

# „Wodzenie niedźwiedzia”

## O możliwych wariantach interpretacji obrzędowości zapustnej na Górnym Śląsku

Tomasz Liboska

Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”

**Od dłuższego czasu większość prac i rozważań dotyczących tradycyjnej obrzędowości zmierza w kierunku możliwie pełnej analizy porównawczej zachowań obrzędowych. Na gruncie współczesnej etnologii i folklorystyki dominują prace, w których główny nacisk kładzie się na znaczenie oraz sens obrzędu. Jego forma zewnętrzna, podlegająca bezpośrednio obserwacji, przestała być dominującym obszarem zainteresowań i dociekań badaczy kultury. Znakomita większość zainteresowanych stara się raczej dokonać rekonstrukcji znaczeń symbolicznych, odtworzyć nieuświadomianą i ukrytą strukturę obrzędu, odsłaniając tym samym szerszy kontekst kulturowy zjawiska.**

W analitycznym podejściu do obrzędowości w ogóle to właśnie symbol uchodzi za niezawodny klucz interpretacyjny. Wzorem Mircei Eliadego oczekujemy, że właśnie symbol odsłoni nam pewne głębsze strony rzeczywistości, które opierają się wszelkim środkom poznania<sup>1</sup>. W najogólniejszych zarysach stanowisko Eliadego przyjmowane jest niemalże intuicyjnie. Symbol odsyła do tych pokładów znaczeniowych, które kryją właściwy (prawdziwy) sens rzeczywistości.

Niniejszy artykuł wpisuje się w obowiązujący trend dociekań i badań nad tradycyjną obrzędowością. Oczywiście, dalsze rozważania stanowić będą wyłącznie próbę rekonstrukcji symbolicznego znaczenia konkretnego zachowania obrzędowego. W żadnym wypadku nie należy pojawiających się wniosków uznawać za wiążące, lecz tylko za możliwą interpretację podjętego problemu.

■ 1 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 33.



Fot. 1. Gajowy prowadzący niedźwiedzia na łańcuchu – Raszowa  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

Podstawowym bodźcem, zachęcającym do bardziej systematycznego ujęcia własnych przemyśleń, winno być zawsze obcowanie z „żywym” zachowaniem kulturowym. Taka okazja oferuje szczególny komfort pracy, pozwalający na konfrontację nowych spostrzeżeń z już istniejącymi ideami, teoriami, hipotezami. Ów komfort pracy przybiera realny wymiar między innymi na Górnym Śląsku, tu bowiem „wodzą niedźwiedzia”, a właśnie to zachowanie obrzędowe będzie przedmiotem dalszej analizy. Punktem wyjścia dla autora stała się obserwacja obrzędu w dziewięciu górnośląskich miejscowościach. Są to: Świbie i Łubie koło Gliwic, Samborowice i Sławików na ziemi raciborskiej, Kochanowice i Ostrów pod Lublińcem, Niegowa i Postaszowice obok Myszkowa oraz Raszowa na Opolszczyźnie. To oczywiście nie wszystkie miejscowości, gdzie na pewno „chodzi się z niedźwiedziem”. Penetracja wszystkich wymaga dalszych badań. Znaczna liczba miejscowości, gdzie „wodzą niedźwiedzia”, stanowi część szerszego zjawiska, jakim jest stosunkowo duża żywotność form obrzędowych w granicach Górnego Śląska. Dziedzictwo kulturowe tego regionu to wielowiekowe nawarstwienie czeskich, polskich, niemieckich wpływów. Rodzajem swoistej postawy obronnej było pieczołowite kultywowanie większości obrzędów i zwyczajów w cyklu dorocznym. W konsekwencji na Górnym Śląsku przetrwać miały, szczególnie liczne, archaiczne formy konkretnego faktu kulturowego<sup>2</sup>.

■ 2 K. Lach, *Archaiczne formy kultu św. Mikołaja na pograniczu śląsko – morawskim*, w: *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, t. 3, *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 1999, s. 88.



Fot. 2. Wodzenie niedźwiedzia, grupa przebierańców – Raszowa  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

We wszystkich wymienionych miejscowości wodzenie niedźwiedzia zwane też *misie* (Lublinieckie) lub *bery* (Opolszczyzna) przebiega bardzo podobnie. Całość nie różni się również od przekazów znanych ze źródeł etnograficznych zgromadzonych w literaturze przedmiotu. Wybrane etapy akcji obrzędowej wyglądają identycznie, zestaw postaci biorących udział w wydarzeniu pozostaje zbieżny (choć niejednorodny). Tym samym na wspólny schemat składają się następujące elementy. Od wczesnego ranka we wskazanych miejscowości rozpoczynają się przygotowania, które obejmują przede wszystkim ubieranie osoby wcielającej się w rolę niedźwiedzia. Nadal spotyka się w terenie kostium przygotowany ze słomianych powróseł, choć coraz częściej widzimy niedźwiedzia przyodzianego w sztuczne futro. W międzyczasie przebierają się pozostali członkowie obrzędowej grupy, która liczy zazwyczaj od kilku do kilkunastu osób. W jej skład wchodzi następujące postacie: oprócz samego niedźwiedzia jest jego wodziciel, leśniczy, kominiarz, żandarm, lekarz, para młoda, Cyganki, małpice, a nawet kamela jak ma to miejsce w Świbiu. Gracie towarzyszy zazwyczaj orkiestra przygrywająca w trakcie obchodów. Niedźwiedź w barwnym korowodzie prowadzony jest od gospodarstwa do gospodarstwa. Tutaj gospodyni powinna z nim zatańczyć, w trakcie tańca wyskubując z kostiumu kilka słomek (jeśli oczywiście niedźwiedź ubrany jest w słomiany kostium). Słomki gospodyni podłoży do gniazda kur, kaczek lub gęsi – „na urodzaj”. Potem następuje składanie życzeń, poczęstunek i zapłata za odwiedzinę. Oczywiście ów schemat wykazuje w badanych miejscowościach dużą wariantywność, czasem połączoną

z odstępniem od niektórych zachowań. Nie jest jednak przedmiotem poniższego opracowania zagadnienie zmian zachodzących w obrębie wybranego faktu kulturowego. Dalsze wnioski będą raczej odnosić się do tych elementów, które możemy uznać za nadające zasadniczy sens zachowaniu obrzędowemu.

## Niedźwiedź w obrzędowości i mitologii

Spośród licznej grupy przebierańców niedźwiedź pełni najważniejszą rolę. Inne postacie stanowią bardzo ważne uzupełnienie, tło właściwej akcji obrzędowej. Niemniej jednak to niedźwiedź koduje symboliczne znaczenie interesującego nas faktu kulturowego.

Na wieloaspektową rolę niedźwiedzia w wierzeniach i obrzędowości ludów słowiańskich zwracał już uwagę Kazimierz Moszyński. Według uczongu w niemal wszystkich krajach słowiańskich przypisuje się temu zwierzęciu cudowne właściwości – najczęściej dysponował on mocą odwracania i odpędzania zła. Jak uważa Moszyński, tutaj leżą najgłębsze przyczyny oprowadzania niedźwiedzia po wsiach<sup>3</sup>. Z kolei Wanda Drabik dokonując klasyfikacji roślin i zwierząt w ciągi symboliczno-znaczeniowe, umieszcza niedźwiedzia w grupie oznaczającej regenerację i jej rozwinięcie, właściwą dla obrzędów zimowych i wiosennych oraz płodność, którą podkreślać ma obfite futro niedźwiedzie<sup>4</sup>.

