

Jordanka Georgiewa-Okoń

<http://orcid.org/0000-0002-5624-523X>

Uniwersytet Jagielloński

[jordanka.georgiewa-okon@uj.edu.pl](mailto:jordanka.georgiewa-okon@uj.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2025.4902.17

## Instrumentalizacja języka tureckiego i symbolicznej siły strachu w formach ekspresji tożsamościowej w bułgarskich maskaradach kukierów

### STRESZCZENIE

Bułgarskie maskarady, nazywane grami kukierskimi, to odgrywane do dzisiaj widowiska o charakterze karnawałowym, które współcześnie postrzegane są jako element folkloru, a ich genezy można się doszukiwać w pierwotnej, wiejskiej obrzędowości tego regionu. W artykule przeanalizuję akty maskowania się oraz uczestniczenia w maskaradzie, wskazując i interpretując te ich elementy, które pozwalają zdefiniować się jednostce i wspólnocie w procesach różnicowania i interakcji. Rozważania skupią się na analizie symbolicznej siły strachu, który uobecnia się w rytualnej roli kukiera, wyznaczając, podtrzymując i reanimując granice wewnątrzspołnotowe w relacjach ponadjednostkowych. Ważną część, szczególnie w kontekście współczesnych praktyk widowiskowych z zamaskowanymi, stanowi opis sposobów wykorzystania języka reprezentującego określone formy ekspresji tożsamościowej w tym wieloetnicznym regionie.


**SŁOWA KLUCZE:** kukierzy, maskarady bułgarskie, symboliczne straszenie, język turecki w Bułgarii

### ABSTRACT

Utilisation of Turkish Language and the Symbolic Power of Fear in Identity Expressions in Bulgarian Kuker Masquerades

Bulgarian masquerades, known as *kukeri* games, are traditional carnival performances that continue to be enacted today. Now commonly perceived as elements of national folklore, their roots lie in ancient rural customs of the region. This paper explores the acts of masking and participation in these masquerades, highlighting and interpreting elements through which individuals and communities articulate their identities in processes of differentiation

**Sugerowane cytowanie:** Georgiewa-Okoń, J. (2025). Instrumentalizacja języka tureckiego i symbolicznej siły strachu w formach ekspresji tożsamościowej w bułgarskich maskaradach kukierów.

©  *Perspektywy Kultury*, 2(49), ss. 265–278. DOI: 10.35765/pk.2025.4902.17

Nadesłano: 22.10.2023

Zaakceptowano: 11.04.2024

and interaction. Particular attention is given to the symbolic power of fear embodied in the ritual role of the *kuker*, which serves to delineate, sustain, and reanimate intra-community boundaries within interpersonal relations. A notable focus is placed on the contemporary use of language, especially Turkish, as a tool for articulating identity in this multi-ethnic region.

**KEYWORDS:** kuker, Bulgarian masquerades, symbolic fear, Turkish language in Bulgaria

Semantyka maski dyktowana jest jej umiejscowieniem w konkretnym kontekście kulturowym, gdzie może ucieleśniać zjawiska nadprzyrodzone (światy boski, demoniczny czy przodków), służyć jako nośnik pamięci o jednostce (maski grobowe, maski pośmiertne) czy też symbolicznie uobecniać inność (inna osoba, inne typy zachowań). Maska występuje globalnie oraz towarzyszy ludzkości w jej praktykach symbolicznych już od czasów archaicznych, w swoim polu semantycznym integruje znoszące się znaczenia oraz w każdej swojej aktualizacji odwołuje się do wielu innych pokładów kulturowych. Ta właśnie niemalże immanentnie wpisana w naturę maski złożoność sprawia, że fenomen ten rozpoznawany jest jako obiekt badania o dużym potencjale poznawczym dla analizy procesów tożsamościowych.

Bułgarskie maskarady, nazywane gramami kukierskimi, to odgrywane do dzisiaj widowiska o charakterze karnawałowym, które współcześnie postrzegane są jako element folkloru. Podobieństwa formalne pomiędzy różnymi przejawami manifestowania się wspólnotowej tożsamości na przestrzeni wieków pozwalają doszukiwać się genezy dzisiejszych zabaw kukierskich w pierwotnej, wiejskiej obrzędowości tego regionu. Możemy więc mówić o zachowaniu się pewnego kontinuum, pewnej ciągłości pomiędzy zjawiskami o wprawdzie innej funkcji społecznej, lecz o tożsamej warstwie symbolicznej. To sprawia, że bułgarskie maskarady stają się swoistym repozytorium zbiorowej pamięci kulturowej, pamięci, w ramach której każda społeczność kreuje i podtrzymuje swoje tożsamości poprzez reinterpretacje przeszłości (por. Assmann, 2008; Candau, 1996; Halbwachs, 2022). W poniższych rozważaniach przeanalizuję akty maskowania się oraz uczestniczenia w maskaradzie, wskazując i interpretując te ich elementy, które pozwalają zdefiniować się jednostce i wspólnocie w procesach różnicowania i interakcji. Ważną część, szczególnie w kontekście współczesnych praktyk widowiskowych z zamaskowanymi, będzie stanowił opis sposobów wykorzystania języka reprezentującego określone formy ekspresji tożsamościowej w tym wieloetnicznym regionie.

