Etnografia Polska, t. 53 z. 1-2 (2009), pp. 61-90

„Etnografia Polska", t. LIII: 2009, z. 1–2
PL ISSN 0071-1861

ANNA KIJEWSKA
INGA KUŹMA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź

ŚWIĘTO *KURBAN-BAJRAM* W BUŁGARII – O ETNICZNYCH ODMIANACH ŚWIĘTOWANIA. REFLEKSJE ETNOLOGICZNE Z BADAŃ TERENOWYCH

WPROWADZENIE

W artykule prezentujemy opis etnograficzny świątecznego rytuału ofiarniczego u trzech grup muzułmańskich w miejscowości Wyrbica w północno-wschodniej Bułgarii, gdzie współcześnie wznawcy ilsamu należą do kilu grup etnicznych, zatem islam stanowi kategorię ponadetniczną. W obrębie poszczególnych grup muzułmańskich istnieją pewne różnice zachowań, obrzędów i rytuałów, na które zwróciłyśmy uwagę. Materiały wykorzystane w artykule pochodzą z ekspedycji terenowej, która odbyła się w dniach 7–10 grudnia 2008 roku i objęła wieczór poprzedzający święto *Kurban-Bajram*[1] (tur. *arife*, *arfe*)[2] oraz jego pierwszy i drugi dzień, w trakcie których tradycyjnie dokonuje się rytualnego uboju zwierząt. Badania prowadzone były metodą obserwacji uczestniczącej, uzupełnionej swobodnymi wywiadami z uczestnikami i obserwatorami rytuałów ofiarniczych. Decydującą rolę odegrało robienie dokumentacji fotograficznej oraz krótkich filmów, nagrywanych cyfrowym aparatem fotograficznym.

Naszym celem nie jest zilustrowanie wybranych teorii antropologicznych, dotyczących krwawej ofiary. Traktujemy bułgarski *Kurban-Bajram* jako specyficzną sytuację kulturową i punkt wyjścia do szerszych rozważań na temat „etnicznych odmian" tego święta. Opis i omówienie przebiegu *bajramu* zamykają rozważania z zakresu metodologii i metodyki badań terenowych, związane z sytuacją badawczą, w jakiej się znalazłyśmy.

Działałyśmy w specyficznym tandemie. Jedna z nas, nieznająca języka ani tamtejszego terenu (Inga Kuźma), wprowadzana była do niego przez drugą – poruszającą się swobodnie w tamtejszych warunkach kulturowych i językowych

[1] Nazwę święta *Kurban-Bajram*, podobnie jak nazwy innych świąt muzułmańskich oraz innych elemetów tej tradycji zapisujemy w transkrypcji polskiej. Ponadto zapisujemy zgodnie z polskimi zasadami ortograficznymi – oba człony nazwy dużą literą.

[2] *Arife günü* to turecka nazwa wigilii ważnego wydarzenia, święta religijnego lub państwowego (*Leksykon wiedzy o Turcji* 2003, s. 27). W dialekcie bułgarskich Turków wigilię święta określa się również jako *arfe* (S"botinova 2002, s. 48).

(Anna Kijewska). Siłą rzeczy dla pierwszej z autorek – „debiutantki" („niemej" i „biernej" w ówczesnej sytuacji) – robienie zdjęć stało się podstawowym i jedynym samodzielnie stosowanym środkiem, służącym oswajaniu nowych sytuacji. Gromadzony codziennie materiał był później porównywany z materiałami terenowej partnerki („przewodniczki") i wspólnie analizowany. Łączył nas fakt, że *bajramowy* rytuał ofiarniczy – główny cel naszego pobytu – obie obserwowałyśmy po raz pierwszy. Na tej płaszczyźnie nasze możliwości w rozpoznawaniu terenu wyrównały się. Ponieważ fotograficzny zapis wydarzeń prowadziłyśmy równolegle, obie – zarówno „debiutantka", jak i „przewodniczka" – zajęłyśmy mniej „ekstrawertyczną" pozycję obserwatora.

Obie posiadałyśmy już doświadczenie w sporządzaniu dokumentacji fotograficznej z wcześniejszych badań terenowych, w ramach kórych każda z nas pracowała samodzielnie, w pojedynkę nad swoim tematem. Badania w Wyrbicy były pierwszym naszym doświadczeniem pracy w tandemie. Wykonane przez nas wówczas zdjęcia, dokumentujące przebieg *kurbanu*, zawierają udarzające różnice, wynikające jednak nie tylko z odmienności fizycznych punktów obserwacji, z jakich prowadziłyśmy fotograficzny zapis[3]. Po przeanalizowaniu materiału zdjęciowego zorientowałyśmy się, że odzwierciedlają one nasze indywidualne nastawienie i odczucia[4]. Emocje, pojawiające się w trakcie obserwacji święta, racjonalizowałyśmy podczas oglądania zdjęć pod koniec każdego dnia ekspedycji oraz już po powrocie do Polski, przeszukując literaturę przedmiotu i dyskutując nad treścią artykułu. Subiektywne elementy towarzyszące naszemu pobytowi w Wyrbicy (cechujące zarówno „debiutantkę", jak i „przewodniczkę"), były nie do uniknięcia, zważywszy na czym polega kluczowy dla święta symbol: zabicie zwierzęcia[5] czyli złożenia ofiary.

Nasze fotografie pokazują złożoność stosunku do sytuacji kulturowej *Kurban-Bajramu* oraz ewolucję naszych postaw. Jednak przedstawienie większej liczby zdjęć poza kilkoma wybranymi, nie jest tutaj możliwe.

---

[3] Mobilność lub jej brak w trakcie robienia zdjęć, zajmowanie miejsca z boku lub w centrum sytuacji, wybieranie miejsca skąd chce się zrobić zdjęcie albo kierowanie się przypadkiem, wiele mówią o stosunku do prowadzenia badań, wręcz odwołują się do etyki prowadzenia badań.

[4] Wzmacniał to charakterystyczny dla każdej z nas odmienny, sposób ujmowania różnych scen (zarówno dynamicznych, jak i statycznych). Ujawniło się to, kiedy porównywałyśmy zdjęcia tej samej sytuacji, robione przez nas obie z niemal tej samej pozycji, ale jednak inaczej wykadrowane. Były one nastawione na szczegół (I. Kuźma) bądź na daleki plan (A. Kijewska), na ludzi (A. Kijewska) bądź na przedmioty (I. Kuźma), na pojedynczego człowieka (I. Kuźma) bądź na jego współdziałanie z innymi, czyli na pochwycenie szerszego kontekstu, w jakim działał (A. Kijewska). Te nieuświadomione preferencje znajdują także odbicie w naszym sposobie robienia zdjęć dla relaksu, amatorsko, co sprawdziłyśmy już po powrocie do Polski. Być może zatem cechy, którymi wykazały się nasze fotografie z Bułgarii, są wręcz prawidłowościami, rządzącymi naszym fotograficznym spojrzeniem na świat.

[5] Odwołujemy się tu do systemu wartości osób wywodzących się z „naszej" kultury, w której śmierć, mięso i krew w kontekście pożywienia są wprawdzie stabuizowane, jednak nie w sensie *stricte* religijnym, jak w tradycji badanych społeczności muzułmańskich. Ponadto, jako osoby urodzone i wychowane w mieście nie miałyśmy nigdy wcześniej do czynienia z ubojem zwierząt, spotykanym na polskiej wsi. Wreszcie „nasz" system wartości wzmocniony jest dodatkowo przez zachodni dyskurs obrony praw zwierząt, humanitarnego uboju i humanitarnych warunków hodowli, ochrony środowiska itp.

Ostatecznym naszym celem jest zobrazowanie – na podstawie materiałów empirycznych – praktycznej strony antropologicznych założeń, dotyczących prowadzenia badań terenowych i postawy przyjmowanej przez badacza w trakcie ich trwania.

Artykuł składa się z kilku części: omówienia istoty *kurbanu* – muzułmańskiego obrzędu ofiarniczego, charakterystyki terenu badań, opisu rytualnej ofiary na święto *Kurban-Bajram* u trzech lokalnych grup muzułmańskich, rozważań metodologicznych oraz z podsumowania.