Niewątpliwie niedźwiedź – przedstawiciel świata przyrody – poprzez udział w obrzędach został włączony w system kulturowy, organizujący życie konkretnej zbiorowości ludzkiej. Fakt ten pozostaje wyjątkowo zajmujący, zwłaszcza w szerszym kontekście historycznym, bowiem kult niedźwiedzia sięga czasów najdawniejszych. Już człowiek neandertalski pozostawił po sobie miejsca kultu, gdzie niedźwiedzie szczątki i kości były rytualnie grzebane wraz z ludzkimi<sup>5</sup>.

Dowodów na to, że niedźwiedź, jako gatunek biologiczny żyjący obok człowieka, stał się istotnym elementem szeroko pojętej kultury duchowej, jest więcej. W polskiej etnografii, dobrze znany jest, za sprawą Bronisława Piłsudskiego, szczególny stosunek do niedźwiedzia u Ajnów<sup>6</sup>. Brak tutaj miejsca na szczegółowe przedstawienie „święta niedźwiedzia” ajnoskiej społeczności, warto jednak podkreślić, że od Azji po Amerykę wyjątkowa pozycja tego zwierzęcia w najróżniejszych systemach kulturowych mani-

■ 3 K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 573–576.

4 W. Drabik, *Cztery pory roku (O współzależności obrzędów doroczných i rodzinnych)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 1, s. 18.

5 J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, Poznań 1998, s. 171.

6 F. M. Rosiński, *W kręgu wierzeń i obrzędów ajnoskich*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 4/5, s. 69–80.



festuje się w wierzeniach i towarzyszących im ceremoniach obrzędowych<sup>7</sup>. Rozpatrując szersze aspekty związane z kulturotwórczą rolą niedźwiedzia trzeba zauważyć, że u podstaw jego mitologizacji mogły leżeć pewne cechy fizyczne oraz natura zwierzęcia. Niedźwiedź to zwierzę podobne do człowieka, wiele jego cech: podobieństwo łapy niedźwiedziej i ludzkiej stopy, częste stawanie na dwóch łapach, podobna anatomia – sprzyjało uznaniu go za „brata”, odpowiednik człowieka w świecie natury<sup>8</sup>.

W znanych nam systemach mitologicznych niedźwiedź należy do grupy zwierząt lunarnych. Zapada w zimowy sen, przez co „opuszcza” realny świat na wiele miesięcy. Budzi to podejrzenie, że udaje się do krainy zmarłych. Właśnie te odejścia i powroty wiążą go z księżycem, który nie tylko wyznacza rytm upływającego czasu, ale też jest doświadczanym bezpośrednio znakiem oraz symbolem zmian.

Jako zwierzę lunarne niedźwiedź pojawia się w otoczeniu bogów związanych z księżycem, nierzadko bywając ich wcieleniem. Cechy biologiczne – budowa, siła nadają zwierzęciu cechy przedstawiciela zaświatów związanych ze śmiercią. Postać niesie też nadzieję na odrodzenie, jakie dokonuje się w wyniku czasowego odejścia do krainy zmarłych. Niedźwiedź zasypiając na kilka miesięcy, w symbolicznym znaczeniu udaje się w zaświaty – do krainy zmarłych<sup>9</sup>.

Z uwagi na powyższą charakterystykę, można przypisać mu rolę mediatora, posłańca, który pośredniczy w kontaktach świata żywych i zmarłych. Jako reprezentant zaświatów, postać chthoniczna odznacza się też potencjałem płodności i odradzania wegetacji<sup>10</sup>.

## Zwierzę a człowiek

Szczególne relacje człowieka z niedźwiedziem, ale też innymi przedstawicielami świata zwierzęcego, wyrażały swoisty rodzaj współzależności. Z jednej strony człowiek starał się ujarzmić, a w konsekwencji wyzyskać otaczający świat przyrody, z drugiej – funkcjonowanie społeczności ludzkiej, bez względu na szerokość geograficzną, zależało od płodności darów natury<sup>11</sup>.

Poszczególne gatunki zwierząt, żyjące obok i wśród ludzi, budzą strach i respekt, zwłaszcza w sytuacjach generujących realne zagrożenie. Zwierzęta wywołują podziw i szacunek dla cech biologicznych i zdolności umożliwiających przetrwanie i konkurowanie z człowiekiem.<sup>12</sup>

■ 7 B. Kohutnicki, *Podobieństwo elementów kultu niedźwiedzia u ludów północnych obszarów Ameryki i Azji*, „Etnografia Polska” 1965, t. 9, s. 323.

8 A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 253.

9 P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 342.

10 Ibidem, s. 343–344.

11 T. Ciołek, J. Ołędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976, s. 104.

12 T. Morgul, *Zwierzę w micie i kulcie*, Lublin 1996, s. 10.

Z czasem świat przyrody obejmujący zarówno rośliny, jak i zwierzęta, stawał się poprzez długotrwałą obserwację i współistnienie, znany, swojski, okiełznany. Natomiast rozpoznanie określonych cech poszczególnych gatunków wywoływało w wyobraźni człowieka skojarzenia z innym, irracjonalnym i tajemniczym, światem. Poza egzystencją realną, codzienną i biologiczną uzyskiwały one znaczenie symboli, rekwizytów magii, ucieleśniały byty pozarealne oraz stawały się częścią systemu kulturowego<sup>13</sup>. Liczne ślady pochówek kultowych bydła, pochodzące z okresu neolitu, świadczą nie tylko o tym, że człowiek pod wpływem rozszerzającej się rewolucji dokonał istotnych zmian w sposobie zaspakajania potrzeb bytowych. Świadczą również o pozagospodarczym znaczeniu bydła<sup>14</sup>. Nasi przodkowie uświęcili zwierzęta, włączając je tym samym w system kulturowy. Człowiek poprzez sposób podejścia do zwierząt przerzucił most pomiędzy naturą a kulturą.

Istnieją systemy kulturowe (totemizm), gdzie zależność świata ludzkiego i świata zwierzęcego przybiera najbardziej wyrazisty kształt. Ten system właściwie nie odróżnia natury od kultury. Jednak totemizm nie wyznacza jedyne obszary poszukiwań symbolicznego znaczenia zwierząt i roślin. Przeciwnie – obecność zwierząt w tak licznych systemach kulturowych, wielu kosmogoniach, gdzie biorą one udział w przekształcaniu chaosu w kosmos, funkcjonują, jako składnik czasu początku, czasu mitycznego – pozwala nam zastanawiać się nad głęboko ukrytym znaczeniem zapustnego niedźwiedzia również na Górnym Śląsku. W tym przypadku niezwykle inspirujące i zachęcające do dalszych działań będzie stanowisko Eleazara Mieleńskiego. Wedle tego znakomitego badacza kultury, zwierzęta nie tylko zaspakajają podstawowe potrzeby biologiczne człowieka, ale też biorą udział w kształtowaniu nowej rzeczywistości, nowego obszaru działalności ludzkiej, jakim jest kultura duchowa. Skoro zwierzęta brały udział już w samym stworzeniu i wykreowaniu kultury – kosmosu, to będą też brały udział w podtrzymywaniu tego stanu poprzez udział w różnych obrzędach<sup>15</sup>.