## Maska i akt maskowania w bułgarskich grach kukierskich

Maskarady w kontekście kulturowym Bałkanów stanowią fenomen, który został poddany szczegółowym analizom oraz opisany przez wielu naukowców<sup>1</sup>.

Bułgarskim słowem „kukier” (lub alternatywnie: kukierzy, gry kukierskie) nazywa się obecnie wszystkie obrzędy, rytuały, a także gry nawiązujące do folkloru bułgarskiego. Termin ten zyskał na popularności w ostatnich czasach, obejmując szerokie spektrum praktyk kulturowych; terminologicznie unifikuje regionalne obrzędy maskaradowe – czy też odpowiednio do podejścia metodologicznego – regionalne warianty jednego szerszego zjawiska obrzędowego. W zależności od regionu Bułgarii kukierzy bywają nazywani również babugerami (бабугери), czauszami (чауши), džamałari (джамалари), derwiszami (дервиши), drakusami (дракуси), stanczinarami (станчинари), starcami (старци), suratami (сурати), surwakarami (сурвакари) i innymi określeniami (por. np. Jankowa, 2014; 2015; 2017).

Praktyki stosowania masek w kulturze bułgarskiej zauważalne są we wszelkich najważniejszych rytuałach przejścia występujących zarówno w cyklu życiowym, jak i w kontekście kalendarza agrarnego. Obserwuje się istotną dyferencjację między bułgarskimi (i szerzej: bałkańskimi) maskaradami a karnawałem europejskim. Centralną przyczyną tego zróżnicowania była genetyczna zależność bałkańskich fenomenów od kultury wiejskiej, wierzeń oraz praktyk religijnych, podczas gdy w prowincjach rzymskich oraz w zachodniej i środkowej Europie tradycje karnawałowe były i są przekazywane głównie jako wynik miejskiego stylu życia (Wenedikow, 1983).

Tradycyjnie kukierami mogą być tylko mężczyźni, głównie kawalerzy, którym przewodzi lider z grupy żonatych mężczyzn. Na podstawowy ubiór kukiera składają się maska, skórzany kaftan z wywiniętą sierścią na wierzch oraz przypięte u pasa dzwonki. Oprócz kukierów procesja rytualna skupia innych uczestników, którzy także są przebrani i noszą maski. Reprezentowane są tam postaci takie jak stara kobieta, starzec, panna młoda, pan młody, ale też postaci odbierane jako symboliczni obcy, inni: Cyganka i Cygan, Arab, pielgrzym itp.

Scenariusz rytuału o charakterze wegetacyjnym przewiduje obejście całej wsi, podczas którego zamaskowani odwiedzają każdy dom, wykonując czynności obrzędowe. W odpowiedzi mieszkańcy ofiarowują im prezenty takie jak jajka, kukurydza czy mąka jako symbolicznie związane

---

1 Por. np. Sziszmanow, 1989; Wakarelski, 1943; Arnaudow, 1972; Kraew, 2003; Georgiewa, 2003; Janokowa, 2017 i in.

z ideą płodności i obfitości. Następnie odtwarzane są sceny rytualnego siewu i orki. Przywódca zaprzęga kukierów do drewnianego pługu, orze, siewe i błogosławi. Rytuał kończy się zabiciem przywódcy, po czym zostaje on wskrzeszony i rozpoczyna się żywiolowa zabawa. Regionalne odmiany gier kukierskich ukazują różnorodność w formie i treści tego samego rytuału. Na południowym wschodzie Bułgarii kulminacyjnym momentem jest symboliczna orka i siew, podczas gdy w zachodniej części kraju – symboliczne wesele.

### Przejawy instrumentalizacji strachu

Uczucia lęku, niepokoju i strachu rodzą się w wyniku uświadomienia sobie własnej kruchości i zależności od różnorodnych sił obecnych w otaczającym świecie. Strach to pierwotna reakcja, która powstaje sytuacyjnie w momencie antycypacji teraźniejszości – jest odpowiedzią jednostki na potencjalną utratę swojego bezpieczeństwa, czyli na niebezpieczeństwo. Strach rodzi się też jednak w kontakcie z nadprzyrodzonym, gdyż interakcja z wymiarem metafizycznym pozbawia jednostkę możliwości samoobrony w obliczu nierozpoznannej potencji nadprzyrodzonego.

