lesie nieznanego wysokiego mężczyznę, który prosi go o poczęstowanie plackiem. Początkowo niechętny tej propozycji, godzi się wreszcie, kiedy nieznanemu deklaruje pomoc w pracy:

Ráz był bardzo biédny chłop a miał duzo dziećci. Zeby te bachory wyzywić pracował od rana az do późnego wieczara w leśie i nicem insęm sie nie zywił, jęno plackiem. Tę plack lezał mu zawse psi jednej śiádze w smačićku. Jednego dnia psichodzi ku niemu wysoki chłop i pozdrowił go. Naresćie zacęna go prusić, zeby mu dáł trochę. tego placku, ale robotnik mu nie kciał dáć i ze sám ma mało. Wędrowny psiobiecal mu za to sluzyc j pomagac śiagi wozic (Kosiński 1883: 43).

Realizację ze zbioru Kosińskiego w pewien sposób można traktować jako narrację samodefiniującą. Tym razem w sposób jednoznaczny dochodzi do zawarcia umowy pomiędzy pracującym drwalem a wysokim, obcym mężczyzną reprezentującym zaświaty. Las, być może późna pora dnia, wszak chłop pracował od świtu do zmierzchu, tajemniczy mężczyzna i poczęstunek. Obłaskawiony donator obdarowuje człowieka swoją pomocą. Chleb położony z boku, koło przyzmy drewna nie po raz pierwszy staje się mediatorem pomiędzy człowiekiem a zaświatami.

Chłop kładzie pieczywo w zawiniątku – zostawia na pniu ściętego drzewa, na miedzy. Diabeł kradnie lub otrzymuje chleb. Następnie go zjada, niszczy lub wrzuca do bagniska. Niejednorodne zachowanie czarta można uznać za synonimiczne. Każda z form „unicestwienia” pieczywa w pewien sposób wykazuje podobieństwo. Zarówno skonsumowanie, jak i zniszczenie placka/chleba (zmieszanie z piachem, wrzucenie do bagniska/błota) można uznać za dosłowne lub symboliczne „przyjęcie” daru przez zaświaty.

### Korzyści i finał spółki

Dowodem przemawiającym za tezę, iż w bajkach T 651 „Diabeł parobkiem” dochodzi do transakcji, w której istotną funkcję pełni dar w postaci pieczywa są konsekwencje całego zdarzenia. Diabeł za swój czyn zobligowany zostaje do pomocy pokrzywdzonemu gospodarzowi. Dzięki podjętym przez piekielnego parobka działaniom biedakowi zaczyna powodzić się lepiej, w niektórych wypadkach dorabia się majątku. Dotychczasowe niepowodzenia przemieniają się w sukcesy. „(...) djeboł ostał u niego za parobka i darmo tak pracował, tak chłopu dospomogoł, że zrobił go wielgiem bogacem” (Udziała 1899: 79-80). „I ten chłop miał wór pieniędzy, postawił se dom wielgi i był najbogatsy na cało wieś. I tak mu wynagrodził djabuł za káre” (Saloni 1908: 279). Jak można zauważyć pomoc parobka przynosi pozytywne (w większości realizacji) dla pokrzywdzonego chłopu skutki. Jednak diabelski pomocnik nie odchodzi ze służby z pustymi rękoma. W wielu bajkach z wątkiem „Diabeł parobkiem” współpraca zwieńczona zostaje kolejną ofiarą, tym razem nie jest to jedynie pieczywo, ale człowiek. Pomijając bogatych gospodarzy, którzy w efekcie swej nieuczciwej postawy zostają pozbawieni życia przez diabła (Por. Saloni 1908: 279; Zamarski 1852: 155), należy zwrócić uwagę na wyróżniającą się realizację wątku zapisaną przez Stanisława Chełchowskiego. Podczas finalnej rozmowy diabeł przyznaje się do kradzieży chleba, nie odkrywając jednak swych demonicznych konotacji. Na pytanie chłopu o wynagrodzenie za służbę, odpowiada:

- 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 (Chełchowski 1889: 121-122).