KORANICZNA MOTYWACJA *KURBANU*

W wielu bułgarskich domach muzułmańskich przechowywana jest rycina, przedstawiająca proroka Ibrahima – koranicznego odpowiednika biblijnego Abrahama – oraz jego syna Ismaiła[6]. Pochylony nad synem ojciec dzierży w uniesionej dłoni nóż, którym za chwilę przebije gardło swego potomka, a tym samym wypełni Boskie polecenie. Ponad ojcem i synem unosi się na skrzydłach anioł, który powstrzymuje wzniesione ramię Ibrahima, przekonując go, że dowiódł Bogu swego posłuszeństwa. Na niektórych rycinach anioł trzyma w ramionach jagnię. Wydarzenie to upamiętnione zostało w postaci najważniejszego z muzułmańskich świąt – święta *Kurban-Bajram* (Święto Ofiarowania, arab. Id al-adha)[7], do którego najważniejszych składników należy rytualna krwawa ofiara – *kurban*[8].

Istota *kurbanu*

Uczynki wierzącego muzułmanina przynależą do dwóch podstawowych kategorii: *ibadet* i *vadżib*. *Ibadet* to czyny, poprzez które muzułmanin wyraża swe podporządkowanie woli Boga (np. *namaz* – modlitwa i *orucz*, czyli przestrzeganie postu w miesiącu Ramadan), a ich niewypełnianie skutkuje wykluczeniem z islamu (Öztop 2000, s. 38). Nieprzestrzeganie nakazów *vadżib* (np. *bajram namaz* – modlitwy bajramowej – oraz złożenia *kurbanu* – rytualnej ofiary) nie powoduje wprawdzie wykluczenia z islamu, niemniej ściąga na niepołusznego wiernego ciężki grzech (tur. *günah*) (Öztop 2000, s. 38). *Kurban* jest *vadżib* tylko wtedy, gdy składający ofiarę człowiek spełnia określone warunki: jest muzułmaninem, jest wolny, zamożny[9],

[6] Wszystkie imiona, nazwy własne grup oraz nazwy geograficzne, pojawiające się w artykule, zapisane są w transkrypcji polskiej.

[7] Święta muzułmańskie, oznaczane według kalendarza lunarnego, są ruchome w stosunku do pór roku. *Kurban-Bajram* (nazywany również Wielkim Bajramem), rozpoczyna się w 40 dni po święcie *Szekier Bajram* (tzw. Słodki, Mały *Bajram*, kończący miesiąc Ramadan).

[8] Jedna z najpełniejszych bułgarskich analiz tego koranicznego motywu została zaprezentowana w pracy Gorana Blagoeva (por. Blagoev 2004, s. 35–80), poświęconej *kurbanowi* w tradycji Bułgarów Muzułmanów, czyli bułgarojęzycznych muzułmanów określanych do niedawna jako Pomacy lub Bułgaro-mohamedanie. Nazwy te od lat 1990. oficjalnie uważane są za obraźliwe (por. Kolewa 1968; *vide* Danaiłow 2005, s. 64–87; Givre 2002).

[9] *W Koranie* bardzo dokładnie określa się ile złota i srebra trzeba posiadać, aby być bogatym. Jeden z wyrbickich hodżów zwykł mawiać z uśmiechem: *Allach pomyślał o wszystkim*, co miało oznaczać, że wszelkie kwestie budzące wątpliwość są regulowane przez Boskie Prawo.

nie jest w podróży, jest mądry, spełna rozumu i pełnoletni. Podobnie istnieją ścisłe zasady dotyczące czasu *kurbanu* oraz rodzaju zwierząt ofiarnych i ich kondycji. W ofierze można złożyć owcę, kozę, wielbłąda i inne duże zwierzęta gospodarcze bez różnicy płci, niemniej najbardziej pożądany jest *kurban* z barana (tur. *kocz).* Zwierzę złożone w ofierze nie powinno mieć *kusur*, czyli określonego rodzaju niedostatku (jak złamany róg, brak ogona, naderwane ucho itd.). Istnieją określone zasady, definiujące niedostatki, które „czynią zwierzę niegodne kurbanu" (Öztop 2000, s. 358–360). Ponadto „katechizm" muzułmański dokładnie określa sposób ułożenia zwierzęcia (w stronę Mekki), podcinania mu gardła (w którym miejscu dokonać pierwszego i kolejnych cięć koniecznie ostrym nożem), rodzaj towarzyszącej ubojowi modlitwy (konkretne ustępy z Koranu) oraz precyzyjne zasady podziału mięsa i skóry. Zgodnie z tradycją zwierzę powinno być przed ubojem nakarmione i napojone wodą (Öztop 2000, s. 360–362). Samego uboju (co w trakcie badań podkreślało również wielu naszych rozmówców) powinien dokonywać człowiek, który wie jak to robić, aby zwierzęcia nie męczyć. Z tego samego powodu nóż powinien być bardzo ostry (być może właśnie dlatego ostrzenie noży zachowało się jako element rytuału, który obserwowałyśmy w Wyrbicy).

Zgodnie z zasadami islamu istnieje pięć rodzajów *kurbanu*, które przytaczamy za dwujęzycznym „katechizmem" muzułmańskim (wydanym w języku bułgarskim i tureckim dla muzułmanów bułgarskich, Öztop 2000). Są to: *kurban* przypadający na święto *Kurban-Bajram*, *kurban* składany jako zadośćuczynienie lub w celu pozyskania przychylności Allacha, *adak kurban* wykonywany po złożeniu przyrzeczenia (np. ślubów w intencji uzdrowienia bliskiej osoby)[10], *akika kurban* składany jako dziękczynienie dla Allacha za narodziny dziecka oraz *nafile kurban*, który można zrobić w dowolnym czasie ku chwale Allacha. Przytoczne powyżej zasady to oficjalne zalecenia muzułmańskiego „katechizmu" (Öztop 2000, s. 356–364).

Bułgarski badacz Goran Blagoev dokonał własnej typologii *kurbanów* (na podstawie badań tradycji Bułgarów Muzułmanów), uwzględniając w niej przenikanie się tradycji kanonicznych z tradycjami lokalnymi, stanowiącymi przejaw islamu ludowego. Wydziela zatem typ *kurbanów*, związanych z cyklem życiowym człowieka, do których zaliczył: *akika kurban*, *bajramski kurban* (uważany przez muzułmanów za najbardziej znaczący, który odbywa się co roku), *godeżen kurban* (weselny) oraz *kurban za poczinał* (w intencji zmarłego). Do grupy drugiego typu przyporządkowuje Blagoev *adak kurban*, *pri stroeż i nov dom* (za budowę i kupno domu), *stopanski kurban* („gospodarczy", związany z tradycjami pasterskim i rolniczymi), *kurban pri tjurbe* (urządzany przy symbolicznym grobie świętego)[11] oraz *obsztoselisztni kurban* – w intencji całej społeczności lokalnej (Blagoev 2004, s. 81–168).

W dalszej części artykułu skoncentrujemy się na jednym szczególnym przypadku *kurbanu* muzułmańskiego, urządzanego z okazji święta *Kurban-Bajram.*

---

[10] Ten rodzaj *kurbanu* pod nazwą *obrok* występuje również u Bułgarów (por. Zowczak 2005).

[11] We wschodniej Bułgarii istnieją tzw. *tjurbeta* (sg. *tjurbe*) oraz *tekketa* (sg. *tekke*) czyli muzułmańskie sanktuaria, wywodzące się z tradycji alewickiej (szyicki odłam muzułmanów na terenie Bułgarii). Mimo iż kanoniczny islam sunnicki nie uznaje postaci świętych, wśród bułgarskich muzułmanów powszechne jest przekonanie, iż *kurban* w *tekke* ma większą moc.

OPIS TERENU

Do gminy Wyrbica należy 16 miejscowości, a łączna liczba ich mieszkańców wynosi 14627 osób[12]. W gminie dominują liczebnie muzułmanie, należący do kilku grup etnicznych, w spisach ludności uwzględnione są jednak tylko dwie z nich – turecka i cygańska, natomiast pozostałe grupy określone są tam jako „inne"[13]. Alewici[14] i Bułgarzy Muzułmanie (ci ostatni uznawani oficjalnie za przedstawicieli narodowości bułgarskiej[15]) mieszkają niemal wyłącznie w oddzielnych, nie mieszanych etnicznie wioskach (chociaż pojedynczy Alewici i Bułgarzy Muzułmanie wchodzą w związki małżeńskie z przedstawicielami innych grup muzułmańskich). Pozostali muzułmanie w gminie to Turcy, Cyganie tureccy[16] (bułg. *turski cigani* czyli Cyganie-muzułmanie, w samej Wyrbicy nazywani *Cigani-tyrgowci*) oraz grupa etniczna, uznająca siebie za Turków, a stanowiąca prawdopodobnie pozostałość obecnych niegdyś w Wyrbicy krymskich Tatarów[17]. Ze względu na brak pewności co do ich pochodzenia etnicznego, a zarazem ze względu na wyraźne różnice w stosunku do pozostałych, będziemy ich nazywać „Tatarami", etnonim ten jednak ma tu charakter umowny.