Kiedy zastanawiamy się nad atrybutami tego, co postrzegane jest jako demoniczne, straszne czy potworne, dostrzegamy powtarzające się w kulturach wzorce estetyczne. Te obejmują fizyczną asymetrię, dewiacje od przyjętych norm oraz kanonów (ideałów) estetycznych. Wielkie paszcze, wystające zęby, rogi itp. to konwencjonalne atrybuty sił zła. W tym kontekście przedstawiana w średniowiecznych malowidłach kościelnych czy opisana w tekstach chrześcijańskich estetyczna reprezentacja idei diabła koresponduje z wyobrażeniem kukiera w jego przebraniu (Arnaudow, 1972). Postać kukiera w swojej fizycznej formie ma właśnie wywoływać strach, a sam kukier otrzymuje siłę symbolu strachu. Maski kukiera częstokroć przybiera formy zoomorficzne lub potworne, jest ozdobiona rogami, przez co zostaje utożsamiona z mocami z zaświatów. Uważa się ją za potężne narzędzie służące do osiągnięcia równowagi między sferami ludzką, naturalną i boską, mające za zadanie zapobiec niebezpieczeństwu i zapewnić płodność, dobrobyt i obfitość dla całej społeczności.

Strach uobecnia się również w symbolicznej przemocy kukierów. Wyrażają ją agonistyczne interakcje zamaskowanych pomiędzy sobą. Badania etnograficzne odnotowują przypadki brutalnych starć i nawet sporadycznych zabójstw, które wywołują grozę wśród obserwatorów (Arnaudow, 1972). Społeczności wiejskie podchodzą do zamaskowanych postaci z głęboką rezerwą, wierząc w ich nieziemski, wręcz demoniczny charakter. Jak wskazuje Ganka Michajłowa w swojej analizie:

gdy kukier ginie, nie zostaje pochowany na tradycyjnym cmentarzu, ale tam, gdzie śmierć nastąpiła. Proces ten odbywa się pozbawiony rytuałów i obecności krewnych; po śmierci kukier jest traktowany jako obcy, nieludzki byt (2002).

Obserwacje te świadczą o wielkiej sile oddziaływania symbolicznej reprezentacji i jej realnym wpływie na procesy tożsamościowe (tutaj: wykluczenie), gdyż pozbawienie członka społeczności prawa do pochówku jest najcięższą formą symbolicznej przemocy, którą wspólnota może zastosować.

Symboliki strachu można się dopatrzeć również w warstwie dźwiękowej obrzędu, którą realizuje rytualna diada hałasu i milczenia. Podczas obchodu wsi kukierzy poruszają się żywo i w taki sposób, aby przywieszane im do pasa dzwonki rezonowały jak najgłośniej, tworząc kontrast między ciszą i hałasem, co semantycznie łączy kukiera z życiem pozagrobowym i śmiercią. Istotne jest jednak, że muszą to robić w milczeniu, sami z siebie nie wydają innych odgłosów jak krzyki czy gwizdy. Gdy procesja dociera do domostwa, przed którym rozgrywa się właściwa część obrzędu, porządek się odwraca – wraz z ruchem ustaje hałas dzwonek, który zastępuje recytacja błogosławieństw, formuł i wierszyków. Mircea Eliade zwraca uwagę na magiczną moc hałasu w odpędzaniu złych mocy (1966), podczas gdy milczenie, będące domeną świata zmarłych, jest w wielu kulturach tradycyjnych nośnikiem *sacrum* oraz pełni funkcję apotropeiczną (Arnaudow, 1972).

Kukierzy, jako nośnicy symbolicznego strachu, odgrywają znaczącą rolę nie tylko w bułgarskich obrzędach zapewniających wspólnotę urodzaj w nowym cyklu wegetacyjnym; kukierska maskarada jest obowiązkowym elementem gier kawalerskich, a więc obrzędów męskiej inicjacji.

Struktura drużyny kukierów opiera się na podziale na przywódcę oraz pozostałych członków; role rytualne przyporządkowywane są zgodnie z hierarchią społeczną danej wspólnoty. Każda grupa kukierów ma lidera, przy czym w Bułgarii wschodniej jest ich na ogół dwóch. Przewodnik jest strażnikiem i przekaznikiem cennej wiedzy podczas liminalnej zmiany statusu społecznego. Liderzy jako jedyni w grupie mogą być żonaci, są gospodarzami z ustaloną pozycją społeczną. Zwykle wybierany jest najbardziej poważany w społeczności mężczyzna, którego pierwsze dziecko jest płci męskiej. Pożądani są też ojcowie bliźniaków. We wschodniej Bułgarii przewodnicy zwykle przebierają się w stroje panny młodej i pana młodego<sup>2</sup>.

---

2 W innych częściach kraju noszą kozie, owcze lub jelenie skóry wywinięte futrem na zewnątrz, mają na głowach skórzane maski lub poczerniają twarze. Od pasa w dół są obwieszani dzwonekami, a w rękach trzymają pomalowane na czerwono drewniany fallus i tzw. pometasz, czyli

Elementy przebrania odnoszące się bezpośrednio do kategorii płci widoczne są również w przebraniu samych kawalerów – zakładają oni różne elementy damskiego ubioru. Transwestytyzm rytualny to jeden z najbardziej charakterystycznych elementów obrzędów inicjacyjnych, jest zjawiskiem transkulturowym.

