



FOLKLOR POLSKI I LITEWSKI
(Źródła – adaptacje – interpretacje)
pod redakcją A. Baranowa, J. Ławskiego i V. Wróblewskiej
Toruń 2021

ROBERT PIOTROWSKI
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Bagno, błoto, kałuża. Topografia demonologiczna w polskich przekazach folklorystycznych i etnograficznych z XIX i początku XX wieku

Popularnymi lokacjami w narracjach i wierzeniach ludowych, w których dochodzi do epifanii demonicznych, są wszelkiego rodzaju błota i bagna. Ze względu na swą specyficzną poetykę bezruchu i zgnilizny, utożsamianych tak często ze śmiercią i zaświatami, przedstawiano je niekiedy jako miejsca o podejrzanej – niejednoznacznej symbolice. Wyobrażenia te odnalazły odzwierciedlenie w XIX-wiecznych przekazach folklorystycznych, w których bagniska, torfowiska, tereny podmokłe to miejsca o negatywnych konotacjach semantycznych. W pewien sposób dookreślają pojawiające się w nich postaci – istoty skalane i nieczyste. Jak pisze Stanisława Niebrzegowska:

Miejsce grząskie, gdzie jest mokra, nasiąknięta wodą ziemia, porośnięta szczególnego rodzaju roślinnością, jest pojmowane jako sfera graniczna – między ziemią i wodą, tym i tamtym światem, światem ludzi i sił pozaziemskich, miejsce niebezpieczne, siedziba i teren działania sił nieczystych i demonów¹.

¹ S. Niebrzegowska, *Bagno*, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, cz. 2, red. J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 427.

Następnymi miejscami o negatywnych konotacjach są wszelkiego rodzaju błota, jak również kałuże, będące w pewien sposób synonimiczne względem bagna. Co istotne, słowo „kałuża” wiąże się prawdopodobnie ze słowem „kał”, o którym w *Słowniku etymologicznym*, autorstwa Aleksandra Brücknera, można przeczytać:

kał [...] *kałuża*; złożone *kałamacieć*, bałamucić, ‘wodę czynić kałą’; na Rusi i na Południu *kaługa* i *kaluga*, *kałamutiti*, częste, czes. *kalusa*, ‘kałuż’ *kalous*, ‘sowa ptak nieczysty’. [...] Staroruskie *skalış*, ‘kałuża’; więc forma pierwotna *skāl-* (łac. *squalor*, *squālus*, ‘kalny, brudny’), a odpowiednik z *r* w grec. *skōr* = nasze *skar-*, p. szkaradny².

Pierwotnie słowo to oznaczało zatem brudną, mętną wodę. Stosowano je także na określenie rzeczy nieczystych. Autor *Słownika etymologicznego* podaje również słowo z nim pokrewne, jakim jest przymiotnik „szkaradny”³. Nawarstwienie negatywnych korelatów semantycznych doskonale wpisuje się w kontekst wyobrażeń ludowych, według których na bagnach, błotnistych ziemiach pojawiają się istoty nieczyste, niekiedy szkaradne, a bardzo często niebezpieczne.

W tym artykule zostaną zaprezentowane przykłady obszernie pojętych demonicznych epifanii związanych z bagnem, błotem, kałużą, a także zostanie podjęta próba ich interpretacji.

Przed wszystkim warto zwrócić uwagę na jedną z popularniejszych postaci polskiej demonologii ludowej, jaką jest z pewnością diabeł. Według przekazów folklorystycznych często przebywał on w przestrzeni oswojonej – bliskiej człowiekowi, na przykład w domu, w zagrodzie – wybierając jednak specyficzne zakamarki, takie jak piec lub komin. Mógł pojawiać się również w starym opuszczonym pałacu, zamku, w lesie, na rozstajnych drogach. Jak zauważył Rybowski w pracy *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego*: „Dyabeł lubi przebywać w domach niepoświęconych, w starych

² A. Brückner, *Słownik etymologiczny*, Kraków 1927, s. 214; *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 214.