W miasteczku mieszkają również Bułgarzy, stanowiący najmniej liczebną grupę oraz Cyganie Bułgarscy (bułg. *byłgarski cigani* czyli Cyganie-chrześcijanie, nazywani lokalnie *Cigani-muzykanti*[18]). Bułgarzy i Cyganie Bułgarscy są chrześcijanami

---

[12] Za http://bg.wikipedia.org/wiki/Община_Върбица (dane z lipca 2005 roku).

[13] Według spisu z marca 2001 roku gminę zamieszkiwało ogółem 11249 osób, w tym 1644 Bułgarów, 6700 Turków, 2600 Romów-Cyganów, 20 osób „innej" narodowości. Nie określiły się 263 osoby, zaś 22 osoby nie wskazały żadnej z możliwości (opracowane na podstawie danych z Urzędu Gminy Wyrbica).

[14] Alewci określani są niekiedy jako Kyzyłbasze, jednak sami uważają to słowo za obraźliwe. Historycznie nawiązuje ono do grupy etnicznej, prześladowanej w Imperium Osmańskim w XVI–XVII wieku, a utożsamianej z Kurdami (por. Guliński 1999). Wielu badaczy uważa, że nazwa Kyzyłbasze stanowi synonim nazwy Alewici i tak też jej używa (Mikov 2007, s. 16–21).

[15] Bułgarzy Muzułmanie uznawani są oficjalnie (również w bułgarskiej nauce) za Bułgarów, którzy w wyniku procesów historycznych zostali zmuszeni do przejścia na islam, przy czym podstawowym kryterium określenia ich przynależności narodowej pozostaje język oraz pamięć pochodzenia. Niemniej w obrębie tej grupy występuje kilka typów autoidentyfikacji (por. Karamichowa 2008). W trakcie badań w Wyrbicy spotkałyśmy Bułgarkę Muzułmankę – kobietę z wyższym wykształceniem, urzędniczkę – która sama siebie nazywa Pomaczką, podkreślając własną odrębność w stosunku do Bułgarów. Kobieta ta wywodzi się z grupy Bułgarów Muzułmanów, przesiedlonych na tereny północno-wschodniej Bułgarii w latach 1950. Tu – oderwani od korzeni – do dziś pozostają "obcy", a poczucie to bez wątpienia wpłynęło na ich autoidentyfikację.

[16] Nazwy Cyganie tureccy (*horohane roma*) i Cyganie Bułgarscy (*daskane roma*) wprowadzamy za opracowaniami bułgarskimi (Marušiakova 1993, s. 12; Marušiakova, Popov 2007, s. 318).

[17] W Wyrbicy jeszcze do lat 1970. zamieszkiwali wnukowie krymskiego chana Geraja. Ludność wyrbicka związana z Gerajami, którą nazywamy Tatarami, sama siebie określa mianem Turków. Jednak Turcy wyrbiccy twierdzą, że to po prostu grupa cygańska, zaś Cyganie tureccy nazywają ich *Kałajżii*, „przybłędy", „biedacy". Ludność ta – w odróżnieniu od Cyganów tureckich i Cyganów Bułgarskich – posługuje się na co dzień językiem tureckim i bułgarskim, nie mówi natomiast w dialekcie romskim.

[18] Uznawane dziś za obraźliwe słowo „Cygan" zastępowane jest powszechnie określeniem „Rom". Jednak w opisywanym terenie określenia „Cyganie tureccy" i „Cyganie Bułgarscy" (podobnie

– głównie prawosławnymi, chociaż w ostatnich latach wielu z nich przechodzi na ewangelicyzm[19].

Miasteczko Wyrbica, zamieszkane przez około 3700 osób[20], podzielone jest według kryterium etnicznego na cztery dzielnice: *Dołna Machała*[21] (Bułgarzy), *Gorna Machała* (Turcy), *Sarajska Machała* („Tatarzy") i *Troszka Machała* (Cyganie tureccy)[22]. Cyganie Bułgarscy żyli niegdyś poza obrębem miasteczka, jednak od lat 1970. stopniowo zaczęli się przenosić do tureckiej dzielnicy *Gorna Machała*[23]. Dziś uczestniczą oni w życiu Bułgarów i Turków, grając przy okazji ich świąt dorocznych, jak tureckie *bajramy* czy bułgarskie święto *Babin Den* (21 stycznia), a także przy okazji dorocznego jarmarku w Wyrbicy, stanowiącego najbardziej wyczekiwane wydarzenie roku w gminie (tzw. *panair*, przypadający na ostatni tydzień września). „Pośredniczenie" pomiędzy tradycjami grup bułgarskiej i tureckiej doprowadziło do swoistej synkretyzacji obu tradycji u Cyganów Bułgarskich w Wyrbicy (np. obok tradycyjnego chrztu istnieje u nich zwyczaj obrzezania chłopców), w ostatnich latach jednak świadomie eliminowanej przez tych spośród nich, którzy przeszli na ewangelicyzm.

O ile islam jest wartością centralną wspólną dla wyrbickich muzułmanów, o tyle język etniczny jest w niektórych przypadkach wartością ich odróżniającą. Wszyscy muzułmanie w gminie posługują się językiem tureckim jako językiem codziennych kontaktów. Wyjątek stanowią tu Bułgarzy Muzułmanie, mówiący słowiańskim dialektem. Przedstawiciele wszystkich grup w Wyrbicy posługują się ponadto językiem bułgarskim[24] – jedynym językiem urzędowym w Bułgarii,

---

jak *Cigani-tyrgowci* oraz *Cigani-muzikanti*) funkcjonują równolegle jako egzo- i endoetnonim, służąc rozróżnieniu zamieszkujących w Wyrbicy dwóch odmiennych grup cygańskich. Podstawę tego rozróżnienia stanowi religia oraz przywiązanie do tradycji grupy niecygańskiej – tureckiej lub bułgarskiej. Z kolei nazwy *Cigani-tyrgowci* i *Cigani-muzikanti* pochodzą od tradycyjnego dla członków tych grup zajęcia zarobkowego – handlu i muzykowania.

[19] Konwersja religijna ma związek zarówno z aktywnością kościołów ewangelikalnych w Bułgarii, jak i ze słabością Cerkwi prawosławnej, przejawiającą się m.in. wciąż niewielką liczbą duchownych. W Wyrbicy zdarzają się przypadki konwersji Cyganów tureckich z islamu na ewangelicyzm, niemniej są to sytuacje jednostkowe. Natomiast Bułgarzy i Cyganie Bułgarscy w wielu przypadkach przechodzą na ewangelicyzm całymi rodzinami.

[20] Według danych z 2001 roku Wyrbicę zamieszkiwało 3668 osób, w tym 784 Bułgarów, 849 Turków, 1918 Cyganów-Romów, 12 osób innej narodowości. Nie określiło swojej narodowości 99 osób, zaś 6 nie wskazało żadnej z wymienionych możliwości (opracowane na podstawie danych z Urzędu Gminy Wyrbica).

[21] Słowo *machała* (zapożyczone z języka tureckiego) oznacza w języku bułgarskim dzielnicę turecką lub cygańską i posiada w związku z tym wydźwięk pejoratywny.

[22] Cyganie tureccy zaczęli ściągać do Wyrbicy od lat 1970. z okolicznych wiosek. W bułgarskiej niegdyś dzielnicy *Troszka* stanowią dziś (nie licząc kilku rodzin tureckich) zdecydowaną większość.

[23] Zjawisko to ma swoje uzasadnienie polityczne i społeczne, niemniej wyjaśnianie go wykracza poza temat naszego artykułu.

[24] Istnieją oczywiście odstępstwa od tej reguły. Sytuacja ta dotyczy osób pochodzenia tureckiego, powyżej 60. roku życia, wychowanych i/lub do dziś zamieszkujących w tureckich wsiach w gminie Wyrbica.

chociaż jako język kontaktów nieformalnych funkcjonuje w miasteczku również turecki (Turcy, „Tatarzy" i Cyganie tureccy) oraz dwa dialekty romskie (Cyganie Bułgarscy i Cyganie tureccy)[25].