Niektóre elementy związane ze strukturą organizacyjną i sposobem działania drużyny kukierów, podobnie jak obowiązkowe przedmioty rytualne takie jak np. szabla, pozwalają doszukiwać się związków bułgarskich maskarad z obrzędowością archaicznych męskich bractw militarnych wykorzystujących maskę i akty maskowania do zastraszania niewtajemniczonych, przede wszystkim kobiet i dzieci (Eliade, 1966). Eliade sugeruje, że triada maska – kult przodków – tajne stowarzyszenia kapłańskie mieści się na orbicie kulturowego matriarchatu i, według niektórych naukowców, istnienie tajnych stowarzyszeń stanowi odpowiedź na dominację kobiet (1966). Straszenie symboliczne jest więc aktem tożsamościowym, bo wyznacza, podtrzymuje i reanimuje granice wewnątrzspółnotowe w relacjach ponadjednostkowych. Jeżeli przyjrzeć się etymologii i konotacjom terminu maska, to wyrażają się one w specyficznych konceptualizacjach ludzkiej istoty oraz odgrywanych przez nią ról społecznych (por. Eliade, 1966; Piction, 1990).

### Funkcja języka tureckiego jako mediacyjnej mowy magicznej w maskaradach kukierskich

Szczególnie intrygującym aspektem bułgarskiej maskarady jest funkcjonalne wykorzystanie języka tureckiego jako wehikułu ustanawiającego relację swój – obcy. Kategoria inności, będąca przedmiotem intensywnej refleksji naukowej w dyskursie europejskim zwłaszcza od końca XX w., odgrywa istotną rolę w procesach konstytuowania się tożsamości etnicznych (Krystewa, 1998). Inność manifestuje się nieodmiennie poprzez dwa podstawowe procesy społeczno-kulturowe: konflikt, będący często przejawem etnocentryzmu, oraz kontakt, gdyż każda kultura jest nieuchronnie produktem i przedmiotem międzykulturowej interakcji.

W obrzędowości maskaradowej język innego pełni funkcję medium pomiędzy światem metafizycznym – krainą poprzedników i płodności – a konkretną społecznością wiejską. Funkcjonuje jako werbalne odzwierciedlenie mocy magicznej będącej w gruncie rzeczy instancją produkcyjną; obcy wytwarza błogosławieństwo i ochronę poprzez wypowiedanie zaklęć

---

drewniany kij z przywiązany do jednego końca kawałkiem skóry służącym do zamiatania pieców chlebowych (por. Jankowa, 2017).

i modlitw. Słowo w języku obcym, będące dla większości niezrozumiałe, ma za zadanie wywołać i zabezpieczyć uniwersalnie pożądaną płodność. Takie praktyki można powiązać z koncepcją rytuałów słownych przedstawioną przez Marcela Maussa (1973). Mowa magiczna, która towarzyszy obrzędom w stanie liminalnego zawieszenia rzeczywistości, charakteryzuje się illokucyjną mocą. Ujawnia się ona jednak, tylko gdy formuły są używane w ściśle określonych okolicznościach, w sposób rygorystycznie sformalizowany i niezmienny. Tylko wtedy język magiczny, stosowany w celach wykraczających poza codzienność, uzyskuje swoje sprawcze, kreacyjne, illokucyjne działanie, umożliwiając osiągnięcie bezpośrednich skutków w praktyce. Słowo w takim kontekście zyskuje swoje szczególne znaczenie i podlega celowi działania.

Uczestnicy bułgarskich gier kukierskich interpretują funkcję turecczyzny właśnie w powyższym rozumieniu, jako odpowiednik mowy magicznej – zaklęcia, którego wartość nie jest uzależniona od komunikacyjnej przejrzystości, ale przede wszystkim od jego zdolności do kształtowania i wpływania na rzeczywistość. W praktykach typologicznie pokrewnych, na przykład w zaklęciach wypowiedzianych przez Pomaków, muzułmanów mówiących po bułgarsku, którzy języka tureckiego nie znają (Todorowa-Pirgowa, 2003), można zaobserwować podobne zastosowanie języka obcego jako narzędzia wywarcia określonego wpływu.

Podczas gdy funkcja rytualna maskarad ulega stopniowemu zanikowi, sakralność mowy obcego zaczyna ulegać profanacji. Język turecki staje się narzędziem coraz węższego użycia, a jego treści są przekładane na język bułgarski. Desakralizację rytuału i współczesne niechętnie podejście do jego obscenicznych i nieprzyzwoitych elementów, które z natury są integralną częścią maskarady, można powiązać z tym procesem. Jednocześnie karnawalizacja tradycyjnych maskarad i ich integracja z kulturą miejską prowadzi do wytworzenia się parodystycznej funkcji języka tureckiego (por. Jankowa, 2014).