Podobne podejście badawcze i równie inspirujące odnajdujemy w pracach Anny Zadrożyńskiej, która analizuje liczne przykłady obecności zwierząt oraz roślin w obrzędach, zwyczajach, najróżniejszych zabiegach o charakterze magicznym. Wszelkie postaci zoomorficzne, wchodzące np. w skład grup kolędniczych: turonie, kozy, koniki oraz właśnie niedźwiedzie, Zadrożyńska postrzega przez pryzmat ich swoistej funkcji mediacyjnej. Zwierzęta mają być głównie pośrednikami między „tym” i „tamtym” światem, między życiem a śmiercią. W wybranych obrzędach

■ 13 T. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko...*, s. 104.

14 B. Gierlach, *Sanktuaria słowiańskie*, Warszawa 1980, s. 63.

15 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 217.

stały się symbolami, konfiguracjami znaków, tworząc sens nie zawsze uświadamiany przez ludzi – uczestników obrzędu<sup>16</sup>.

## Czas

Jedną z podstawowych kategorii kultury jest czas. Na przestrzeni dziejów, w sposobie postrzegania otaczającej rzeczywistości czas – obok przestrzeni – należał do fundamentalnych doświadczeń zarówno jednostki, jak też każdej zbiorowości ludzkiej. Nie przypadkiem właściwa interpretacja struktur czasu, specyficznych dla różnych społeczności, pozwala na odkrycie złożonych kompleksów poznawczych, wynikających z przyjętego przez te społeczności sposobu jego waloryzacji<sup>17</sup>.

W myśl powyższych założeń, czas powinien stać się pierwszym tropem prowadzącym do rekonstrukcji głębszego, symbolicznego znaczenia interesujących nas zachowań obrzędowych. W górnośląskich miejscowościach spotykamy niedźwiedzia w ostatki. Jeszcze do niedawna na ogół był to wtorek przed Środą Popielcową. W świetle prowadzonych badań można zauważyć tendencję to przesuwania obchodów na ostatnią sobotę karnawału, co ma zapewnić obecność uczestników i odbiorców obrzędu.

W istocie, wrodzenie niedźwiedzia należało do obrzędowości zapustnej, związanej z ostatnimi dniami karnawału. Należy podkreślić, że nie jest to jedyny okres w dorocznym kalendarzu obrzędowym, kiedy postać niedźwiedzia manifestuje swoją obecność. Na Żywiecczyźnie, jako zwierzęca maskara, pojawia się już w trakcie godów. Tam niedźwiedź znalazł swoje miejsce w kolędniczej grupie dziadów. Jak pisze Maria Fiderkiewicz, osoby odtwarzające wskazaną rolę ubierano w naturalny kozuch barani, ich zadanie polegało na braniu się za bary i zmaganiu ze sobą w tańcu. Autorka umieszcza niedźwiedzia, obok konia i kozy, wśród najpowszechniej występujących maszkar symbolizujących zimowe przesilenie, zaś zachowanie owych postaci wiąże z odradzaniem się życia<sup>18</sup>.

Jak zobaczymy poniżej, zarówno gody, jak i ostatki to w naszej kulturze okres szczególnie waloryzowany, związany z określonym kompleksem zachowań obrzędowych. Gody, na poziomie językowym należą do najstarszych oznaczeń pomiaru czasu. Porównawczy materiał językowy obejmujący całą Słowiańszczyznę, dane historyczne i etnograficzne dowodzą, że gody to temporalny termin odnoszący się do rozpoczynania obrzędów ku czci zmarłych przodków. W szerszym rozumieniu mogły oznaczać porę odpo-

■ 16 A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. 1, O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce, Warszawa 1985, s. 32.

17 B. Wojciechowska, *Od Godów do Świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, s. 15.

18 M. Fiderkiewicz, *Zespoły obrzędowe Żywiecczyzny*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 1–2, s. 63.

wiednią, właściwą do czegoś, chwilę, istotny moment, czasowy wycinek<sup>19</sup>. W tym kontekście gody należy uznać za okres obcowania ze śmiercią, czas, w którym następuje zetknięcie życia i śmierci. Okres właściwych godów trwa od Bożego Narodzenia do Trzech Króli. Centralny punkt wyznacza tu wieczerza wigilijna, maksymalizująca zaduszkowy wymiar czasu granicznego. Wówczas, przy wigilijnym stole, możliwa jest koegzystencja ludzi żywych i zmarłych, a wszelki granice pomiędzy tym, co codzienne, a tym, co niezwykle, pomiędzy *sacrum* a *profanum* zostają zawieszono<sup>20</sup>.

Jednak pełne zniesienie obowiązujących norm i praw dopiero nastąpi. To ostatki, tj. trzy dni poprzedzające Wielki Post, stały się w kulturze ludowej właściwą kulminacją antykosmosu, chaosu, śmierci. Czas ten jest



Fot. 3. Charakterystyczna zamiana ról w grupie przebierańców – Raszowa  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

wypełniony znakami i symbolami charakterystycznymi dla czasu sakralnego, związanego z funkcjonowaniem świata „na opak”. To właśnie w ostatki obserwujemy szczególne nasilenie zachowań właściwych kształtowaniu antykosmosu. Chodzi tu przede wszystkim o brak wszelkiego umiaru w zabawie i żartach. Naszą uporządkowaną przestrzeń zaczynają odwiedzać przebierańcy, będący reprezentantami innego porządku<sup>21</sup>.

Istnieje bardzo wiele przesłańek, faktów etnograficznych dowodzących, że do ostatków świat żył niejako „na opak”. Kreowanie tego świata było uniwersalną cechą zapustnych obrzędów – od średniowiecznego błaznowania, udawania głupka oraz chodzenia na rękach

po przebieranie się mężczyzn za kobiety i na odwrót<sup>22</sup>. Zasada ta wprost realizowana była w Raszowej, gdzie w obsadzie pary młodej, drużbów nastąpiła charakterystyczna zamiana miejsc, tzn. dziewczęta odgrywały role męskie, chłopcy żeńskie.

Zamiana ról była jedną z najbardziej i najsilniej oddziaływających metod postępowania, której skutkiem miało być ustanowienie odmiennej rzeczy-

■ 19 B. Wojciechowska, *Od Godów do św. Łucji...*, s. 16.

20 H. Czerwińska, *Czas świąteczny w tradycyjnej kulturze ludowej*, „Lud” 1984, t. 68, s. 78.

21 Ibidem, s. 81.

22 B. Wojciechowska, *Od Godów do św. Łucji...*, s. 56.



wistości<sup>23</sup>. Do aktów kreujących i ustanawiających szczególny czas chaosu można również zaliczyć, nieco uciążliwe dla obserwatorów, brudzenie napotykanym osobom czarną sadzą. W Samborowicach zadanie to spoczywało na małpicach, w Kochanowicach – na kominiarzach.



Fot. 4. Gońcy smarujący gospodarza sadzą – Niegowa  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.



Fot. 5. *Małpica* – Samborowice  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

Z Kochanowic pochodzi jeszcze bardziej wyrazisty przykład wspomaganie kreacji czasu chaosu – świata „na opak”<sup>22</sup>. Rzecz dotyczy relacji jednego z informatorów o wyrywaniu przez wyjątkowo mocnego niedźwiedzia futerek wszystkim odwiedzanym gospodarzom. Według informatora jednego roku czynił to na tyle zapamiętałe i zaciekle, że przypłacił swoją rolę śmiercią po ciężkiej chorobie spowodowanej nadmiernym wysiłkiem. Dla ustanawiania odmiennej rzeczywistości, generowania odmiennego czasu chaosu potrzebne są wszelkie zachowania łamiące obowiązujące normy, niedopuszczalne w innych okolicznościach<sup>24</sup>. Dobrym przykładem może być policjant z Kochanowic zatrzymujący samochody i wręczający niby-mandaty. Oczywiście takie zachowanie nie budzi wtedy specjalnego sprzeciwu.