³ W *Boskiej komedii*, w tłumaczeniu Anny Świdorskiej, we fragmencie dotyczącym dziewiątego kręgu piekła i przebywającego w nim Lucyfera, czytamy: „Jeśli był równie piękny, jako ninie / szkaradny zda się”. Dante, *Boska komedia*, przeł. A. Świdorska, Kęty 1999, s. 195.

murach, ruinach, pustkach, parowach i zaroślach”⁴. Istnieją jednak wierzenia, według których czart wybierał miejsca negatywnie waloryzowane przez człowieka. Są to właśnie bagna, trzęsawiska, jak również inne wody stojące. Miejsca, w których, według ludowych wierzeń, przebywały diabły, są dosłownie, jak i w przenośni nieczyste, a zarazem nieludzkie – puste. Wyobrażenie pustki i martwoty tego typu obszarów prawdopodobnie wynika z pragmatycznego podejścia XIX-wiecznych gospodarzy, którzy w przestrzeniach niezagospodarowanych dostrzegali jedynie negatywnie waloryzowaną nieprzydatność – obszar nieoswojony, będący antytezą ziemi uprawnej⁵. Wyobrażenie to wpisuje się w ciąg łańcuchów zależności. Otóż świat oswojony – *orbis interior* implikuje następujące wartości: piękne – oswojone (użyteczne) – znane. *Orbis exterior* stanowi natomiast zaprzeczenie porządku ludzkiego. Stąd w łańcuchu zależności pojawiają się następujące wartości: brzydkie – dzikie (nieużyteczne) – nieznanie⁶.

W jednym z tomów *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga można odnaleźć podanie, według którego diabeł zbudował mur na bagnie, pod Chełmem: „Lud tameczny mówi, że to diabeł ten mur zbudował i tam mieszka. Pastuszkowie nie zbliżają się do tego słupa, bojąc się szkodzącej władzy diabła”⁷. Według innej narracji podanej przez Kolberga: „Diabeł zwykle przesiaduje w jarach, bagnach, moczarach, krzakach, borach lub trzęsawiskach”⁸. W materiałach etnograficznych zgromadzonych przez Jana Świętka w okolicy wsi Borowa można zaś odnaleźć taką informację: „A jest tu w polu bagno, dość niedostępne zwane »Źródłem« i tu z dawien daw-

⁴ M. Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego (Z okolic Biecza)*, „Lud” 1906, t. 12, s. 217.

⁵ Por. D. Niczypruk, *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Lublin 2002, s. 103–104.

⁶ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002, s. 165.

⁷ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 33: *Chełmskie*, cz. 1, Wrocław–Poznań 1964, s. 351. Warto zwrócić uwagę na diaboliczną semantykę „tekstu Petersburskiego”, Petersburga – miasta zbudowanego na podmokłych terenach dalekiej północy. Zob. W. Toporow, *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000.

⁸ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 48: *Tarnowskie–Rzeszowskie*, Wrocław–Poznań 1967, s. 264.

na powiadają o złym duchu, albo o dyable albo »Cęrwonym«, że chodzi i straszy»⁹.

Bagniska, moczary, rozlewiska wód stojących – „Diabeł mieszka w wodzie”¹⁰ – to, jak się okazuje, miejsca zarezerwowane dla diabłów różnej proveniencji. Jak zauważył Wojciech Łysiak, diabeł w tradycji ludowej jawi się jako istota „chtoniczno-akwaticzna”¹¹ lub, jak zaznaczyli Joanna i Ryszard Tomiccy, akwaticzno-chtoniczna¹².

Jak już zostało wspomniane, miejsca diabelskich epifanii to akweny wód stojących – martwych. Urszula Majer-Baranowska zaznaczyła: „Domeną diabła są jednak tylko wody ciemne, stojące i podziemne. W kulturze ludowej zwykle to, co jest ciemne, wartościuje się negatywnie, bezruch zaś uważa się za cechę istot nieżywych”¹³. Dlatego czarty zamieszkują przestrzenie współgrające z naturą tychże postaci. Wierzenia, według których diabły przebywają na obszarach zabagnionych, przetrwały jeszcze do lat 90. XX wieku, to, że istoty te rzadziej się ukazywały, miało być natomiast efektem przeprowadzonych melioracji¹⁴, które doprowadziły do osuszenia terenów podmokłych. Diabeł i pokrewne mu postaci zamieszkują obszary w pewien sposób definiujące wyobrażenia o zaświatach, jako przestrzeni antytetycznej względem świata człowieka – pustej, nieplodnej, nieprzydatnej. Warto zwrócić uwagę, że to na bagna, grzęzawiska czart zwodził swe ofiary. Zabłąkanemu wędrowcowi groziła na nich śmierć lub co najmniej nieprzyjemne przygody¹⁵. W jednym z podań wierzeniowych z okolic Zakliczyna można znaleźć opis takiego zdarzenia:

⁹ J. Świątek, *Borowa, drobiazgi etnograficzne*, „Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1904, t. 7, s. 110.