### Kontekstualizacja funkcji języka tureckiego w maskaradach kukierskich

Język turecki w bułgarskich maskaradach pełni trzy główne funkcje, które są organicznie zakorzenione w wymiarze zarówno praktyk kulturowych, jak i lingwistycznych:

1. funkcja rytualna: język turecki pełni funkcję mowy magicznej, wpływając konceptualnie i kreacyjnie na świat przyrody i człowieka. Język ten przenika przez różne wymiary rytualności, stając

- się mediatorem pomiędzy bytami nadprzyrodzonymi a uczestnikami rytuału, pomagając formować i transformować zarówno świat materialny, jak i duchowy;
2. funkcja naśladowcza: formy językowe i ekspresje w języku tureckim, choć mogą być już niezrozumiałe dla współczesnych uczestników rytuału, przetrwały jako relikty i symbolizują starożytność oraz lokalną specyfikę. Język turecki staje się w tym kontekście narzędziem przechowującym i przekazującym dziedzictwo kulturowe, będąc manifestacją dawnych tradycji i praktyk;
  3. funkcja parodystyczna: desemantyzacja rytuału i jego karnawalizacja wyraźnie objawia się w parodystycznej funkcji języka tureckiego, gdzie jest on używany nie tylko w sposób prześmiewczy, ale również jako środek służący do deformowania i rekontekstualizowania znaczenia rytuału.

Powyższe funkcje najintensywniej zaobserwowano na obszarach z mieszaną etnicznie ludnością, gdzie kultury stykają się i wzajemnie na siebie wpływają. Takie miejsca są przestrzenią, w której dynamika kulturowa jest najbardziej wyrazista, a interakcje są najbardziej złożone i różnorodne.

Użycie języka tureckiego w maskaradach kukierów jest ściśle powiązane z występowaniem ról rytualnych, które odnoszą się do rozmaitych społecznych kontekstualizacji pojęcia obcości. W maskaradach kukierskich występują m.in.: *hodża* ‘pielgrzym’ – wędrowca przybywający z daleka; *kadija* ‘sędzia turecki’ – przedstawiciel rządzących Osmanów, *dżamaldži* ‘poganiacz wielbłądów’ – przybywający z dalekiej Anatolii. Tureccyzna towarzyszy również postaciom etnicznie obcym – Arabowi i Cygance – których działania komentują w języku tureckim kukierzy. Istotne jest, że to właśnie postaci obcych wypowiadają błogosławieństwo płodności (Jankowa, 2011; 2017).

To ukazuje wieloaspektową istotę obcości. Zgodnie z myśleniem mitologicznym, którego relikty można dostrzec w kulturze tradycyjnej, obcość posiada ambiwalentną naturę. Również w bułgarskich legendach obcość ma raczej dualną aksjotycznie naturę: inny, obcy jako wysłannik z zaświatów może nieść zagrożenie, ale też zesłać błogosławieństwo (Georgiewa, 2003). Zinterpretuję ważny wniosek z badań nad bułgarsko-tureckim bilingwizmem: język turecki wkracza do komunikacji społecznej jako „alternatywna praktyka językowa” i ta praktyka przekształca go w „specyficzny język pośrednik” (Nikolowa, 2004), co przeniesione w kontekst obrzędowości maskaradowej oznacza, że w rytuale język innego funkcjonuje jako byt graniczny, mediator między dwoma światami – światem zmarłych/przodków/płodności a światem wiejskiej wspólnoty. Język innego odgrywa w kontekście omawianego rytuału rolę werbalnego



ekwiwalentu sfer magicznych, niosąc ze sobą niezwykle istotną funkcję produkcyjną. Wyjaśnia to, dlaczego mieszkańcy regionu Sakar celowo poszukują uczestnika mówiącego w języku tureckim do przyłączenia się do maskaradowej drużyny: przez słowo innego, które stało się niezrozumiałe dla otoczenia, miałby on zapewnić tak niezbędną dla wszystkich płodność (por. Jankowa, 2017).

Właśnie z tego powodu w rytuale słowo innego jest tożsame ze słowem magicznym – zaklęciem, którego wartość nie leży w zrozumiałości, ale w sile reprodukcyjnej (Mauss, 1973).