Wielu badaczy czas ów charakteryzuje jako okres inicjujący odradzanie się, pobudzający siły rozrodcze po okresie zimowej stagnacji, prowokujący urodzaj. Większość zabiegów podejmowanych w tym czasie miała na celu

■ 23 P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1979, s. 93.

24 Ibidem, s. 103.



Fot. 6. Policjant wręczający mandat  
– Kochanowice  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

wspomożenie pomyślności, obfitości i gromadzenia. Służyć temu miały odmienne zachowania i wygląd, osiągnięty dzięki odpowiedniemu kostiumowi oraz masce. Tylko wtedy postać obrzędowa *sensu stricto* mogła reprezentować coś lub kogoś innego niż istota ludzka, która się w nią wciela, mogła reprezentować zaświaty<sup>25</sup>.

Obrzędowość zapustna praktykowana w czasie, kiedy sama przyroda powoli zaczyna się odradzać, budzić do życia, mogła – zdaniem Joanny i Ryszarda Tomickich – wyrażać znikającą na pewien czas, lecz nieustannie powracającą kosmiczną siłę zapładniania. Oprowadzanie zwierząt lub maszkar należało do zabiegów prowokujących, sprowadzających

urodzaj, jednocześnie ujawniających prawidłowość funkcjonowania przyrody. Wszystkie podejmowane w zapusty (pamiętając o znaczeniowej spójności, należy do tego okresu zaliczyć również gody) rytuały obfitowały w zabiegi, pełne również erotycznej symboliki, mające rozbudzić siły życiowe<sup>26</sup>.

Obserwując współcześnie wodzenie niedźwiedzia, znajdujemy wiele przykładów potwierdzających trafność przedstawionego stanowiska. Powtarzający się w wielu miejscowościach taniec niedźwiedzia z gospodyniami odwiedzanych domostw należy do tego typu działań. Podobne przykłady znajdujemy zresztą w innych regionach etnograficznych. W Tarnobrzescu gospodyni tańczyła „by się konopie udały” z niedźwiedziem, tj. chłopcem przebranym za niedźwiedzia, który obchodził całą wieś<sup>27</sup>.

W Postaszowicach niedźwiedź wyposażony był w nadnaturalnych rozmiarów genitalia, co oczywiście nadaje postaci bezpośrednie znaczenie – tego, który wzmacnia płodność i vegetację. Wszelkie gesty i zachowania obsceniczne niedźwiedzi, a takich nie brakuje w trakcie obchodów, pozwalają doszukiwać się w nich symboliki erotycznej, wyrażającej płodnościowy potencjał postaci.

■ 25 B. Wojciechowska, *Od Godów do św. Łucji...* s. 56.

26 J. i R. Tomicki, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 117.

27 J. Kowalska, *Taniec drzewa życia: uniwersalia kulturowe w tańcu*, Warszawa 1991, s. 54.

W Niegowej niedźwiedź pojawiający się w poszczególnych gospodarstwach był w charakterystyczny sposób „podskubywany”, tzn. przyjmujący gospodarze starali się wyrwać choćby garść, źdźbło słomy z jego kostiumu. Słoma ta miała potem trafić jako ściółka do kurnika, co oczywiście gwarantowało obfitość jajek w gospodarstwie. Również słomiane baty, którymi w akcji obrzędowej posługują się gońcy, zostają po wszystkim pocięte na kawałeczki, które otrzymują gospodarze. Wedle informatorów wspomniane zabiegi miały gwarantować obfitość pożądanych dóbr w gospodarstwie.



Fot. 7. Symbol falliczny – Postaszowice  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.



Fot. 8. Taniec z niedźwiedziem – Raszowa  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

Co ciekawe, w Niegowej obserwujemy jeden z przejawów uniwersalnych zachowań kulturowych, bowiem transmisja sił witalnych z danej substancji na inną, w wielu systemach kulturowych odbywa się właśnie poprzez cięcie, ćwiartowanie, oddzielanie<sup>28</sup>. Ta krótka charakterystyka niezwykle czasu godów i ostatków oraz roli samego niedźwiedzia w obrzędowości mówi nam niewiele o genezie opisywanego zjawiska, chociaż wszystkie elementy składają się na obraz, kulturowy kontekst, mogący służyć pogłębionej analizie. Godny pokreślenie pozostaje to, że niedźwiedź manifestuje swoją obecność w czasie, kiedy otaczająca rzeczywistość przybiera kształt antyżycia, śmierci. Sama zaś jego postać reprezentuje kogoś innego, jak możemy przypuszczać – postać z zaświatów. Pytanie, co to za postać?

Bardzo interesująca jest w tym kontekście sama koncepcja świata „na opak”, funkcjonująca w bardzo wielu systemach kulturowych. Jest on

■ 28 J. P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków 1994, s. 288.





Fot. 9. Podskubywanie słomy z kostiumu niedźwiedzia – Niegowa  
Fot. T. Liboska, 2004 rok.

bowiem bezpośrednią projekcją zaświatów – świata podziemnego. Motyw „odwrotności” w odniesieniu do zaświatów rozpowszechniony na wszystkich poziomach kultury jest pierwszą, podstawową kategorią opisaną zaświatów<sup>29</sup>. W odmiennych koncepcjach świata podziemnego, charakterystycznych dla różnych kręgów cywilizacyjnych, dostrzegamy pewne podobieństwa. Najczęściej podziemia były siedzibą bóstw wegetacji i płodności, demonów wegetacji, matki ludzkości, przodków<sup>30</sup>. Przekładając owe koncepcje na interesujące nas zachowanie zauważamy daleko idącą zbieżność. Niedźwiedź uchodzi przecież za postać przynoszącą pomyślność w sensie wzmożonej płodności i wegetacji. Wiemy też, że niedźwiedź manifestuje obecność

w czasie godów i ostatków, który jest charakteryzowany jako czas chaosu i antyżycia. Czy zatem niedźwiedź rzeczywiście reprezentuje świat podziemny? Zgodnie z logiką przyjętego równania jest postacią chthoniczną, istnieją więc przesłanki, iż rzeczywiście tak może być.

## Kostium

Te przesłanki to przede wszystkim sam kostium. W kilku miejscowościach, w których przeprowadzone były badania, kandydata do roli niedźwiedzia od wczesnych godzin porannych mozolnie owija się przygotowanymi wcześniej słomianymi powróżkami. Jak z żalem wyznali informatorzy w Samborowicach, dziś do kręcenia używa się dowolnej słomy, która i tak ze względu na mechaniczne żniwa jest trudno dostępna, wcześniej jednak używano słomy owsianej. Należy podkreślić, że również w miejscowościach, w których niedźwiedź wystąpił w sztucznym futrze, do niedawna wodzono go w słomianym kostiumie. Natomiast z materiałów etnograficznych dowiadujemy się, iż niedźwiedź niegdyś był przyodziany również w grochowiny<sup>31</sup>. W wigilię Nowego Roku, na Podlasiu nadnarwiańskim, chłopcy i dziewczęta

■ 29 P. Grzonka, *Oko zaświatów – struktury symboliczne mitologii infernalnych*, Kraków 1998, s. 33.