KURBAN-BAJRAM

Święto *Kurban-Bajram* obchodzą wszyscy muzułmanie – zarówno sunnici, jak i szyici, o czym mogłyśmy się przekonać w trakcie odwiedzin w sąsiadującej z Wyrbicą alewickiej wsi Jabłanowo, gdzie miejscowy hodża chciał nas obdarować surowym mięsem zwierzęcia ofiarnego. Właśnie składanie daru – w różnej postaci i na różnych poziomach – stanowi istotę święta. Jako osoby z zewnątrz doświadczałyśmy obdarowywania przez kolejne dwa dni w różnych, odmiennych sytuacjach.

Jałmużna, czyli obowiązek obdarowywania biednych (*zakat*), stanowi jeden z pięciu filarów wiary muzułmańskiej (obok *szahady* – uznania jedynego Boga, modlitwy, postu i pielgrzymki do Mekki, por. Danecki 1997, s. 40). Obok jałmużny obowiązkowej występuje również jałmużna dobrowolna (*sadaka*), przekazywana potrzebującym (biednym, chorym, sierotom) w postaci pieniędzy bądź dóbr naturalnych. Świadectwem dawnej jałmużny jest dzisiejszy obyczaj obdarowywania mięsem z *kurbanu* sąsiadów i ubogich krewnych przez wyrbickich muzułmanów.

Na postawie naszych badań wydzieliłyśmy dwa typy *kurbanu* bajramowego, ze względu na jego zasięg: „rodzinny" w obrębie pojedynczej rodziny wielopokoleniowej oraz „wspólnotowy" w obrębie danej społeczności lokalnej o charakterze monoetnicznym (Turcy, Cyganie tureccy i „Tatarzy"). Należy podkreślić, że wprowadzone przez nas na użytek naszej analizy określenie *kurban* „wspólnotowy" nie jest równoznaczne z przywołanym wcześniej *kurbanem* ogólnowioskowym (*obsztoselisztni kurban*)[26]. To ostatnie określenie odnosi się do rodzaju intencji, z jaką jest składany oraz osoby/osób go składających. Tymczasem wprowadzone przez nas określenia dotyczą innego zjawiska. *Kurban* w dzielnicy *Gorna Machała* był *kurbanem* „rodzinnym", czyli ofiarowaniem zwierzęcia przez gospodarza w intencji jego całej rodziny, a następnie podzieleniem mięsa między bliskich i biednych. Natomiast „wspólnotowość" *kurbanów*, które widziałyśmy u Cyganów tureckich (*Troszka*) i „Tatarów" (*Sarajska*), nie wynikała z faktu, iż wszyscy mieszkańcy *machały* wspólnie zakupili zwierzę i ofiarowali je w intencji swojej społeczności (akt oddolny). W tych dwóch przypadkach zwierzę ofiarne podarowane było przez darczyńcę spoza Wyrbicy dla całej społeczności lokalnej – w darze tym nie partycypował żaden jej członek (akt odgórny). Nie pojawiał się

[25] Cyganie tureccy w Bułgarii są często trilingwalni: ich językiem prymarnym jest jeden z kilku występujących na terenie Bułgarii dialektów romskich, zaś kolejne języki, którymi się posługują, to turecki i bułgarski. Praktykujący Rom-muzułmanin ma też do czynienia z czwartym językiem – arabskim, sakralnym językiem praktyk religijnych.

[26] *Kurban* ogólnowioskowy występuje zarówno w tradycji prawosławnej i muzułmańskiej, a związany jest z intencją wspólną dla całej społeczności (np. za deszcz w okresie suszy, za lokalnie czczonego świętego itp.)

tu zatem moment obdarowywania międzysąsiedzkiego – obdarowywanymi byli wszyscy członkowie wspólnoty.

Zwierzęta złożone były w darze oddzielnie dla trzech wyrbickich grup muzułmańskich, w związku z czym, również ubój i podział mięsa przebiegały oddzielnie w obrębie poszczególnych społeczności. Intencją darczyńcy – muzułmańskiej organizacji humanitarnej z Niemiec, wspierającej muzułmanów w wybranych krajach europejskich i nie tylko[27] – nie było podtrzymanie lokalnej tradycji dzielenia się z najbliższymi sąsiadami, lecz wypełnienie jednego z pięciu obowiązków muzułmanina, czyli jałmużny obowiązkowej (*zakat*). Zatem występowanie *kurbanu* „wspólnotowego" zamiast/obok „rodzinnego" wynikało w tym konkretnym przypadku nie tyle z tradycji etnicznych, co z sytuacji materialnej przedstawicieli poszczególnych grup w Wyrbicy (poziom lokalny) oraz z polityki organizacji muzułmańskich w Europie (poziom ponadlokalny)[28].

Wielu mieszkańców Wyrbicy żyje dziś na granicy ubóstwa, co związane jest z niekorzystną sytuacją ekonomiczną Bułgarii. Zjawisko to dotyczy ludności bułgarskiej i tureckiej w wieku emerytalnym, ale także znacznej części ludności cygańskiej i tatarskiej. Obecnie cena rocznego jagnięcia jest o kilkadziesiąt procent wyższa niż miesięczna emerytura i wielokrotnie wyższa od zasiłku socjalnego, który stanowi często jedyne źródło utrzymania wielu wyrbickich rodzin[29]. W sytuacji, gdy

---

[27] Wspomniana organizacja nosi nazwę Human organisation Halil'ur Rahman e.V. Na plakatach znajdujących się w miejscach uboju podarowanych krów, wymieniono nazwy krajów, którym niosła pomoc: Niemcy, Bułgaria, Rumunia, Kosowo, Turcja, Albania, Cypr, Bośnia Hercegowina i Nigeria. Jeden z „brodatych hodżów" wspominał jednak, że był już w piętnastu państwach, w których organizacja prowadziła akcję obdarowywania. Adres ich strony internetowej: www.rahmaninbulbulleri.com

[28] *„Ludzie z Niemiec to organizują. Ludzie tam są bogaci (...) nie potrzebują, aby im ktoś podarowywał mięso. A skoro nie mają potrzeby – wysyłają pieniądze tutaj. Tutaj kupują zwierzęta i tutataj je rozdają. I to jest z Niemiec, stamtąd pochodzi ta robota, i hodża jest z Niemiec. Jest tam taka organizacja. Ludzie tam chcą zrobić kurban, ale nie mają komu go rozdać. A wiedzą, że tu Bułgaria jest biedna. Więc mówią temu, kto to organizuje: „tu jest tyle i tyle pieniędzy ode mnie". Zbierze się tak iluś ludzi – ten daje, ten daje, tamten daje, np. stu ludzi chce zrobić kurban i stu ludzi daje temu człowiekowi, organizatorowi, pieniądze. A on przyjeżdża tutaj. I tutaj kupuje, ponieważ tutaj zwierzęta są tańsze. Stamtąd ich nie przywożą. I rozdają po wsiach, według wielkości wsi. Na przykład tutaj mieszka więcej ludzi, więc – trzy krowy dają, tam – dwie, jeszcze gdzie indziej – jedną...*" (z wywiadu z miejscowym hodżą, *Troszka* – wrzesień 2009, z bułg. tłum. A. Kijewska).

[29] W Bułgarii wciąż żywa jest tradycja sporządzania przetworów na zimę. Jesienią w miastach na placach między blokami płoną ogniska, na których stoją ruszty do opiekania papryki i wielkie kotły z wodą do pasteryzacji słoików. Przygotowywanie przetworów stanowi tam jedną z okazji do podtrzymywania więzi z sąsiadami. W Wyrbicy zjawisko to nie przybiera takiego rozmachu – każda rodzina przygotowuje przetwory na zimę we własnym zakresie, a wśród nich *ljutenicę* (pasta z papryki i pomidorów), *tursziję* (warzywa marynowane), przetwory z pomidorów. Papryka i pomidory stanowią jeden z podstawowych towarów na dorocznym jesiennym *panairze* w Wyrbicy, przypadającym na okres przygotowywania przetworów. *Konserwi*, czyli przetwory w słoikach, stanowią – obok chleba – podstawowy i często jedyny składnik diety wielu mieszkańców Wyrbicy w okresie jesienno-zimowym. W związku z trudną sytuacją materialną wyrbiczan, co jakiś czas do miasteczka przysyłane są dary w postaci mąki pszennej, pakowanej w papierowe worki z flagą Unii Europejskiej. Rozdawanie tej mąki (odbywa się to za pośrednictwem Urzędu Gminy) stanowi wielkie wydarzenie o zasięgu lokalnym, któremu towarzyszy wiele emocji i sąsiedzkich sporów, o czym mogła się przekonać A. Kijewska w sierpniu 2008 roku.

kupno zwierzęcia ofiarnego zdecydowanie przekracza możliwości finansowe rodziny, jedynym sposobem na spożycie *kurbanowego* mięsa jest dar zamożniejszego sąsiada (co obserwowałyśmy w dzielnicy *Gorna Machała*) lub dar od zamożniejszych „braci w wierze". Tę drugą sytuację spotkałyśmy w *Troszce* i *Sarajskiej* pierwszego dnia oraz w *Gornej Machale* drugiego dnia święta *Kurban-Bajram*.