¹⁰ A. Saloni, *Lud rzeszowski. Materyały etnograficzne*, „Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1908, t. 10, s. 126.

¹¹ W. Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Międzychód 1993, s. 62.

¹² Por. R. i J. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i życia*, Warszawa 1975, s. 35–36.

¹³ Por. U. Majer-Baranowska, *Dualizm religijny w ludowych wierzeniach o pochodzeniu wody*, w: *Folklor, sacrum, religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 119.

¹⁴ Zob. M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 68.

¹⁵ Por. J. S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty” 1979, nr 4 (46), s. 60.

Tętn chłop uopowiadał puotęm, ze jak sed z karcmy, zdało mu sie, ze widzi przy rzece niby swoje źrebię, a sysy, jak jego syn woła teguo źrebięcia. Tak puosed za tēm źrebięciem, ale z niego naraz sie zrobiuł chłop w capce jakisi cerwany, cy jaki inny, ceguouąn dobrze juz nie zauwazuł, buo go zlał wuodam. A puotęm, co uąnkcesie wrócić, to djabuł guo puopchnie i tak wciagle guo puopychał i nogi podstawiął i na nieguo skakał, za tēn ledwie sie nie utopił i ledwie na brzeg wysed. A tu ni muyg nijak is, buo ino same krzaki buyły i cierzniaki i puo tyk cierzniakak djabuł guo przewracał. A jak guo w bajórow prowadziuł, ze z nieguo nie muyg wyleż, to djabuł klaskał rapami i śmiał się strasnie¹⁶.

Diabeł pastwi się nad pijanym chłopem (jego wędrówka rozpoczyna się od wyjścia z karczmy), przeszkadza mu, a wreszcie wprowadza w bajoro. „Bajoro” to słowo znaczące tyle, co „bagnisko”/„bagno”, a także „głębia”¹⁷. Stan upojenia, w którym przypuszczalnie znajduje się bohater ludowej narracji, ma znaczenie, ponieważ: „Wódka jest przecież trunkiem diabelskim i miano to nosiła chyba nie tylko z racji spustoszeń moralnych, jakie czyni; toć stanowi ona słowiański halucynogen, dający wizyjny kontakt z krainą duchów”¹⁸. Dlatego zwiedziony i zabłąkany podróżny przemierza pogranicza dwóch antynomicznych przestrzeni – świata człowieka – reprezentowanego przez karczmę, wieś, drogę i zaświaty – symbolizowane przez las i kategorię błędzenia.

Warianty błędu i omamienia można odnaleźć również w narracjach, w których pojawia się motyw interakcji z siłą nieczystą – bezpośredniego spotkania. W zbiorze Bronisława Gustawicza, pt. *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, znajduje się bajka z wątkiem T 504 „Dary krasnoludków”. Otóż pewna kobieta przegnała ropuchę z drogi. Kilka dni później została porwana przez młodego panicza, który karetą zawiózł ją do pałacu. Mieszkała w nim owa ropucha, będąca – jak się okazało – żoną diabła. Kobieta zapytana, czego pragnie za swój uczynek, odpowiedziała, że to, co małżonka diabła uzna za stosowne.

¹⁶ J. Świętek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna nad Dunajcem: obraz etnograficzny. Zbiór z lat 1897–1906*, cz. 2, Wrocław 1998, s. 146.

¹⁷ Por. A. Brückner, dz. cyt., s. 12.

¹⁸ J. S. Wasilewski, dz. cyt. O niesamowitym działaniu wódki można przeczytać chociażby w zabawnej rymowanej historii Szymka, którego diabli porwali: „Piłem parę u żyda / I diabli mię porwali”. *Przygoda Szymka z diabłem*, „Lud” 1903, t. 9, s. 175. Por. P. Zając, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculsczyzny*, Kraków 2004, s. 53–55.