30 Ibidem, s. 19.

31 J. Pośpiech, *Obrzędy i zwyczaje doroczne na Śląsku*, Opole 1987, s. 130.



przebrani za Cyganów chodzić mieli od domu do domu w towarzystwie okręconego grochowinami parobczaka, który przedstawiał niedźwiedzia. Inny, również przebrany za Cygana, prowadził go na powróśle z grochowin lub słomy<sup>32</sup>. W Wielkopolsce niedźwiedzia wyobrażała postać owiązana grochowinami, której towarzyszyli: *chłopak* na koniu, bocian, dziad i baba, kominiarz, piekarz, policjant, Cygan, Żyd<sup>33</sup>. Również informacje z zapisków Józefa Lompy, odnoszące się bezpośrednio do Górnego Śląska mówią o niedźwiedziu owiniętym w grochowiny: „W ostatki obwodzą na Górnym Śląsku mężczyznę owiniętego w grochówkę (grochowiny), który symbolizuje niedźwiedzia. Prowadzący trzyma go na powrozie i w ten sposób obaj, często w asyście grajków i na oczach mieszkańców czynią obchód po całej wsi”<sup>34</sup>. Być może w materiałach użytych do przygotowania kostiumu kryje się kolejny klucz do symbolicznej interpretacji postaci.

Wielu badaczy kultury podkreśla istotny związek niektórych roślin, ich części w postaci np. słomy z włosami, co z kolei wiązało ten materiał z magią agrarną i duszami zmarłych<sup>35</sup>. Poprzez swój wygląd – suchy (metonimia śmierci) – słoma oznaczała brak życia. Jak każda substancja przynależąca do „dolnego” świata, mogła wykazywać właściwości przypisane tej przestrzeni, tj. potencjał wegetacyjno-płodnościowy<sup>36</sup>. Uznając, że słomiany kostium zapustnego niedźwiedzia jest symboliczną emanacją włosów, sierści, bujnego runa, (jakie przecież niedźwiedź



Fot. 10. Przygotowanie kostiumu – Samborowice

Fot. T. Liboska, 2004 rok.

w istocie posiada), znajdziemy sporo dowodów na wiązanie postaci ze sferą podziemnych zaświatów. Włosy uchodzą za swoisty łącznik z siłami pozaziemskimi, głównie płodności i urodzaju, pomyślności sytuowanej

32 Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 111.

33 J. Dydawiczowa, *Wielkopolskie Zapusty*, „Polska Sztuka Ludowa” 1963, nr 2, s. 76.

34 J. Pośpiech, *Obrzędy i zwyczaje doroczne*, w: *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 190.

35 J. Domańska-Kubiak, *Wegetacyjny sens kołędowania*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1979, nr 1, s. 17.

36 B. Wałęcik-Dejneka, *Projekcja nowego ładu w obrzędowości bożonarodzeniowej*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 3, s. 34.

w dolnej, podziemnej sferze świata. Ludzie obdarzeni mocnymi, bujnymi włosami wykazywali ponadnaturalne zdolności, kojarzeni byli z siłami nadludzkimi, pozaziemskimi. Nie przypadkiem wszelcy dziadowie, żebracy, a więc w sensie symbolicznym przedstawiciele obcej przestrzeni, wyróżniali się charakterystyczną fryzurą<sup>37</sup>.

Najprawdopodobniej sam kolor słomy dodatkowo potęguje wspomnianą symbolikę kostiumu niedźwiedzia. Wielokrotnie stwierdzono przecież związek między kolorami złotym – żółtym – czerwonym z zaświatami. Zwrócił na to uwagę już Kazimierz Moszyński pisząc o włosach rudych; z jednej strony postrzeganych negatywnie, z drugiej, jako najbardziej podobających się bogom. Dlatego też rudych wieśniaków najchętniej miano obierać na ofiarników<sup>38</sup>.

Niewątpliwie długie, bujne, rude włosy są elementem wyróżniającym istoty „nie z tego świata”. Same włosy należały traktować jako łącznik między przestrzenią macierzystą a jej wysłannikiem, jako mediatora wszelkiej mocy płynącej z kosmicznego dołu, gwarantującego dostatek, bogactwo, urodzaj. Włosy mają tę komunikację umożliwić<sup>39</sup>.

Równie ciekawy może być związek wspomnianych grochowin, użytych niegdyś do sporządzenia niedźwiedziego kostiumu, z zaświatami. Brak miejsca nie pozwala mnożyć przykładów potwierdzających szczególne właściwości mediacyjne grochu i grochowin, takie jednak z całą pewnością istnieją. Groch pojawia się w ważnych obrzędach cyklu dorocznego z wieczerzą wigilijną na czele. Jak już wspomniano, jest to moment kontaktu „tego” z „tamnym” światem. Groch był obecny w wielu wigilijnych potrawach, obrzucano nim powałę chałupy w trakcie wieczerzy wigilijnej<sup>40</sup>. Na obszarze byłej Jugosławii groch znajdował się w gronie produktów składanych na grobach zmarłych, o czym szerzej pisze Anna Zadrożyńska<sup>41</sup>. Dostrzegamy zatem równie mocne, jak słomy (włosów), powiązanie grochu z obcą przestrzenią, dolnym światem pozaziemskim. Bardzo interesujące powiązanie włosów z grochem, wyrażające symboliczną przynależność do tej samej rzeczywistości, znajdujemy w sposobach postępowania z kołtunem. To właśnie wywar z grochowin przyspieszał „wywijanie” się kołtuna. Kołtun to „dziwne włosy”, nieludzkie, nie z tego świata. Nic więc dziwnego, że wpływ na niego wywiera substancja pochodząca z tej samej chthonicznej przestrzeni<sup>42</sup>.

■ 37 A. Targońska, *Symbolika włosów i manipulacje włosami w kulturze ludowej*, „Lud” 1998, t. 82, s. 157.

38 K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, s. 582.

39 D. Kalinowska-Kłosiewicz, *Tańce zapustne kobiet „na wysoki len”. Elementy zaduszkowe w obrzędowości zapustnej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 1–2, s. 77.

40 Z. Karpiński, *Wiosenne zwyczaje i obrzędy agrarne w opoczyńskim*, „Lud” 1998, t. 82, s. 186.

41 A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas...*, s. 58.

42 A. Targońska, *Symbolika włosów...*, s. 167.

W Małopolsce środkowej szeroki zasięg miał zwyczaj wigilijny, polegający na mierzwieniu i szarpaniu włosów podczas jedzenia grochu. Gesty szarpania za włosy, rozpuszczania ich, mierzwienia, należą do podstawowych zabiegów związanych ze zwyczajami agrarnymi nastawionymi na pobudzenie urodzaju. Poruszając włosami w taki czy inny sposób, zawsze jednak bez użycia grzebienia, prowokowano urodzaj. Znamienne, że działania te odnoszono do roślin uznawanych za najstarsze z uprawianych przez Słowian (proso) lub posiadające związki z siłami pozaziemskimi (groch)<sup>43</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć omawiany wcześniej przykład zachowania znanego ze źródeł etnograficznych oraz obserwowanego w terenie. Bardzo możliwe, że genetycznie związane z gestami manipulacji włosami jest, notowane w Niegowej, mierzwienie niedźwiedzia, po którym gospodyni zabiera garść słomy do kurnika.