Arife u rodziny tureckiej (opis etnograficzny)

Pierwszego wieczoru, zaraz po przyjeździe do Wyrbicy, zostałyśmy zaproszone do domu małżeństwa Emy i Czakyra – rodziny tureckiej, z którą Anna zaprzyjaźniła się minionego lata. Był już wieczór, tymczasem w domu naszej tureckiej rodziny gromadziło się coraz więcej gości – Hafize i Hasan, mieszkający w domu naprzeciwko rodzice Czakyra (to u nich oglądałyśmy *kurban* następnego dnia), Emine – siostra Czakyra, która na tę okazję przyjechała z Istambułu[30], przyszedł również zaprzyjaźniony z rodziną hodża dzielnicy *Gorna Machała.* Nastąpiło wręczenie upominków z Polski oraz zdjęć z minionego lata, a zaraz potem wymiana nowin. Okazało się, że starszy mężczyzna obecny na jednym ze zdjęć zmarł, inny – młody – ożenił się.

Częstowano nas tradycyjnymi dla *arife* (nazwa wigilii ważnych świąt religijnych) wypiekami, przygotowanymi przez Emę. Hafize – matka Czakyra – pokazała swoje ufarbowane dłonie. Zgodnie z obyczajem tureckim w wieczór przed *arife* oraz w przeddzień tak ważnych wydarzeń jak ślub czy *kurban*, Turczynki (dziś wyłącznie kobiety starsze) wkładają w dłonie monety, obłożone henną. Następnie zaciskają dłonie tak, aby czubki palców dotykały momenty i obwiązują je na całą noc gałganami. Czerwono-brązowy kolor, na jaki farbują się w trakcie tego zabiegu dłonie, utrzymuje się przez kilkanaście następnych dni. Henną znaczy się również barana, wybranego na *kurban* na kilka dni przed samym obrzędem[31].

Z opowieści gospodarzy wynikało, że w *arife* kobiety tureckie chodzą na cmentarz, gdzie czytają arabskie modlitwy z Koranu. Niestety przyjechałyśmy do Wyrbicy już po zmroku i nie miałyśmy okazji uczestniczyć w tym obrzędzie. Umówiłyśmy się z gospodarzami na poranek *bajramowy*, a następnie pożegnałyśmy się i wyruszyłyśmy na spoczynek do położonego w pobliżu miasteczka hotelu.

Kurban-Bajram – dzień pierwszy (opis etnograficzny)

Gorna Machała – kurban „rodzinny"

Kurban-Bajram to jedno z tych nielicznych świąt, kiedy meczet w dzielnicy *Gorna Machała*[32] jest pełny. W inne święta w meczecie jest mniej wiernych, natomiast w piątki przychodzi zaledwie kilka osób. Wydaje się, że ze względu na rangę

[30] Większość tureckich rodzin wyemigrowała z Wyrbicy do Turcji w okresie tzw. procesu odrodzeniowego, czyli działań rządu komunistycznego, skierowanych przeciwko bułgarskim muzułmanom w latach 1980. Szersze omawianie tego zagadnienia wykracza poza ramy naszego artykułu.

[31] Istnieje wiele zróżnicowanych lokalnie sposobów barwienia sierści zwierzęcia ofiarnego henną (Blagoev 2004, wkładka ze zdjęciami).

[32] Występujące w tekście lokalne nazwy własne zapisywane są w transkrypcji polskiej i zaznaczone kursywą.

święta *Kurban-Bajram* w życiu wyrbickich Turków, można je porównać do chrześcijańskiej Wielkanocy.

Po wyjściu z meczetu w *bajramowy* poranek mężczyźni – bo tylko oni uczestniczą w modlitwie (*bayram namaz*)[33] – przechodzą kolejno obok pomocników hodży, wrzucając datki na świątynię do przygotowanych na tę okazję kartonów[34]. Młodsi *cełuwat ryka* i *iskat proszka* (proszą o wybaczenie)[35], czyli oddają hołd starszym całując ich w dłoń, którą następnie dotykają swego czoła. Gest ten oznacza zarówno szacunek, jak i prośbę o wybaczenie złych uczynków. Starsi obdarowują najmłodszych słodyczami – dawniej były to jabłka i rodzynki, a dziś wafelki, czekoladki i cukierki, zależy na co kogo stać. Ludzie bowiem żyją dziś w Wyrbicy (podobnie jak w całej Bułgarii) bardzo skromnie.

W poranek, po kilku godzinach naszej obecności w *Gornej Machale*, miałyśmy wypełnione cukierkami kieszenie naszych kurtek. Dzielenie się, obdarowywanie – oto istota *kurbanu*. Wszak dawanie jałmużny to jeden z obowiązków muzułmanina. Niestety, przybyłyśmy już po zakończeniu nabożeństwa i nie widziałyśmy wyjścia mężczyzn z meczetu. Obserwowałyśmy natomiast cygańskie dzieci biegające po dzielnicy z reklamówkami wypełnionymi cukierkami, jakie zebrały od dorosłych po uroczystości religijnej. Obdarowywanie słodyczami trwało zresztą przez cały dzień. Dzieci cygańskie (Cyganie Bułgarscy) chodziły grupkami po tureckich domach, wykrzykując po turecku pozdrowienie świąteczne *Bayram mubarek olsun.* Zresztą nie tylko cygańskie dzieci, ale i cygańscy muzykanci chodzą tego dnia od domu do domu, grając tureckie melodie i zbierając datki od tureckich gospodarzy.

Dzieci tureckie nie chodziły od domu do domu. One otrzymały cukierki po porannym nabożeństwie w meczecie. Wychodzący ze świątyni mężczyźni najpierw dawali datek na meczet, a następnie wrzucali kolejno po kilka cukierków do torebek tureckich dzieci, stojących równo w rządku wzdłuż ścieżki, wiodącej od wrót świątyni do bramy w okalającym ją ogrodzeniu. Po zakończeniu nabożeństwa i przekazaniu datków, hodża udawał się do kolejnych rodzin, które robiły *kurban*, aby odczytać specjalną modlitwę, poprzedzającą rytuał ofiarniczy. Z tego powodu *kurban* odbywał się u każdej rodziny tureckiej o innej porze.

Istnieje określona sekwencja czynności bezpośrednio poprzedzających rytuał uboju i towarzyszących mu. Niestety nie widziałyśmy rytualnego napojenia i nakarmienia barana. Po przyjściu hodży do domostwa syn gospodarza (Czakyr) wraz z innym młodym mężczyzną wyprowadzili barana z komórki. Prowadzili go za rogi, za nimi szli gospodarz, modlący się hodża, gospodyni i sąsiad, który następnie dokonał rytualnego uboju oraz dwaj nastolatkowie. Jeden z nich nieco teatralnym ruchem pocierał nożem o osełkę. Udałyśmy się za nimi.

---

[33] W okresie miesiąca Ramadan również kobiety uczestniczą w wieczornym nabożeństwie, tzw. *teravi*, przerywającym *orucz* (post trwający od wschodu do zachodu słońca w miesiącu Ramadan, mający uświadomić sytym na co dzień, czym jest wynikający z ubóstwa głód).

[34] Materiały z badań *Szekier Bajram* w dzielnicy *Gorna Machała* (Wyrbica, październik 2008).

[35] Nazwy tych obyczajów podajemy w języku bułgarskim, który stanowił język naszych kontaktów z mieszkańcami Wyrbicy, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego.

Fot. 1. Pierwszy dzień święta *Kurban-Bajram* w dzielnicy *Gorna Machała* w Wyrbicy, kurban „rodzinny". Na zdjęciu widać wykonywanych wiele równoległych czynności. Na pierwszym planie gospodarz z młodszym mężczyzną oprawiają głowę zwierzęcia. Na kolejnych planach syn gospodarza myje świeżo ściągniętą skórę, jego matka nabiera wody, którą za chwile obmyje ręce syna i męża. W tle oskórowane zwierzę. Następnym etapem będzie wyciąganie wnętrzności (fot. A. Kijewska).