Zaprowadzono ją więc do spiżarni, gdzie nabrała sobie złota w podolek, ile unieść mogła. Wtem porwało ją dwu Złych na wozduchy (w powietrze) i pędem wichru zanieśli ją w oczerety na trzęsawicę i wrzucili struchlałą w bagno. Baba ledwie się wygramoliła, wołając pomocy. A było to o północy. Ludzie we wsi obudzili się na to wołanie, przybiegli i babę wyratowali. Baba patrzy w podolek, a zamiast złota były same węgle. [...]. Żaba prośna była żoną dyjabelską przy nadziei (Bucyki)¹⁹.

Według podania z okolic Biecza, pijany skrzypek spotyka w drodze nieznajomych, którzy prowadzą go do pałacu i każą grać. „Gdy skrzypek ów spostrzegł u nich ogony, przeląkł się, wezwał Imię Boskie, i raptem znalazł się w ogromnej kałuży a koło niego pełno było końskich łajen”²⁰. Jak można zauważyć, według narracji ludowych, kontakt z przedstawicielami świata demonicznego (przede wszystkim z diabłem) niejednokrotnie kończy się w miejscu skalanym – nieczystym, zarówno w dosłownym, jak i w przenośnym tego słowa znaczeniu. Wszelkiego rodzaju miejsca błotniste – zabagnione w kulturze ludowej funkcjonują jako miejsca o niejednoznacznej semantyce. Nieprzypadkowo w bajce z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” ze zbioru Stanisława Chełchowskiego, pt. *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza* diabeł zwany Bartoszkciem obiecaną mu przez gospodarzy, u których służył, córkę porywa i zanoszi na „chrapy”, czyli bagnisko: „I ten ciort znowu jo porwał i utknął w chrapie i zamećuł”²¹. Tragiczny finał wspomnianej współpracy jest pewnego rodzaju odzwierciedleniem niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą kontakt z zaświatami.

Bagna mogą również symbolizować piekło. Według narracji ludowych mogły pojawiać się w miejscu, w którym doszło do pogwałcenia świętości – popełniono grzech²². Taka relacja pojawia się w jednym z podań z wątkiem T 7071 „Karczma zapadła”, z miejscowości Dwory, zapisanym przez Seweryna Udziela na początku XX wieku:

¹⁹ B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1881, t. 5, s. 161–162.

²⁰ E. Chmielowski, *Czarownice, strzygi, dusze potępione*, w: *Ziemia Biecka*, red. S. Udziela, Nowy Sącz 1994, s. 402.

²¹ S. Chełchowski, *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*, cz. 2, Warszawa 1889, s. 123–124.

²² V. Wróblewska, *Zapadłe karczmy/Zatopione dzwony*, w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 3, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, s. 381–382.

Pijani zaś nie tylko że nie wyszli przed karczmę, ale nawet w karczmie nie uklękli. Zaledwie książdź oddalił się od karczmy na kilkadziesiąt kroków, gdy ziemia zatrzęśła się straszliwie, pękła w tym miejscu, gdzie karczma stała i wszyscy będący w karczmie, wraz z żydem zapadli się. Na tym miejscu powstało bagnisko, którego dno jest aż w piekle. Na to bagnisko nikt nie wstępuje, bo się boi, żeby się nie zapadł. Szczególniej w nocy każdy omija to miejsce, gdyż z nadejściem dwunastej godziny wszyscy zapadnięci wychudzą na wierzch i każdego, kto się do nich zbliży, chwytają i żądają, aby ich wyratował od mąk piekielnych. Kto zaś nie może tego zrobić, tego zabierają ze sobą do piekła, z którego nie wyjdzie, aż go Pan Bóg będzie sądził²³.