Wedle diabelskiego proroctwa leciwe małżeństwo doczekało się córki, po którą – po upływie umówionego czasu – przyszedł Bartoszek. Nikt go nie dostrzegął oprócz wybranki. Wreszcie dochodzi do ślubu pomiędzy córką gospodarzy i niewidzialnym narzeczonym. Finał całego zdarzenia jest przerażający i niejednoznaczny w swej wymowie. Diabeł porywa obiecaną dziewczynę. Za pierwszym razem zostaje uratowana przez mieszkańców wsi. W końcu jednak poddaje się wiążącej umowie:

- Trudna tu rada; powiedział Bartosek, ze mnie wysłuzył i matka z ojcem oddali mnie sami, to ja tamój muse u nigo być i mnie nicht nic nie poredzi: ni ksiądz, ni śwecenie, bo mnie rodny ociec i



rodna matka ciortowi oddali. I ten ciort znowu jo porwał i utknął w chrapie i zamęcił (Chełchowski 1889: 123-124).

Ofiara z pieczywa zostaje zastąpiona ofiarą z człowieka. Dziewczyna, podobnie jak w niektórych bajkach podpłomyk, wrzucona zostaje w błoto – synonim bagna – miejsca o demonicznych konotacjach (Por. Niebrzegowska 1999: 457-460). Bogactwo i urodzaj, opłacone zostają „użyźniająca” ofiarą z człowieka (Por. Hubert, Mauss 2005: 94)<sup>1</sup>.

\*\*\*

Być może powiązanie motywu kradzieży pieczywa dokonanej przez diabła z ofiarą dla zaświatów jest uzasadnione. Przecież wdzierając się do przestrzeni dzikiej, jaką był las, człowiek odczuwał potrzebę obłaskawienia istot o ambiwalentnej naturze, wkupienia się w łaski demonów zamieszkujących obszar dziki i niebezpieczny. Postać bajkowego bohatera wpisuje się w ten schemat. Najczęściej pracuje w lesie lub poblizu lasu. Niekiedy zajmuje się wyrębem drzew. Tym samym narusza ład obszaru o konotacjach demonicznych. Diabeł w kontekście narracji jest najprawdopodobniej jedynie figurą, która zastąpiła wcześniejsze wyobrażenia demonologiczne związane z lasem. W bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” odnaleźć można analogie i dość mocne związki z bajkami z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale płonów”. Również w nich dochodzi do kontraktu pomiędzy zaświatami, reprezentowanymi w polskich realizacjach przez diabła, i człowieka (Por. Piotrowski 2019: 32-41). Jednak diabeł, podobnie jak w bajkach omawianych w niniejszym artykule jest jedynie późniejszą figurą, która zastąpiła bliżej nieznaną bóstwo leśne. W motywach kradzieży chleba, wyrębu lasu, pomocy w pracach rolnych doszukiwać się można „zdegradowanych mitologemów” dotyczących obrzędowości związanej z wyobrażeniami funkcjonującymi w kulturach archaicznych. Do grupy tej zaliczyć można pogłos składania ofiar bóstwom leśnym, w zamian za możliwość poszerzenia areału pól kosztem lasu i uzyskania pomocy/błogosławieństwa zaświatów. „Tak samo duch leśny może być w ludowej wyobraźni raz istotą złą, raz dobrą: może być traktowany jako demon lub jako duch dobroczynny” (Uspieński 1985: 150; Propp 2003: 176). Na zakończenie warto przytoczyć fragment z pracy Marcela Mauss’a. W cytacie, który odnosi się do odległej kultury odnaleźć można trop pozwalający spojrzeć na bajki o diabelskim parobku przez pryzmat daru, kontraktu i kontaktów pomiędzy światem człowieka i zaświatami:

Ale oto już zjawia się inny wątek, który nie potrzebuje tego ludzkiego podparcia i który może być równie stary jak sam potłacz: wierzy się, że to od bogów należy kupować i że bogowie umieją zwrócić cenę rzeczy. Idea ta nigdzie chyba nie występuje w sposób bardziej typowy niż u Toradzów z Celebesu. Kruyt mówi, że „właściciel musi tam »kupować« od duchów prawo wykonywania pewnych czynności w »swoich«, a tak naprawdę »ich« posiadłościach”. Przed »wyrębem« swojego lasu, nawet przed poskrobanie »swojej« ziemi, przed postawieniem pala »swojego« domu trzeba zapłacić bogom (Mauss 2001: 189).