Eksponowanie symboliki włosów, które zastępuje słoma, znajduje również potwierdzenie w odniesieniu do innych faktów kulturowych, związanych z obrzędowością zapustną. Rzecz dotyczy między innymi krakowskiego dziada – zapusta, który w ostatnie dni karnawału, podobnie jak niedźwiedź odwiedzał domostwa. Postać tę wyróżnia obfita konopna broda oraz kozuch wywrócony włosiem do góry. Skąd przybywa ów zapust, jednoznacznie wyjaśnia formuła słowna padająca z jego ust: „idę z dalekiego kraju, gdzie psy ogonami szczekają, ludzie gadają łokciami, a jedzą uszami. Słońce o zachodzie wschodzi, a o wschodzie zachodzi, a kurczę kokoszę rodzi, każdy na opak gada, a deszcz z ziemi do nieba pada”<sup>44</sup>. Powyższa charakterystyka jednoznacznie odnosi się do zaświatów i panującej tam zasada odwrotności.

Oczywiście przytoczona analogia nie wyczerpuje możliwych wariantów interpretacji symbolicznego znaczenia niedźwiedzia w zapustnej obrzędowości. Niemniej wyjątkowy czas, szczególny kostium, wskazują na pewien trop. Oba te elementy wpisują postać w pewien logiczny ciąg znaczeniowy. Ten zaś jest charakterystyczny dla całego kompleksu obrzędowości zapustnej, w którym dominują takie elementy jak: świat podziemny, chaos, świat „na opak”, płodność i odradzająca się wegetacja.

Nadal jednak nie znajdujemy odpowiedzi na zasadnicze pytania: czym właściwie jest wodzenie niedźwiedzia, a przede wszystkim, gdzie tkwi geneza tego zachowania? Jest z pewnością jednym z ciekawszych przykładów obrzędowości zapustnej, której ogólna interpretacja nie nasuwa większych trudności. Obrzęd zapustny w swej istocie jest aktem inicjującym odradzanie się i trwanie przyrody. Czytelne pozostają wszelkie gesty i zabiegi rytualno-magiczne, w których na czoło wysuwa się motyw obfitości i pomyślności<sup>45</sup>.

43 Ibidem, s. 171.

44 O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wrocław – Poznań 1962, s. 267.

45 D. Kalinowska-Kłosiewicz, *Tańce zapustne...*, s. 71.

Być może na samą genezę zjawiska rzuci więcej światła koncepcja, którą proponuje wspomniany już E. Mieletiński. Badacz ten rejestruje obecność w kulturach agrarnych, a do takich zaliczyć trzeba naszą kulturę tradycyjną, mitów kalendarzowych, które symbolicznie odtwarzają cykle przyrody. W takich mitach cykliczną odnowę poprzedzał pozorny powrót do chaosu i jego późniejsze przekształcanie w kosmos<sup>46</sup>. To założenie uniwersalne, pojawienie się chaosu, zgodnie z logiką mitologiczno-poetyckiego myślenia jest zawsze punktem wyjścia, warunkiem stworzenia kosmicznego ładu<sup>47</sup>. Ten podstawowy warunek spełnia struktura omawianego obrzędu.

Jeszcze ciekawsze w tym miejscu mogą okazać się sygnalizowane wcześniej postulaty wysuwane przez Mieletińskiego. Mianowicie zauważa on, że obecność postaci zoomorficznych w obrzędach jest konsekwencją istotnej, kulturowej roli, jaką odegrały zwierzęta w okresie ustanawiania kosmicznego ładu. Powtarzane co roku obrzędy same mogą być nieustannie odtwarzanym aktem mitycznym. Wszelkie regularnie występujące w określonym czasie i przestrzeni czynności mogły rekonstruować pierwotny mit stworzenia. To właśnie w czasie święta, w wymiarze czasowym, powtarza się sytuacja „na początku”. Struktura obrzędu (święta w ogóle) odtwarza graniczną sytuację, kiedy to Chaos przeradza się w Kosmos. Każde takie działanie, w wymiarze uniwersalnym, zaczyna się od odwrócenia norm, negacji istniejącego statusu<sup>48</sup>. Ponadto dany akt obrzędowy pozwalał zachować ustalone „na początku” relacje między antagonistycznymi składnikami kosmosu i władającymi nim siłami<sup>49</sup>. Czy zatem niedźwiedź może być składnikiem konkretnej mitologii i przez swoją obecność w obrzędzie nieustannie reanimować ustanowiony w czasie mitycznym kosmiczny ład? W takim wypadku musiałby sam być rodzajem mitycznego bohatera, działającego w czasie stworzenia. Czy znajdziemy gdzieś wystarczająco mocne i sensowne analogie rzucające więcej światła na podjętą problematykę? Z całą pewnością rzecz zasługuje na pogłębioną analizę, ta zaś wymaga dalszych badań oraz studiów porównawczych. Istnieje jednak kilka faktów oraz przesłanek pozwalających umiejscowić wodzenie niedźwiedzia w szerszym kontekście interpretacyjnym.

Według Mieletińskiego w mitach kalendarzowych bardzo istotna jest dramatyczna fabuła zawierająca element dosłownego lub pozornego zabicia bóstwa agrarnego oraz jego późniejsze zmartwychwstanie. Otóż w Raszowej w trakcie zabawy odbywającej się w miejscowej remizie, a kończącej

■ 46 E. Mieletiński, *Poetyka...*, s. 271–273.

47 M. Majerczyk, *Binarna opozycja semantyczna „tu” i „tam” w konstruowaniu wizji świata pozagrobowego (faza przejścia)*. *Region Karpat*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1996, nr 3–4, s. 98.

48 W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 110.

49 W. Drabik, *Cztery pory życia...*, s. 16.



obchody, strzela się do niedźwiedzia. Aktu tego dokonuje gajowy, natomiast martwego niedźwiedzia wnosi się z sali w korycie. W Samborowicach niedźwiedziowi niehumanitarnie (czego wstydzieli się informatorzy) podrzyna gardło *masorz*.



Fot. 11. Uśmiercenie niedźwiedzia – Samborowice  
Fot. A. Kreis, 2004 rok.

W obu przywołanych przykładach nie ma mowy o przerwaniu kulturowego kontinuum. Niedźwiedź powróci naturalną koleją rzeczy w następnym roku, realizując tym samym podstawową zasadę cykliczności właściwą obrzędom dorocznym. Fakt ten doskonale wzmacnia sama struktura dramatyczna obchodów w Samborowicach. Tam bowiem od samego początku obchodów niedźwiedziowi towarzyszy mały niedźwiadek, który godnie zastąpi „starego” w przyszłym roku.

Wielokrotnie powtarzający się w różnych systemach kulturowych motyw zabicia bóstwa mitycznego nosi bardzo interesujące znamiona. Zabicie zwierząt – bóstw agrarnych – wiąże się z pewną formą usprawiedliwiania czy przebłagiwania ofiary. Finowie na przykład próbowali przekonać zabitego niedźwiedzia, że to nie oni go zabili, ale że spadł z drzewa lub zginął w jakiś inny sposób<sup>50</sup>. Z Finlandii pochodzi też ciekawa modlitwa pasterzy, którą warto tu zacytować: „Mój niedźwiadku, ma ptaszyno, mój piękniśniu, mój złociutki. Pokój daj krowom z cielety, zgódź się z dającymi nawóz. Mój staruszku, ma ptaszyno, mój piękniśniu, mój złociutki. Przechodź unikając pastwisk, mijając zagrody bydła”<sup>51</sup>.