W zbiorowej pamięci Bułgarów istnieje jeszcze blade wspomnienie tureckiej warstwy językowej używanej w tradycyjnych obrzędach; pamięć ta jednak stopniowo zanika. Niechęć do utrwalania, zapisywania tych formuł i zaklęć prowadzi do nieodwracalnego zapomnienia ich precyzyjnych form, a więc unieważnienia. Co ważniejsze jednak, wypieranie turecczyzny z aktywnej praktyki poprzez tłumaczenie formuł na język bułgarski, pomijanie danych segmentów lub zastępowanie ich zupełnie innymi treściami prowadzi do erozji znaczenia symbolicznego całej mowy magicznej w tych obrzędach, a przez to również do dekompozycji poszczególnych elementów rytuału, którym mowa obcego nadawała sens. Z chwilą, gdy symbol przestaje istnieć w świadomości społecznej lub traci na bogactwie kulturowych konotacji, bezpowrotnie się dezaktualizuje. Powstała po nim luka może prowadzić do demotywacji funkcjonalnej poszczególnych składników rytuału, a w konsekwencji jego degeneracji i redukcji do formy widowiska teatralnego. W tym miejscu trzeba jednak przypomnieć, że żywotność symbolu w kulturze pamięci obrazuje dynamikę przemian w tkance aksjologicznej wspólnoty, w ramach której ten symbol się aktualizował. Jeżeli społeczność skazała informację na zapomnienie, to prawdopodobnie dla wspólnoty ta informacja nie była dość wartościowa ani prestiżowa, aby opłacało się ją przekazać przyszłym pokoleniom (Assmann, 2008).

Powyższe refleksje dopominają się poruszenia problemu związanego z dziedzictwem i oddzieleniem w przestrzeni publicznej tego, co warte badania i zachowania, od tego, co niewarte, bo wstydlive i niechciane.

Wiadome jest, że przyswajanie folkloru przez kulturę narodową i obarczanie go funkcjami reprezentacyjnymi działa esencjonalnie, lecz prowadzi do symbolicznych nadużyć (zob. np. Buchanan, 2006; Silverman, 1983). Ślady takich redakcji można dostrzec także w praktyce kukierstwa, gdzie skupiono się na procedurach konstruowania jego narodowego charakteru oraz różnicowania go od wpływów osmańskich, tureckich, muzułmańskich, romskich, a następnie ich wyeliminowania.

Działania takie znajdują swoje ideologiczne podłoże w trwale zakorzenionym dyskursie orientalistycznym, który definiuje podboje osmańskie

jako przyczynę kulturowego i cywilizacyjnego zastoju. Stymuluje to stopniowe utrwalanie się społecznego przekonania, że dziedzictwo osmańskie można charakteryzować wyłącznie w kategoriach barbarzyństwa, reakcyjności i destrukcji. Jak przekonująco pokazuje Mary Neuburger, ignorowanie obecności społeczności muzułmańskich i odrzucenie osmańskiej przeszłości towarzyszy narodowym wysiłkom wprowadzenia nowej ery postępu i nowoczesności (Neuburger, 2004). W procesie uczynienia kukierów dziedzictwem kulturowym manifestuje się więc siła i trwałość tzw. teorii katastrofy (Kiel, 2002), która – jako popularny model interpretacyjny w bułgarskiej historiografii – definiuje panowanie osmańskie wyłącznie jako okres zniszczeń pozbawiony kultury lub przynajmniej takiej kultury, która ma wartość i zasługuje na badanie i zachowanie.

Powyższe zmusza mnie do zwrócenia uwagi na miejsce mniejszości etnicznych i ich kultur w ramach dziedzictwa narodowego Bułgarów. Już w 1985 r. francuski historyk Bernard Lory (2002) sugerował, że warto zbadać kwestię związku między niektórymi karnawałowymi zwyczajami Bułgarów a kulturą osmańską. Dowodem na występowanie takiej silnej korelacji są liczne osmańskie, arabskie i perskie nazwy bohaterów tych widowisk takie jak *arapi* (арапи), *berberin* (берберин), *boljukbaszija* (болюкбашия), *derwisz* (дервиш), *dżamaldżija* (Джамалджия), *dżamalari* (Джамалари), *kadyna* (кадъна), *hadżija* (хаджия), *harczar* (харчар), *czausz* (чауш) i inne (Wakarelski, 1977; Mikow, 2003; Jankowa, 2014; 2015; 2017).

Temat roli Romów w przeobrażeniach maskarady bułgarskiej jest konsekwentnie pomijany w literaturze naukowej. Tymczasem przedstawiciele poszczególnych grup romskich uczestniczą jako zamaskowani gracze i wcielają się w różne postacie w lokalnych drużynach kukierskich (Creed, 2011; Strachilow, 2021). Rzeczywisty udział Romów w tradycyjnych bułgarskich formach widowiskowych jest jednak większy, rozciąga się na zwyczaje swoiste dla innych świąt (Popow, 1992) oraz inne formy partycypacji w wydarzeniu. Wielowiekowa obecność wspólnot romskich na ziemiach bułgarskich kształtowała kulturę romską w procesie intensywnej interferencji z sąsiadami, w efekcie czego ich własne tradycje swobodnie przenikają się z zapożyczeniami i adaptacjami obcych form i wzorców. Można powiedzieć, że kultura romska niejako uczestniczy w kulturze bułgarskiej – co znajduje chociażby odzwierciedlenie w muzyce. Jak podaje Iwo Strachilow, współczesne obserwacje terenowe potwierdzają, że Romowie są często zatrudniani przy organizacji maskarad kukierskich, zapewniając akompaniament muzyczny dla uczestników, przy czym dotyczy to zarówno lokalnych obchodów, jak i festiwali (Strachilow, 2021).