***Rytualny ubój* (opis etnograficzny)** (fot. 1)

Barana odprowadzono na tyły gospodarstwa, do ogródka położonego między zabudowaniami gospodarczymi. Mężczyźni przewrócili zwierzę na lewy bok i spętali mu trzy nogi, pozostawiając wolną prawą tylną. Zwierzę ułożono łbem w stronę Mekki (ten kierunek jest istotny również w obrzędzie pogrzebowym; grób zawsze zorientowany jest nogami zmarłego w kierunku Mekki, aby w dniu sądu ostatecznego, po zmartwychwstaniu, podniósł się twarzą zwrócony w tamtą stronę). Grzbiet zwierzęcia zdobiło siedem symetrycznie umieszczonych plam henny: na głowie, na środku grzbietu i na kręgosłupie, około 20 cm przed nasadą ogona oraz po dwie położone symetrycznie na prawym i lewym boku zwierzęcia oraz na łopatkach.

Uboju dokonywał sąsiad – mężczyzna w wieku gospodarza. Gospodarz stał za zwierzęciem lekko pochylony, opierając się nieznacznie o jego bok prawą dłonią. Wydawało się, że przytrzymywał zwierzę. Człowiek dokonujący aktu uboju uniósł głowę zwierzęcia i przyłożył mu nóż do gardła, a gdy pociągnął nożem – zwierzę gwałtownie wierzgnęło. W tej samej chwili żona gospodarza stanęła po prawej

stronie męża i na kilka sekund również oparła się lekko o grzbiet zwierzęcia prawą dłonią, zabarwioną henną. Kiedy się oddaliła, gospodarz oparł się o wierzgające zwierzę dwiema dłońmi. Baran oddychało ciężko, lecz rytmicznie, podczas gdy jego krew wyciekała ze szmerem do przygotowanej uprzednio jamy w ziemi. Ponad jamą unosiła się para – temperatura krwi zwierzęcia była o wiele wyższa, niż temperatura powietrza. Mężczyzna dokonujący uboju, całkowicie skoncentrowany na swoim zajęciu, operował nożem przy gardle zwierzęcia – słychać było chrzęst przecinanych ścięgien. Mężczyzna patrzył na głowę zwierzęcia, prawdopodobnie starając się dokonać jak najbardziej precyzyjnego cięcia. Gospodarz nadal stał za grzbietem zwierzęcia, oparty otwartymi dłońmi o jego ciało. Zwierzę wierzgało, nie wydawało jednak żadnego dźwięku. W odległości około metra za gospodarzem stał w ciszy hodża. Tymczasem w ogrodzie pojawiła się kilkunastoletnia wnuczka gospodarzy – podeszła do hodży i złożyła mu życzenia świąteczne, wymieniając z nim serdeczne uściski. Rówieśnik wnuczki gospodarza stał po prawej ręce hodży z uniesionymi na wysokość piersi dłońmi, w których wciąż dzierżył nóż i osełkę. Pocierał nimi rytmicznie, a zgrzyt towarzyszący tej czynności – oprócz szmeru krwi i pobekiwań jagniąt zamkniętych w pobliskiej komórce – był jednym z nielicznych dźwięków zakłócających ciszę. Wreszcie mężczyzna dokonujący uboju odchylił łeb zwierzęcia nienaturalnie do tyłu, pociągając lewą dłonią za dorodny róg. Trzymanym w prawej dłoni nożem wykonał ostatnie cięcie.

Cała sytuacja trwała około 60 sekund, a jej zapis w postaci krótkiego filmu został zarejestrowany na aparacie cyfrowym. W 50 sekundzie nagrania wymieniłyśmy między sobą dwa zdania na temat naszych odczuć:

– *Żyjesz jeszcze?* – pytanie pada na tle pobekiwania jagniąt. W tej samej chwili mężczyzna dokonujący uboju odchyla łeb zwierzęcia. Ono wciąż jeszcze oddycha. Tymczasem uczestnicy rytuału zaczynają rozmawiać, gospodarz wydaje polecenia.

– *Żyję jeszcze… nawet… nie wiem. Tylko mi żal, że tak długo oddycha, wiesz?* – pada wypowiedziana powoli, spokojnym głosem replika.

Nie zauważyłyśmy kiedy zwierzę wydało ostatnie tchnienie, nie zwróciłyśmy też uwagi kiedy odeszli człowiek, dokonujący uboju i hodża (chociaż na pewno był obecny podczas rytuału, co uwieczniłyśmy na filmie) oraz wnuki gospodarzy. Wokół nas zrobił się nagle ruch – równolegle toczyło się kilka czynności. Mężczyźni, prowadzący wcześniej barana, zdejmowali wierzchnie ubrania i wkładali fartuchy w celu zabezpieczenia odzieży przed pobrudzeniem, po czym zamocowali na pobliskiej pergoli specjalny hak do zawieszenia truchła. Gospodyni oddaliła się, aby po chwili wrócić z wiadrem wody, którą przez następną godzinę polewała ręce pracujących mężczyzn oraz ich noże, oczyszczając je z krwi.

W czasie gdy trwały te przygotowania (nie więcej niż pięć minut) wykonałyśmy zdjęcia martwego zwierzęcia. Wkrótce czterech mężczyzn – gospodarz, jego dwóch synów oraz ich kuzyn – rozpoczęli proces dzielenia zwierzęcia ofiarnego. Jeszcze na ziemi rozcięli pęta na nogach i nacięli skórę w okolicach ogona. Następnie wspólnie dźwignęli zwierzę na hak. Gdy młodzi kontynuowali zdejmowanie skóry, gospodarz starannie zasypał jamę z krwią. Po obcięciu łba i zdjęciu skóry wyjęto wnętrzności. Kobiety zajmowały się ich oczyszczeniem, natomiast

Fot. 2. *Kurban Bajram* w *Troszce* – podział mięsa przed meczetem. Jedno ujęcie objęło wiele czynności toczących się równolegle na różnych planach (jak gotowanie i smażenie, po lewej ważenie mięsa, w głębi dzielenie mięsa. Wszędzie sylwetki świętujących uczestników (fot. I. Kuźma).

mężczyźni dzielili tuszę. Córka pomagała gospodyni nosząc naczynia z podrobami. Mięso najpierw płukano pod kranem na zewnątrz, a potem przenoszono do zamkniętego pomieszczenia. Tam porcjowano je, a część zapakowano w foliowe torby i przygotowywano do przekazania w darze krewnym i sąsiadom. Wszystkie te czynności odbyły się w przeciągu godziny.

Następnie miałyśmy okazję towarzyszyć córce gospodarzy (a siostrze Czakyra) w roznoszeniu porcji mięsa do sąsiadów i krewnych. Kobiecie towarzyszyła jej nastoletnia bratanica – Ajsze. Obdarowywanie mięsem rozpoczęło się bezpośrednio po uboju i trwało kilkadziesiąt minut (między 12.00 a 13.00). Każdej kolejnej wizycie towarzyszył ten sam gest ze strony obdarowujących wobec obdarowywanych starszych sąsiadów (zarówno kobiet i mężczyzn): ucałowanie dłoni starszej osoby, a następnie dotknięcie nią czoła.

***Troszka Machała* – cygańska „fiesta”** (fot. 2)

Mimo, że przemarzłyśmy, postanowiłyśmy sprawdzić, co dzieje się na cmentarzu Cyganów tureckich. Z informacji uzyskanych od Turków wynikało, że odwiedzają oni groby właśnie tego dnia. Jednak już przy wejściu na cmentarz spotkałyśmy

człowieka, który poinformował nas, że w jego dzielnicy odbywa się właśnie publiczny *kurban*. W ten sposób wczesnym popołudniem trafiłyśmy do *Troszki*. Na centralnym placu dzielnicy dzielono mięso trzech-czterech krów, podarowanych przez muzułmańską organizację humanitarną z Niemiec, o czym obwieszczał ogromny plakat, rozwieszony na kolumnadzie meczetu. Kiedy zjawiłyśmy się w *Troszce*, zwierzęta były już poćwiartowane, a wokół leżały w nieładzie ich skóry. Odchody i niejadalne resztki wrzucano na znajdującą się na środku placu przyczepę samochodową. Tusze zwierzęce wisiały na hakach przytwierdzonych do prowizorycznych stelarzy, rozstawionych tuż obok meczetu. Kilku mężczyzn odkrawało z nich niewielkie kawałki, które rzucali na rozpostartą na ziemi grubą folię. Stamtąd mięso przenoszone było na schody meczetu, na których stała ogromna waga. Mięso ważono, porcjowano i pakowano na schodach meczetu. Przed wejściem do świątyni gromadzili się ludzie po odbiór paczek z mięsem. Ziemia dookoła świątyni uwalana była błotem, krwią i kałem zwierząt.