■ 50 G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1978, s. 383.

51 Podaję za: M. Haavio, *Mitologia fińska*, Warszawa 1979, s. 23.

W Raszowej zabicie niedźwiedzia poprzedza tzw. dziczenie. Dotąd spokojny miś wodzony na łańcuchu po wsi, na sali nagle „dziczeje”, napa-  
stuje, atakuje obecnych. Właśnie wtedy, w pełni usprawiedliwiony gajowy  
„unicestwia” niedźwiedzia. Z jednej strony, zarysowane analogie niczego nie  
dowodzą, trudno na ich podstawie konstruować szersze hipotezy dotyczące  
wodzenia niedźwiedzia w górnośląskich miejscowościach. Z drugiej stro-  
ny mogą stanowić rodzaj inspiracji, swoisty trop zachęcający do dalszych  
poszukiwań, wynikiem czego odnajdujemy całkiem obiecujące analogie  
w obrębie mitologii słowiańskiej.

W pracy Borysa Uspieńskiego: *Kult św. Mikołaja na Rusi*, znajdujemy  
interesujące informacje odnoszące się do obecności w mitologii słowiań-  
skiej postaci, notowanej już w najstarszym indoeuropejskim micie o po-  
jedynku Boga Gromu z Wężem/Smokiem. Odpowiednikami pierwszych  
antagonistów w realizacji tego mitu na terenie wschodniosłowiańskim  
był Perun – Bóg Gromu oraz Wołos (Weles) – Wąż/Smok. Obaj stali się  
mitycznymi przeciwnikami z chęci posiadania bydła<sup>52</sup>. W tym wypadku  
bydło należy uznać za symboliczne przedstawienie wszelkiego dostatku. Dla  
Indoeuropejczyków stanowiło ono substytut bogactwa, mienia, z czasem  
również pieniędzy<sup>53</sup>.

Czy zatem Wołosa możemy uznać za boga opiekuna bydła utożsamiane-  
go z mitycznym Wężem/Smokiem? Wielopłaszczyznowa charakterystyka  
Wołosa zaproponowana przez Uspieńskiego będzie tu wielce przydatna.  
Punktem wyjścia, a zarazem istotą pracy tego wybitnego językoznawcy  
i semiologa był szczególny kult *Nikoły* (św. Mikołaja) na obszarze wschod-  
niosłowiańskim. Natomiast wnioski końcowe, konstruowane poprzez  
analizę niezliczonych faktów historycznych, etnograficznych i językowych,  
dowodzą, że kult św. Mikołaja jest kontynuacją niektórych cech kultu Wo-  
łosa z ery przedchrześcijańskiej. Pozycja, znaczenie, funkcja obu przedsta-  
wicieli różnych przecież systemów kulturowych, pozwoliła Uspieńskiemu  
uznać pełną tożsamość obu postaci. Powiedzieliśmy, że obecność Wołosa  
w mitologii słowiańskiej jest tylko formą realizacji indoeuropejskiego  
mitu, w którym naczelne miejsce zajmują Bóg Gromu oraz Wąż/Smok.  
Stąd też Borys Uspieński wielokrotnie zwraca uwagę na obecność węża  
w sferze wierzeniowej Słowian. Píše wprost, że mityczny wąż rozumiany  
jako jedna z postaci nieczystej siły, może być przedstawiany właśnie jako  
niedźwiedź<sup>54</sup>. Jak zobaczymy dalej, jest wiele powodów, by łączyć postacie  
Wołosa, niedźwiedzia oraz węża w jeden schemat znaczeniowy.

W wierzeniach, zwłaszcza Słowian wschodnich, duże znaczenie posiadał  
duch (król, bóstwo) lasu – Laszi (pisownia fonetyczna). Również ducha

■ 52 B. A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, s. 57–62.

53 A. P. Kowalski, *Mit w obrzędzie pogrzebowym. Próby etnograficznej analizy  
materiału prahistorycznego*, „Lud” 1988, t. 72, s. 125.

54 B. Uspieński, *Kult św. Mikołaja...*, s. 135.

leśnego, jak i niedźwiedzia można traktować jako wcielenie Wołosa, toteż niedźwiedź często kojarzył się wprost z duchem leśnym. Niedźwiedź uchodził też za rodzonego brata ducha leśnego<sup>55</sup>.

Kim jest ów duch lasu i jak jest przedstawiany? Otóż związek ducha leśnego (niedźwiedzia) z Wołosem, a pośrednio z mitycznym wężem/smokiem, daje się prześledzić w szeregu aspektów. W wierzeniach dotyczących ducha lasu pojawiają się charakterystyczne i znane już atrybuty zaświatów: kolor złoty (czerwony), który jest również kolorem Wołosa. Co szczególnie interesujące, w wielu wierzeniach duch lasu opisywany jest ze złotymi różkami, co ma swój odpowiednik w wyobrażeniu o złotych różkach na głowie króla węży. Wracając w tym momencie do interesującej nas roli zapustnego niedźwiedzia w obrzędowości, przyjrzyjmy się charakterystycznemu nakryciu głowy niedźwiedzia z Raszowej.

Dokładnie dwa różki, których symbolikę wzmacnia dodatkowo czerwona wstążka. Oczywiście żaden to dowód na to, że w Raszowej od gospodarstwa do gospodarstwa prowadzą leśnego ducha czy też Wołosa, choć wszystkie te postacie występują zamiennie w określonych kontekstach wierzeniowych. Pokreślmy jednak ponownie, że zarówno duch leśny o cechach węża, jak i Wołos może być przedstawiany pod postacią niedźwiedzia, tego natomiast całkiem serio wodzą w Raszowej i w innych wspomnianych już miejscowościach.

W tym kontekście cenną informację znajdziemy również rozpatrując fakty etnograficzne pozornie niezwiązane z podjętą tematyką. Otóż na wielu terenach Polski wśród mieszkańców wsi funkcjonował wyraźnie dualistyczny stosunek do węża. Z jednej strony wąż kojarzył się z siłami nieczystymi, mogącymi szkodzić człowiekowi, z drugiej strony w pewnych przypadkach ściśle przestrzegano zakazu zabijania węża, które mogło skutkować na przykład śmiercią krowy<sup>56</sup>. Znamienne, że również niedźwiedź może objawiać dwie przeciwstawne funkcje: może



Fot. 12. Charakterystyczne różki niedźwiedzia – Raszowa

Fot. T. Liboska, 2004 rok.

■ 55 Ibidem, s. 131.

56 A. Lebeda, *Wiedza i wierzenia ludowe*, w: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 6, red. Z. Kłodnicki, Wrocław–Cieszyn 2013, s. 234.

kojarzyć się z siłą nieczystą lub też może być odbierany jako święte zwierzę neutralizujące wpływ sił niebezpiecznych<sup>57</sup>.