Postaci Romów odgrywane przez nie-Romów stanowią kolejny punkt przecięcia w analizie interakcji międzykulturowych (Creed, 2011; Strachilow, 2021). Tak zwane postacie cygańskie są niemalże obowiązkowym

komponentem różnych form maskarad bułgarskich, występują też często w innych tradycjach europejskich (Mallé, 2014). W literaturze te postaci zazwyczaj są tylko wymieniane w typologicznym przeglądzie ról rytualnych, podobnie jak inne postaci etnicznie obce (np. Arabowie czy Turcy). Tymczasem szeroki zakres symbolicznej reprezentacji oraz formy funkcjonalizacji tej roli wskazują na jej istotność w ustanawianiu się wspólnotowej tożsamości. Postaci cygańskie charakteryzują się zarówno wyglądem (nienaturalnie przyciemnioną karnacją, podartą i brudną odzieżą), jak i zachowaniem – żebraniem, wykrzykiwaniem modlitw i błogosławieństw w niezrozumiałym (już) języku, tzn. w tureckim. Matryca interpretacyjna tej roli ogniskuje się wokół parodii innego bohatera reprezentującego wyższy szczebel w hierarchii społecznej (Kraew, 1979; 2003), ucieleśnienie tego, co odpychające i straszne lub jako semantycznie równoważne z postaciami obcych reprezentujących podziemie i chaos (Popow, 1992). Ciekawym przykładem dynamiki procesów tożsamościowych, które uobecniają się w reprezentacjach symbolicznych maskarady, a jednocześnie przeobrażeń wewnątrz samej formuły widowiska, było pojawienie się postaci bułgarskiej kobiety w romskiej grupie maskaradowej z miasta Radomir, co zinterpretowano jako kontrreakcję na usprawiedliwiane tradycją konstruowanie postaci cygańskich na podstawie rasistowskich stereotypów i sztuczną egzotyzację tej wspólnoty oraz instrumentalne wykorzystanie tej roli jako nośnika obcości (Strachilow, 2021).

Według innych badaczy postaci cygańskie w maskaradach świadczą raczej o obecności etnicznych Romów w społeczności, która te rytuały praktykuje. Chociaż są groteskowi, zachowują ludzką postać i reprezentują „upodmiotowiony świat i znane struktury społeczne”, w przeciwieństwie do monstrualnych masek (Janewa, 1998). Jak zauważa Strachilow, w rzeczywistości problem ten zasługuje na oddzielne zbadanie w jego współczesnym kontekście uwzględniającym przenikanie się nagromadzonych tradycji z aktualnymi projekcjami tożsamościowymi, które są wyrazem bieżących problemów koczystencji obu społeczności (Strachilow, 2021).

## Podsumowanie

Analiza bułgarskich maskarad ujawnia złożone interakcje międzykulturowe i ich wpływ na tożsamość wspólnotową. Język turecki jako narzędzie rytualne pełni główną funkcję w mediacyjnej mowie magicznej, symbolizując inność, stanowiąc narzędzie kształtowania rzeczywistości. Wykorzystanie języka obcego w rytuałach odzwierciedla społeczne i kulturowe

procesy konstituowania się tożsamości etnicznych, manifestując zarówno konflikty, jak i kontakty międzykulturowe. Zanik funkcji rytualnych i adaptacja maskarad do miejskiej kultury wskazują na dynamikę przemian wartości i symboliki w bułgarskiej tradycji ludowej. Wnioski te podkreślają potrzebę dalszych badań nad rolą języka i transkulturowych relacji w procesach tożsamościowych oraz wpływem historycznych i współczesnych kontekstów na ewolucję tradycyjnych praktyk obrzędowych w Bułgarii. Jest to niezbędne do zrozumienia współczesnych projekcji tożsamościowych i procesów integracji etnicznej w społecznościach lokalnych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arnaudow, M. (1972) = Арнаудов, М. (1972). „Кукери и русалии”. В: *Студии върху българските обреди и легенди*, 2, 7–218. София: Българска академия на науките.
- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, red. R. Traba, tłum. A. Kryczyńska-Pham. *Communicare: historia i kultura*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Buchanan, D. (2006). *Performing Democracy: Bulgarian Music and Musicians in Transition*. Chicago Studies in Ethnomusicology. Chicago: University of Chicago Press.
- Candau, J. (1996). *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin.
- Creed, G. (2011). *Masquerade and Postsocialism. Ritual and Cultural Dispossession in Bulgaria*. Illinois: Indiana University Press.
- Eliade, M. (1966). *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski. Seria Religioznawcza. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Georgiewa, A. (2003) = Георгиева, А. (2003). Чуждият според българските етиологични легенди. В: *Образи на другостта в българския фолклор*, 45–93. София: Издателска къща „Гутенберг”.
- Halbwachs, M. (2022). *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Janewa, S. (1998) = Янева, С. (1998). Кукерската маска – лице от отвъдното. В: Р. Попов (ред.), *Етнографски проблеми на народната култура*, 5, 274–312. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов”.
- Jankowa, W. (2011) = Янкова, В. (2011). За общностите и за идентичностите – щрих към епистемата. В: Р. Ангелова (ред.), *Общности и идентичности в европейското пространство*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски”, 3–10.
- Jankowa, W. (2014). Янкова, В. (2014). За функциите на турския език в българските маскарadni игри. *Епископ-Константинови четения*, 20, 234–246.