Uderzyła nas liczba mężczyzn biorących udział w krojeniu mięsa, dzieleniu go, ważeniu oraz gotowaniu i pieczeniu. Kocioł i ruszt rozstawione były po lewej stronie od wejścia do meczetu. Po prawej stronie znajdowały się haki i folie z mięsem. Większość mężczyzn nie tyle uczestniczyła w podziale mięsa, co asystowała tej czynności, obserwując bieg wypadków. Tłum, otaczający plac był miejscami bardzo gęsty – widziałyśmy masę ludzi. Wokół nas działo się tak wiele, że nie byłyśmy w stanie dostrzec i zarejestrować wszystkiego. Niemal natychmiast pojawili się przy nas mężczyźni współpracujący z dzielnicowym meczetem, którzy zaprowadzili nas do miejscowego hodży oraz towarzyszącego mu przedstawiciela muzułmańskiej organizacji humanitarnej. Zaproszono nas do meczetu, gdzie przez kilkanaście minut, korzystając z pomocy Cyganów w przekładzie na turecki, rozmawiałyśmy z „brodatymi hodżami" (kilka godzin później nazwali ich tak Turcy, którym opowiadałyśmy o całym zdarzeniu).

Na zewnątrz widziałyśmy niewiele kobiet, chociaż były tam i całe rodziny. Kiedy wyszłyśmy z meczetu – podeszło do nas znajome małżeństwo. Poinformowali, że czekają, bo wkrótce rozpocznie się rozdawanie po kilogramie mięsa dla każdej rodziny w *Troszce*. Oczekiwaniu towarzyszył wielki gwar, wesołość, pokrzykiwania. Atmosfera przypominała stereotypowe wyobrażenia publicznej fiesty, jaką tak chętnie umiejscawiamy w Europie południowej lub w krajach latynoskich.

Niestety, nie wiemy jak wyglądał ubój, kto go dokonał ani jak przebiegał. Nie zorientowałyśmy się, jaki był podział obowiązków w tej wspólnocie. W *Troszce* spędziłyśmy kilkadziesiąt minut. Prosto stamtąd, wiedzione wciąż przez człowieka poznanego na cmentarzu, wyruszyłyśmy do ostatniej z trzech muzułmańskich dzielnic w Wyrbicy.

***Sarajska Machała* – działanie w ukryciu** (fot. 3)

Gdy dotarłyśmy do dzielnicy *Sarajska Machała*, kilkunastoosobowa grupa mężczyzn ćwiartowała mięso krów na drewnianych stołach w obiekcie, będącym zapewne komórką lub garażem. Nie zastałyśmy już jednak żadnych śladów po

Fot. 3. *Kurban-Bajram* w Sarajskiej – pierwszy dzień święta. Zbiorowe dzielenie krowy, podarowanej mieszkańcom dzielnicy przez muzułmańską organizację humanitarną. W odróżnieniu od Cyganów tureckich mężczyźni z *Sarajskiej* dzielą mięso, stłoczeni w małej szopie. W dzieleniu mięsa, podobnie jak w pozostałych dzielnicach, biorą udział wyłącznie mężczyźni (fot. I. Kuźma).

uboju. Nie było tu ani jednej kobiety, nie było gwaru. Mężczyźni pracowali zgodnie i w ciszy, chociaż wyczuwało się radosny nastrój. Pozwolili robić zdjęcia, pozując do nich z uśmiechem, nie byli jednak tak wylewni jak Cyganie w *Troszce*. Na ścianie wewnątrz komórki wisiał ten sam plakat z nazwą muzułmańskiej organizacji humanitarnej. Pracy nad podziałem mięsa doglądał młody, brodaty mężczyzna z organizacji, porozumiewający się z nami po angielsku.

Spędziłyśmy w *Sarajskiej* najmniej czasu, obserwując już sam podział mięsa. Trudno na tej podstawie wyciągnąć poważniejsze wnioski, dotyczące różnic w rytualnych zachowaniach zbiorowych mieszkańców *Sarajskiej*, w porównaniu z Cyganami tureckimi i Turkami. Patrząc jak bardzo byli w te czynności zaangażowani zarówno młodzi mężczyźni, wręcz chłopcy (czego nie widać było u Turków), jak i dojrzali mężczyźni, dostrzegłyśmy elementy, które pozwoliły nam postawić hipotezę o istnieniu takich odmienności. Zresztą owa odmienność kulturowo-etniczna jest akcentowana zarówno przez samych mieszkańców *Sarajskiej*, jak i przez inne grupy wyrbickie (*vide* część tekstu pt. *Opis terenu*). Aby to potwierdzić, należałoby jednak spędzić tam więcej czasu i prześledzić rytuał od samego początku.

***Kurban-Bajram* – dzień drugi** (fot. 4)

Poranek drugiego dnia świątecznego spędziłyśmy w dzielnicy *Gorna Machała*, zwiedzając w towarzystwie hodży tamtejszy meczet – piękną drewnianą świątynię, najprawdopodobniej z XVII wieku. Następnie udałyśmy się na spotkanie z przedstawicielami muzułmańskiej organizacji humanitarnej z Niemiec, która tego dnia zawitała do tureckiej dzielnicy z darem w postaci dwóch krów.

Przybyłyśmy na miejsce uboju z hodżą, tuż po ubiciu pierwszego zwierzęcia. Wszystko odbywało się już nie w zaciszu obejścia, lecz na ulicy – krew zwierzęcia spływała na asfalt i potem w dół po pochyłości drogi. Jednak dziś – podobnie jak wczoraj w Troszce – nie zwracano na to uwagi. Asfalt spłukiwano potem wodą z węży, która odpływała do kanalizacji.

Nad dzieleniem mięsa pracowała wspólnie grupa około 10 mężczyzn. Robili to tak umiejętnie, że skóra krowy służyła im jako „obrus" – podkładka pod mięso. Odkrawane kawałki odnoszono do pobliskiego garażu, gdzie ćwiartowano je na drewnianych stołach i porcjowano. W czynnościach tych nie uczestniczyły kobiety, przyglądała się im natomiast dwójka dzieci. Mimo spokojnej atmosfery wyczuwało się napięcie między hodżami – miejscowym i przyjezdnymi. Ci ostatni traktowani tu byli z dużą rezerwą ze względu na fakt obcości ich pochodzenia (spoza gminy), języka (niemiecki) i elementów rytuału (np. „kiwanie głową" w trakcie modlitwy, o którym wspominali tureccy rozmówcy).

* * *

W dzielnicy tureckiej widziałyśmy dwa *kurbany*, a właściwie dwa rodzaje uboju zwierząt. W pierwszym przypadku była to złożona w obejściu ofiara – *kurban* ze zwierzęcia płci męskiej. W drugim wypadku miałyśmy do czynienia z ubojem pozbawionym elementów sakralnych, o czym świadczy różnica w stosunku do krwi zabijanych zwierząt oraz ich płeć i pochodzenie. Ten sam typ uboju miał miejsce pierwszego dnia święta w *Troszce* i w *Sarajskiej*.

W przypadku Turków uderzała systematyczność i metodyczność czynności: zarówno ubój „rodzinny", jak i „wspólnotowy", przebiegały w ten sam sposób. Ze względu na stopień wysiłku fizycznego, jaki trzeba było włożyć w niektóre prace, mężczyźni najstarsi oraz najmłodsi nie brali w uboju czynnego udziału. Udział kobiet polegał na pomocy w czyszczeniu, obmywaniu, roznoszeniu mięsa. Czynności te odbywały się w ciszy, przerywanej pojedynczymi poleceniami.