Możliwe, iż w fabule analizowanych bajek zachowały się motywy będące „przebłyskami” archaicznej obrzędowości i prymarnych wyobrażeń dotyczących waloryzacji zarówno przestrzeni, jak również wzajemności pomiędzy człowiekiem a zaświatami. Strzępy informacji o relacjach polegających na wymianie dóbr pod postacią ofiary w zamian za przychylność – łaskawość przy pozyskiwaniu nowych

<sup>1</sup> Ten trop wymaga szerszego omówienia, które będzie poświęcone wyłącznie ofierze z człowieka.

przeźrzeni i pomocy w pracach rolnych, które niejednokrotnie w kulturach archaicznych odbierane były w kategoriach nieprzewidywalnej łaski zaświatów (Kowalski 2014: 65-82).

### Bibliografia

- ADAMOWSKI, J. (1999). *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BIEGELEISEN, H. (1930) *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Warszawa: Dom Książki Polskiej S-ka Akc.
- BOHDANOWICZ, J. (1996). *Pożywienie*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. III. *Pożywienie i sprzęty z nim związane* (s. 7-71). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- BRÜCKNER, A. (1984). *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*. Olsztyn: Wydawnictwo Pojezierze.
- BRÜCKNER, A. (1985). *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: PWN.
- BYSTROŃ, J.S (1980). *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*. W: J.S. Bystróż, *Tematy, które mi odradzano* (red. L. Stomma) (s. 221-248). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- CHEŁCHOWSKI, S. (1889). *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*. T. II. Warszawa: Druk Emila Skińskiego.
- CISZEWSKI, S. (1887). *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”. T. XI, 1-129.
- CZERWIŃSKI, T. (2008). *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*. Ciechanów: Towarzystwo Miłośników Ziemi Ciechanowskiej.
- DOŁŻYCKA, B. (1993). *Ugorowanie w gospodarce chłopskiej*. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. I. *Rolnictwo i hodowla – część I* (s. 175-191). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- FISCHER, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- FRAZER J. G. (2002). *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (przeł. H. Rzeczkowski). Kraków: Wydawnictwo KR.
- GOFF LE, J. (1997). *Levi-Strauss w Broceliandzie. Próba analizy romansu rycerskiego*. W *Świat średniowiecznej wyobraźni* (przeł. M. Radożycka-Paoletti) (s. 153-186). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wolumen, Dom Wydawniczy Bellona.
- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2011). „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2018). *Mysz*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 2 (s. 405-409). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2018). *Ptak*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 96-100.
- GONET, Sz. (1900). *Opowiadania ludowe sz okolic Andrychowa*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. IV, s. 226-281.
- HONTI, J. (1983). *Świat bajki* (przeł. J. M. Kasjan). „Literatura Ludowa”, z.1, s. 43-66.
- HUBERT, H., MAUSS, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji darów* (przeł. L. Trzcionkowski). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- ИВАНОВ, В.В., ТОПОРОВ, В.Н. (1965). *Славянские языковые моделирующие семантические системы (Древний период)*. Москва: Издательство „Наука”.
- KOLBERG, O. (1962) *Wielkie Księstwo Poznańskie, cz. VI*. W: *Dzieła wszystkie*. T. 14. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne.
- KOLBERG, O. (1978). *Kujawy, cz. I, Dzieła Wszystkie*. T. 3. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- KOSIŃSKI, W. (1883). *Materiały do etnografii Górali Bieskidowych*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, T. VII, s. 3-105.
- KOWALSKI, A.P. (2014). *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych*. W: A.P. Kowalski, *Antropologia zamierzchłych znaczeń* (s. 65-82). Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- KOWALSKI, A.P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1962) *Polska Bajka Ludowa w układzie systematycznym*. T. 1. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1965). *Słownik Folkloru Polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- KUBIAK, I.K. (1981). *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- LEHR, U. (1982). *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych*. „Lud”, T. 66, s. 113-149.
- ŁUGOWSKA, J. (1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Ossolineum.
- ŁUGOWSKA, J. (1998). *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*. W: T. Błażejewski (red.), *Diabeł w literaturze polskiej* (s. 5-16). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytet Łódzkiego.
- ŁYSIAK, W. (1993). *W kręgu wielkopolskich demonów i przekazów niedemonicznych*. Międzychód: Wydawnictwo Eco.
- MARCZYK, M. (2003) *Grzyby w kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwo Atla 2.
- MAUSS, M. (2001). *Szkic o darze i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych* (przeł. K. Pomian). W: *Socjologia i antropologia* (s.165-310). Warszawa: Wydawnictwo KR.