- Jankowa, W. (2015). Янкова, В. (2015). Водачите – названия, образы, функции, метаморфози (По примери от маскарадния тип «Джамал»). В: *Водачите на маскарлада. Сборник с доклади от научната конференция, проведена в рамките на XXIII Международен фестивал на маскарадните игри „СУРВА“*. Перник: Аргус, 31–42.
- Jankowa, W. (2017) = Янкова, В. (2017). *Маскарадът – ние и другите*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“.
- Kiel, M. (2002) = Киел, М. (2002). *Изкуство и общество в България през турския период*. София: Любюмъдрие – Хроника.
- Kraew, G. (1979) = Краев, Г. (1979). Типология на категорията пародия в кукерския обред по материали от с. Турия и с. Павел баня, Старозагорско. *Проблеми на българския фолклор*, 4, 154–165.
- Kraew, G. (2003). Краев, Г. (2003). *Маска и було*. София: Изток – Запад.
- Krystewa, A. (1998) = Кръстева, А. (1998). Теория, Етничност. В: А. Кръстева (ред.), *Общности и идентичности в България*. София: Петекстон ООД, 9–47.
- Lory, B. (2002) = Лори, Б. (2002). *Съдбата на османското наследство: Българската градска култура 1878–1900 г.* София: Amicitia.
- Mallé, M.-P. (2014). Nous et les autres dans les jeux carnavalesques. W: *Le Monde à l'envers. Carnavals et mascarades d'Europe et de Méditerranée*. Paris: Flammarion, 195–202.
- Mauss, M. (1973). *Sociologia i antropologia*, tłum. K. Pomian, J. Szacki. Biblioteka Socjologiczna. Warszawa: PWN.
- Michajłowa, G. (2002) = Михайлова, Г. (2002). *Маскирани ли са маскираните персонажи в българската народна традиция*. София: НБУ.
- Mikow, L. (2003) = Миков, Л. (2003). Персонажи с ориенталными названиями в болгарской карнавалной обрядности. В: *В поисках ориентального“ на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время. Тезисы и материалы*. Балканские чтения 7, 138–139.
- Neuburger, M. (2004). *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*. London: Cornell University Press.
- Nikolowa, N. (2004). Николова, Н. (2004). *Билингвизмът в българските земи през XV–XIX век*. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“.
- Piction, J. (1990). „What’s in a Mask?“. *African Languages and Cultures*, 3(2), 181–202.
- Porow, W. (1992) = Попов, В. (1992). Циганите и българската традиционна народна култура. *Българска етнология*, 1, 57–69.
- Silverman, C. (1983). The Politics of Folklore in Bulgaria. *Anthropological Quarterly*, 56(2), 55–61.
- Strachilow, I. (2021) = Страхилов, И. (2021). Между «тракийския субстрат» и «ориенталските наслоявания». *Семинар\_BG*, nr 20.

- Sziszmanow, I. (1989) = Шишманов, И. (1989). Значението и задачата на нашата етнография. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, 1, 1–64.
- Todorowa-Pirgowa, I. (2003) = Тодорова-Пиргова, И. (2003). *Баяния и магии*. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов”.
- Wakarelski, Ch. (1943) = Вакарелски, Х. (1943). *Българските празнични обичаи*. София: Военно-книгоиздателски фонд.
- Wakarelski, Ch. (1977) = Вакарелски, Х. (1977) *Етнография на България*. София: Наука и изкуство.
- Wenedikow, I. (1983) = Венедиков, И. (1983). *Медното гумно на прабългарите*. София: Наука и изкуство.

**Jordanka Georgiewa-Okóń** – adiunkt w Instytucie Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze koncentruje wokół problemów związanych z językiem, tożsamością i religią mniejszości narodowych tureckojęzycznych i muzułmańskich w krajach niemuzułmańskich na Bałkanach. Prace związane z tą tematyką badawczą: *Chrześcijańsko-muzułmańskie świątynie i miejsca kultu w Bułgarii* (2021), *Demografia, ruchy migracyjne i osadnictwo na ziemiach bułgarskich od XIV do pierwszej połowy XX wieku* (2021) *A few remarks on the language of Turkish-speaking Bulgarian Roma in Poland* (2020).