Co znamienne, analogiczne przykłady, w których pojawia się postać diabła w kontekście nieczystej wody/bagna, można odnaleźć w starszych materiałach. Z XVII-wiecznych zeznań domniemanych czarownic z okolic Kalisza dowiadujemy się, że: „Porwał ją ten Kasperek [diabeł – R. P.] we czwartek i zaniósł ją na kał i porzucił”²⁴. W innym XVII-wiecznym zeznaniu można przeczytać o diable, który: „był czarny, kosmaty i [...] siadał w kale”²⁵. Kał w kontekście cytowanej relacji odnosi się oczywiście, o czym wspomniano we wstępie do artykułu, do brudnej, zanieczyszczonej wody. Miejsce to możemy traktować jako synonim bagniska – błota. Pomiędzy zapisami zeznań domniemanych czarownic, które wchodziły w kontakt z siłą nieczystą, można odnaleźć niktłe analogie do archaicznego prawa dotyczącego kar za nieczystość cielesną – cudzołóstwo. Jest to podobieństwo odległe czasowo, jednak można w nim doszukiwać się pewnych zbieżności, wynikających z niezmienności waloryzacji niektórych zjawisk społecznych oraz lokacji przestrzennych. Otóż w *Germanii* Tacyty istnieje rozdział dotyczący kar za różne przewinienia: „Różnica w karach zależy od przestępstwa. Zdrajców i zbiegów wieszają na drzewach, tchórzów, gnuśników i wszeteczników topią w błocie i bagnie, a z wierzchu chrust narzucają. Ta różnica kar wypływa z zapatrywania, że karząc, należy zbrodnie stawiać pod pręgierzem, sromoty ukrywać”²⁶.

²³ S. Udziela, *Dwory. Zapiski etnograficzne z 1901 i 1902 roku*, „Prace i Materiały Etnograficzne” 1925, t. 4, cz. 3, s. 25.

²⁴ B. Baranowski, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1987, s. 146.

²⁵ Tenże, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin–Łódź 1951, s. 40.

²⁶ Tacyt, *Germania*, w: tegoż, *Dzieła*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004, s. 604 (12–13).

W prawie Burgundów nakazywano, aby kobiety odchodzące od swych mężów (w domyśle popełniające nierząd) topić: „Chodziło o tabu seksualne, co w pełni odpowiada informacji Tacyta o topieniu w bagnie ludzi splamionych cielesną nieczystością”²⁷. Cielesną nieczystość karano śmiercią w nieczystym miejscu. Tym samym kara ta, oprócz wymiaru praktycznego, nabierała również wymiaru symbolicznego. Co ciekawe, pogłos tego rodzaju przyporządkowania „grzechu nieczystości” karze porzucenia w miejscu bagiennym/błotnistym można odnaleźć w jednym z tekstów ze zbioru Maxa Toeppena, pt. *Wierzenia mazurskie*. Narracja przytoczona przez Toeppena pochodzi z XVI wieku²⁸. Otóż czworo kochanków oddaje się rozpucie w domku ukrytym w lesie. Diabeł zabija całą czwórkę. Po odnalezieniu przez mieszkańców zwłok osób, których związku nie akceptowała miejscowa społeczność: „Ogarnęła ich wielka zgroza, i drżąc ze strachu uciekli. Djabeł rzucił za nimi pudłem, ale w żadnego z nich nie trafił; przeleciało ponad nimi precz za płot. Później zawleczono ciała do bagna i tam pogrzebano”²⁹. Tym samym wymierzono rozpustnikom pośmiertną karę za nieczystość cielesną. Ciała ich utopiono w bagnisku postrzeganym jako miejsce nieczyste i odpowiednie do wymierzenia pośmiertnej kary dla ludzi, którzy za życia nie przestrzegali zasad moralnych. Poszukiwanie analogii w tak odległych od siebie źródłach być może nie jest bezpodstawne. Jeszcze w XIX-wiecznej kulturze ludowej można odnaleźć tradycje, według których nieczystość cielesna pociągała za sobą karę zarówno praktyczną, jak i symboliczną, mającą na celu oznaczenie grzesznej kobiety nieczystością – w dosłownym tego słowa znaczeniu. W pracy *Borowa. Drobiazgi etnograficzne* Jana Świątko znajduje się część dotycząca kary za utratę dziewictwa. Wyrok dla kochanków brzmiał:

„Tobie, parobku, da się porzannyh dwadzieścia pięć buków; tobie, dziewczko, tosamo i przytem uomaziwa ci głowe maziałm!” I tak stało się w rzeczywistości. Kładziono ich na drabinie, po której idzie się na strych, i na tej drabinie dopiero dobrze im skóre łupiono za karę. Potem oblepiano dziewczce głowę

²⁷ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 22–23.

²⁸ M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 1893, t. 7, z. 1, s. 3.

²⁹ Tamże.

grubą warstwą mazi, która to maź przez długi czas nie mogła być wymyta, a przytem śmierdziała ogromnie³⁰.