- MIANECKI, A. (2000). *Las w ludowych w ludowych podaniach mitycznych*. W: W. Łysiak (red.), *Las w kulturze polskiej* (s. 341-350). T. 1 Międzychód: Wydawnictwo ECO.
- MIĘTLEŃSKI, E. (1981). *Poetyka mitu* (przeł. J. Dancygier). Warszawa: PIW.
- NIEBRZEGOWSKA, S. (1999) *Błota*. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos*. T. 1, cz. 2 (s. 457-460). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, S. (2007). *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- PIOTROWSKI, R. (2019). *Wyobrażenia o zaświatach demonicznych na przykładzie bajek o oszukanym diable*. „Przegląd Rusycystyczny”, nr 1 (165), s. 32-41.
- POTKAŃSKI, K. (2004). *Studia osadnicze*. W: K. Potkański, *Pisma pośmiertne* (w opracowaniu i ze wstępem Franciszka Bujaka) (s. 76-262). Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- PROPP, W. (2000). *Transformacje bajek magicznych*. W: *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka) (s. 142-170). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PROPP, W. (2000). *Bajki magiczne*. W: *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka) (s. 87-141). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PROPP, W. (2003). *Historyczne korzenie bajki magicznej* (przeł. J. Chmielecki). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- PROPP, W. (2011). *Morfologia bajki magicznej* (przeł. P. Rojek). Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- 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* (17-24). Lublin: UMCS.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2005). *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2012) *Медведь в Русской волшебной сказке: эскиз исследования проблемы*. W: О. В. Рябов, А. де Лазари (red.), „Русский медведь”. *История, семиотика, политика* (s. 62-71). Москва: Новое Литературное Обозрение.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2018). *Diabeł*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (s. 40-411). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- SALONI, A. (1903). *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, T. VI, s. 187-421.
- SALONI, A. (1908). *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, T. X, s. 50-344.
- STOMMA, L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Wydawca: Piotr Dopierała.
- SZADURA, J. (1996). *Popiół*. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos*, T. 1, cz. I (s. 329-338). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- SZYJEWski, A. (2003). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ŚWIĘTEK, J. (1893). *Lud Nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.

UDZIELA, S. (1899). *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*. „Wisła”, t. XIII, s. 66-88.

USPIENSKI, B.A. (1985). *Kult Św. Mikołaja na Rusi* (przeł. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

WASILEWSKI, J.S. (1979). *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*. „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 4 (46), 58-84.

WASILEWSKI, J.S. (1980). *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*. „Etnografia Polska”, T. XXIV, z. 1, s. 283-298.

WOŹNIAK, A. (1987). *Kultura mazowieckiej wsi pańszczyźnianej w XVIII i początku XIX wieku (wybrane zagadnienia)*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

ZADROŻYŃSKA, A. (1983). *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa: PWN.

ZAMARSKI, R. (1852). *Podania i baśni ludu w Mazowszu (z dodatkiem kilku szląskich i wielkopolskich)*. Wrocław: Nakładem Zygmunta Schlehttera.

**ROBERT PIOTROWSKI**

***THE FIGURE OF THE VICTIM IN THE FAIRY TALES WITH THE T 651 MOTIF OF THE DEVIL AS A FARM-HAND***

The article argued for the thesis that, in the fairy tales with the theme T 651 "The Devil as a Farm-hand", there is an agreement between the otherworld, represented by the devil, and the host human. Simultaneously, the motif of stealing bread is actually a veiled motif of sacrifice for a demonic world of archaic provenance. The author analyses selected narratives with the T 651 theme although stealing bread, that is the victim, and the service is present in practically all of its realizations.