Tajemnicę niejednorodnej, chtonicznej natury węży wyjaśnia pewna legenda, w której powstały one w zamierzchłej przeszłości z prochów mitycznego smoka, pokonanego przez św. Jerzego. Węże są więc jedynie kolejną postacią mitycznego Smoka<sup>58</sup>. Również pochodzenie niedźwiedzia w legendach odsyła nas do jakościowo tej samej sakralnej, transcendentnej przestrzeni. W jednym z opowiadań: „Po wsi chodził podróżny, który zaszedł do chaty, gdzie gospodyni wyrabiała ciasto. Podróżny – a był to Pan Jezus – poprosił o ciasto, a skąpa gospodyni rzuciła je do ognia. Pan Jezus powiedział – Idź niedźwiedziu za góry i za lasy. I tak powstał niedźwiedź”<sup>59</sup>. Charakterystyczne, że niedźwiedź powstaje z masy bezkształtnej, bezwymiarowej, a odsyłany jest za góry i lasy. Wszystko, co nieokreślone, chaotyczne odpowiada obcej przestrzeni – zaświatom, za taką uchodzi kosmiczne „za górami i lasami”. Tym samym w przytoczonym opowiadaniu niedźwiedź przychodzi i odchodzi „do siebie” w zaświaty. Nawet w tradycji antycznej niedźwiedź rodzić się miał jako bezkształtna bryła mięsa i dopiero matka liżąc, nadawała mu kształt<sup>60</sup>.

Swoisty wspólny mianownik wiążący Wołosa, ducha leśnego, węży oraz niedźwiedzia znajduje odzwierciedlenie w wielu innych przykładach przytaczanych zarówno przez Uspieńskiego, jak i obserwowanych współcześnie w terenie. Autor analizując kult św. Mikołaja opisuje specjalne znaczenie malowanych i gotowanych jajek. Co ciekawe również duchowi leśnemu ofiarowuje się jajko w zamian za opiekę nad bydłem, bądź pozostawia się je w lesie jako wynagrodzenie za zwrócenie przez niego zaginionej krowy<sup>61</sup>. W takim wypadku nie zaskakuje, że wodzący niedźwiedzia od gospodarczy otrzymuje najczęściej pieniądze, choć w niektórych miejscowościach zwłaszcza ludzie starsi ofiarowywali niedźwiedziowi jajka.

Na osobną uwagę zasługuje sygnalizowany wcześniej związek niedźwiedzia z bogactwem, obfitością i płodnością. Otóż i te cudowne cechy zapustnej postaci doskonale tłumaczą jego genetyczny związek z Wołosem. To właśnie przeciwnika Boga Gromu charakteryzuje włochatość, obfita sierść, którą Uspieński wyjaśnia ludową etymologię boga bydłęcego<sup>62</sup>. Istnieją również inne przesłanki pozwalające postrzegać niedźwiedzia jako jedno z wcieleń przeciwnika Gromowładcy. Przesłanki te odnoszą się do znamienych faktów: po pierwsze – na terenach zachodniej słowiańszczyzny doszło do kontaminacji św. Mikołaja ze św. Michałem<sup>63</sup>. W związku

■ 57 B. Uspieński, *Kult św. Mikołaja...*, s. 149.

58 J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia...*, s. 33.

59 A. Lebeda, *Wiedza i wierzenia...*, s. 233.

60 J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne...*, s. 173.

61 B. Uspieński, *Kult św. Mikołaja...*, s. 146.

62 Ibidem, s. 160.

63 Ibidem, s. 174.



z tym Michał wykazywał podobne lub te same cechy, co Mikołaj. Istnieje ponadto wyraźny związek imienia Michał z niedźwiedziem – określenia „miś”, „miszka” – zdrobnienia imienia Michał i jednocześnie używane bywają zamiennie z wyrazem niedźwiedź<sup>64</sup>. Dowody wspomnianej kontaminacji znajdziemy na Kaszubach. W języku kaszubskim nazwa „Michał” oznacza złego ducha leśnego, przy tym jest ona tożsama z nazwą „Nikolaj” (Mikołaj) również stosowaną dla ducha leśnego – kulawego diabła, żyjącego w lesie i zadającego zagadki zabłąkanym ludziom. Szczególne znaczenie ma natomiast fakt, iż kaszubski duch leśny kojarzony bywał również z włosem lub robakiem<sup>65</sup>. Jakże ciekawy w tym momencie może wydać się sens dwóch przysłów, które warto przytoczyć: „2 lutego niedźwiedź przewraca się na drugi bok”<sup>66</sup>. Drugie pochodzące z Kaszub: „Na Gromniczną robak przewraca się w ziemi na drugą stronę”<sup>67</sup>.

Podsumowując całość zawartych w pracy spostrzeżeń i domysłów, należy jeszcze raz podkreślić, że wszystkie przedstawione fakty w żaden sposób nie dowodzą obecności kultu Wołosa na Górnym Śląsku. Jednakże suma mniej lub bardziej przypadkowych zbieżności, niektórych elementów wewnętrznej struktury wodzenia niedźwiedzia z interpretacją podobnych wątków, jaką proponuje Borys Uspieński, pozwala zastanawiać się nad możliwością przyjęcia takiej hipotezy.

Bez względu na możliwe warianty interpretacji wodzenia niedźwiedzia na Górnym Śląsku, pozostaje ono jednym z ciekawszych spośród obserwowanych bezpośrednio zachowań obrzędowych. Czy jest to zarazem realizacja konkretnej historii mitycznej? Trudno o jednoznaczną odpowiedź. Z pewnością przebieg obrzędu, jego wewnętrzna struktura ustanawiała jakościowo odmienną od codzienności sytuację. Kreację tejże wieloaspektowej odmienności możemy uznać za reaktualizację rzeczywistości mitycznej, gdzie tkwią wszelkie wzorce postępowania. Powielając te wzorce obrzęd staje się jednocześnie odtwarzaniem mitu, jest widowiskiem, do którego scenariusz dostarczają wydarzenia mityczne. W ustanowionym poprzez obrzęd mitycznym czasie i przestrzeni aktorzy, uczestnicy wcielają się w postacie bohaterów, bogów, istot mitycznych dokonujących czynów boskich. Mają możliwość oddziaływania na bieg wydarzeń: wspomagają i umożliwiają odradzanie się przyrody, mocy wegetacyjnych, sił witalnych, po raz kolejny przekształcają chaos w kosmos<sup>68</sup>.

■ 64 R. Kiersnowski, *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach. Fakty i mity*, Warszawa 1990, s. 351.

65 Robak to według Uspieńskiego kolejne wcielenie Wołosa – wykazuje te same cechy chthoniczne.

66 R. Kiersnowski, *Niedźwiedzie i ludzie...*, s. 320.

67 L. Malicki, *Rok obrzędowy na Kaszubach*, Gdańsk 1986, s. 26.

68 J. i R. Tomicy, *Drzewo życia...*, s. 152.

W odczuciach społeczności chłopskich obrzęd nie był widowiskiem, rodzajem teatru, lecz autentyczną, pełną reaktualizacją mitu w konkretnej sytuacji i miejscu<sup>69</sup>. Być może podobne przeświadczenie daje znać o sobie w wypowiedzi informatora z Niegowej, który twierdził, że nie można, nie wolno zaprzestać chodzenia z niedźwiedziem po Niegowej. W przeciwnym razie wszystko się skończy.

Summary

### “Bear Guiding”

#### On Possible Alternatives of the Interpretation of Shrovetide Customs in Upper Silesia

“Bear guiding” is one of most characteristic and still practiced rites during the carnival period in Upper Silesia. The course and the internal structure of the ritual, especially the participation of a zoomorphic figure of “bear” in the ceremony, allows us to search for the interpretational analogies to other cultural facts. The study is focused on the role of animals in the folk culture and on a comparative analysis of the symbolic meaning of “bear” in the cycle of annual rites. The final conclusion address the culture-shaping role of animals with reference to selected elements of mythology.

■ 69 Ibidem, s. 153.