Według informacji zawartych w pracy Jana Świątka, kary tego typu obowiązywały i były egzekwowane do 1870 roku³¹. Nieczystość cielesną karano piętnem kalającym ciało winnego.

Kontakt z siłą demoniczną w pewien sposób stygmatyzował – podobnie jak przekroczenie zasad moralnych panujących we wspólnocie. Możliwe, że w przekazach folklorystycznych z motywami bagniska, nieczystości, w których budzi się człowiek wodzony przez siły demoniczne, zostały pośrednio odzwierciedlone wyobrażenia na temat piekła, które przetransponowane z literatury kościelnej „zadomowiły” się w przestrzeni kultury ludowej³². Jak słusznie zauważył Bohdan Baranowski: „Obraz piekła jest w pewnym stopniu odbiciem dawniejszych poglądów literatury dewocyjnej. [...] Dusze potępione gotowane tam są w smole, trzymane w kadziach napełnionych fekaliami, w gnojówkach itp.”³³. Być może jednak w narracjach folklorystycznych zachowały się pogłosy pierwotnej waloryzacji przestrzeni niczych – specyficznych nie-miejszc³⁴, które istnieją, a zarazem istnieniem swym przerażają i drażnią pragmatyzm człowieka. Są one synonimiczne względem dzikiego i demonicznego lasu³⁵. Jednak charakteryzują się odmienną dynamiką. Zaprzeczają porządkowi ekumeny. Bożena Józefów-Czerwińska używa określenia „czarne miejsca”: „Semantyka czarnych miejsc wskazuje na ich więzi z »tamnym porządkiem świata«.

³⁰ J. Świątek, *Borowa*, s. 92–93. Por. też: W. Badura, *Husów. Wieś powiatu łañcuckiego*, „Lud” 1903, t. 9, z. 1, s. 120.

³¹ Tamże.

³² Por. K. Bolesławiusz, *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej*, Warszawa 2004, s. 88, w. 40–45.

³³ B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981, s. 200.

³⁴ Pojęcie nie-miejsca należy traktować w tym wypadku metaforycznie i w odmienny sposób, niż czyni to Marc Augé, odnosząc je do badań nad „nadnowoczesnością”. Jednak opisywane w tym artykule lokacje są miejscami – znajdującymi się w konkretnej przestrzeni, będąc zarazem nie-miejscem – odseparowanym – unikany – wyodrębnionym z przestrzeni. „Jeśli jakieś miejsce da się określić jako tożsamościowe, znajome i historyczne, to przestrzeń, której nie da się określić ani jako tożsamościowej, ani znajomej, ani historycznej określi nie-miejsce”. M. Augé, *Nie-Miejsca: wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności: fragmenty*, przeł. A. Dziadek, „Teksty Drugie” 2008, nr 4 (112), s. 128.

³⁵ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семотические системы (Древнийперред)*, Москва 1965, с. 173–174.

[...] Tak postrzegano uroczyska, bagna niekiedy jeziora, ale i inne przestrzenie, położone na przykład w głębi lasów. To miejsca »cudze«, nieoswojone, nienależące do ludzkich sfer, choć położone blisko żyjących³⁶. To, co łamało porządek i rozbijało ład, przesuwano do przestrzeni niczyjej. Przestrzeni wypełnionej fantazmatami. Słowiańskie pustki to obszary bezpłodne i niebezpieczne. Przepelnione dynamiką inwersji. Przerażają i wchłaniają – dosłownie i w przenośni. Przekształcają się w wyobraźni w emblematy zaświatów – nie-rzeczywistości przełamującej niewidzialne bariery oddzielające dwie przestrzenie. Być może dlatego diabły z ludowych narracji, jak również inne postaci o demonicznych konotacjach, tak często pojawiają się na obszarach bagiennych i nieczystych.

**Swamp, mud, puddle. Demonological topography in Polish
folklore and ethnographic communications from
the 19th and the beginning of the 20th century
(Summary)**

The article concerns the folk imaginations of wetlands, especially swamps. In folk culture marshes are mostly associated with the areas of the largest activity of demons and creatures of demonic provenance. The article presents examples of widely understood of demonic epiphanies associated with swamp, mud, puddle. An attempt at interpretation of them will be made in this article.

Key Words: devil, folk demonology, swamp

³⁶ B. Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Warszawa 2017, s. 147.