Systematyczność Turków ujawniła się również przy okazji *kurbanu* „wspólnotowego". Mimo że ten ubój toczył się na ulicy, czyli – podobnie jak w *Troszce* – w przestrzeni publicznej, czynności skoncentrowano w miejscu, gdzie padła zarżnięta krowa. Jej skóra posłużyła jako naturalna izolacja od asfaltu i „stół" do pierwszego etapu oprawiania mięsa: wydobycia wnętrzności i odkrawania mięsa od skóry. Wszystkie czynności wokół ciała krowy odbywały się z dala od krwi. Z uwagi na pochyłości terenu wybrano takie miejsce na ulicy, aby – dzięki naturalnemu spadkowi – krew popłynęła w dół i nie zalewała miejsca, gdzie sprawiano

Fot. 4. Drugi dzień święta *Kurban-Bajram*. Kurban „wspólnotowy". Mężczyźni tureccy wspólnie zabijają i oprawiają dwie krowy, podarowne im – podobnie jak w *Troszce* i *Sarajskiej* przez muzułmańską organizację humanitarną. Na zdjęciu uderza metodyczność, precyzja i współdziałanie mężczyzn dzielących mięso na skórze zwierzęcia, rozpostartej na asfalcie niczym obrus (fot. A. Kijewska).

mięso. Samo mięso, niemal natychmiast po oddzieleniu od skóry, przenoszone było przez innych mężczyzn do pobliskiego garażu, gdzie druga grupa pracowała nad jego obmywaniem i porcjowaniem. Co ciekawe, komunikacja między mężczyznami sprawiającymi mięso była minimalna. Nie dyskutowali nad żadnym gestem, każdy (podobnie jak podczas *kurbanu* „rodzinnego") stawał w sposób „naturalny" tam, gdzie miał stanąć i pomagał, gdy zachodziła potrzeba. Podobne „bezgłośne porozumienie" obserwować mogłyśmy między tureckimi kobietami, przygotowującymi świąteczny posiłek.

Z kolei u Cyganów tureckich „wspólnotowy" *kurban* zajmował niemal cały plac przed meczetem. Nie było tu wyraźnych granic między przestrzenią, w której odbywały się poszczególne etapy dzielenia i porcjowania mięsa. Przestrzenie zachodziły na siebie, granice między nimi były płynne. Poczucie chaosu potęgowała obecność bardzo wielu osób, niezaangażowanych bezpośrednio w konkretne czynności związane z ubojem. Wydawało się, że traktują to wydarzenie jako swoiste święto lokalne. Panował tam gwar, ekscytacja i ciągły ruch. Do pracujących przy różnych etapach podziału mięsa mężczyzn podchodzili inni, zagadując ich i żartując. Widząc

nas z aparatami pozowali, wysuwając dziarsko do góry noże i biorąc w ręce dorodne kawały mięsa gestem, przypominającym demonstrowanie przez dumnego ojca nowonarodzonego potomka. Tu oczywiście chodzi tylko o gest, a nie o zestawienie – widziałyśmy w tym manifestację człowieka dumnego i szczęśliwego, że ma się czym pochwalić; takiego, który w ogóle i w końcu coś MA. Z drugiej strony przebieg uboju krów podarowanych Cyganom tureckim przez muzułmańską organizację humanitarną stanowił jeszcze jeden z przejawów wspólnotowości i „wymieszania", stanowiącej cechę tak specyficzną dla tej grupy etnicznej[36].

W *Sarajskiej Machale* mogłyśmy zerknąć jedynie na moment porcjowania mięsa w szopie. Ci ludzie też chętnie pozowali, ale nie odrywali się w związku z tym od swoich czynności, pracowali w gwarze, ale też w skupieniu.

Porównując stosunek przedstawicieli tych trzech grup do nas – badaczek, „obcych" – dochodzimy do wniosku, że Turcy jako jedyni w ogóle nie zwracali uwagi na naszą obecność ani na to, że stanowią cel naszych obiektywów. Możemy jedynie domniemywać, że wpłynął na to fakt – zwłaszcza w czasie *kurbanu* „rodzinnego" – iż na naszą obecność byli zawczasu przygotowani i że wiedzieli kim jesteśmy.

REFLEKSJE METODOLOGICZNE PO BADANIACH TERENOWYCH

Jak pisałyśmy we wstępie, zasadniczą procedurą badawczą przebiegu *kurbanu* było robienie przez nas zdjęć. Tym samym, poprzez swoje działania dokumentacyjnyjne, włączyłyśmy się do szerokiego nurtu antropologii obrazu.

Ta metoda – i zarazem technika poznawcza – stawia często pod znakiem zapytania niektóre „oczywistości" metodyczne, uznawane tradcyjnie za decydujące o istocie badań terenowych. Do „oczywistości" tych należy przede wszystkim wymóg znajomości języka badanych przez badacza, czyli przypisywanie większej roli komunikacji werbalnej – słowu, niż obserwacji, a w konsekwencji – wizualności. W tym ujęciu obserwacja miałaby spełniać rolę raczej wspomagającą i przydatną na etapie początkowym, podczas gdy w celu „pełnego poznania" obcego świata wykorzystuje się już „ekspercką" wiedzę „tamtejszych" ludzi o nich samych; wiedza

[36] Podobne zachowania „współuczestnictwa" można obserwować w *Troszce* z okazji obrzędów rodzinnych, na przykład zaręczyn (tzw. *sladka rakija*), czy ślubu i wesela, w których uczestniczą wszyscy członkowie wspólnoty nie tylko poprzez obecność, ale i składanie – choćby najskromniejszych – podarunków dla pary młodej (złota biżuteria, banknoty, ubrania, drobne sprzęty domowe). Tego typu obrzędy przebiegają z zachowaniem ścisłej hierarchii między rodzinami należącymi do wspólnoty (od najzamożniejszych i najbliżej spokrewnionych z młodymi poczynając), a każdy dar zostaje głośno skomentowany (najczęciej przez mikrofon) tak, aby wszyscy zgromadzeni mogli usłyszeć co dana rodzina ofiarowała młodym. Niemniej wspólnotowość, „wymieszanie" kobiet i mężczyzn, obserwuje się w *Troszce* też podczas niektórych świąt religijnych, na przykład w okresie miesiąca Ramadan, kiedy w wieczornych nabożeństwach w meczecie uczestniczą również kobiety. Kobiety i mężczyźni z grupy Cyganów tureckich modlą się wówczas razem, w jednym pomieszczeniu świątyni, podczas gdy u Turków czy Bułgarów Muzułmanów nadal zachowany jest tradycyjny podział przestrzeni sakralnej meczetu na części kobiecą i męską, oddzielone od siebie zasłonami (materiały A. Kijewskiej z badań terenowych w *Troszce* wrzesień 2008, sierpień 2009).

ta jest pozyskiwana przede wszystkim w rozmowie, która powinna mieć charakter dialogu, akcentując tym samym partnerską rolę rozmówcy z innej kultury. Inne tradycyjnie uznawane „oczywistości" metodyczne, to wymóg braku oceny i racjonalizacji subiektywnych odczuć badacza, wchodzenie w bliski kontakt z badanymi przy zachowaniu dystansu (tak, aby nie pomylić ról czyli zachować wiarygodność, jako naukowiec; z tym wiąże się milczące założenie, jakoby poznawany świat był na tyle fascynujący, że badacz będzie chciał koniecznie przełamać owa barierę obcości), neutralizowanie „przemocy symbolicznej" w sytuacji etnograficznego kontaktu (tu też pojawia się milczące założenie, jakoby spotkanie etnograficzne wywoływało większy stres u badanych niż u badaczy), nastawienie na dialog (najbardziej etyczna forma kontaktu) i prowadzenie badań raczej z perspektywy *emic* niż *etic.*

Czy antropologia obrazu stoi w opozycji do bardziej „tradycyjnego" sposobu prowadzenia badań, a mianowicie – rozmów czy wywiadów? Fotografie bez opisu są przecież nieme[37], chociaż uzupełniają wiedzę o więcej danych i szczegółowych elementów. Pytanie o rolę fotografii staje się w naszym przypadku kluczowe ze względu na fakt, iż jedna z nas była wyłączona podczas tych badań z komunikacji słownej. Sporządzona przez nią dokumenacja podnosi fotografię z bezużyteczności. W tym samym czasie druga z nas siłą rzeczy musiała wyjść poza ramy komunikacji werbalnej i tak obydwie stanęłyśmy *vis à vis* sytuacji, której obejrzenie daje dopiero pojęcie o jej sensie i znaczeniu. Bez objaśnienia co znajduje się na zdjęciu, nie można zbudować właściwego kontekstu, czyli uchronić zdjęcia od nadinterpretacji.

Prowadzenie badań, kiedy jest się „niemym", wydaje się niewyobrażalne. Taka sytuacja uświadamia, jak głęboko zakorzeniło się w nas przekonanie, że bez znajomości języka badanych kontakt z nimi jest niemożliwy. Pogląd ten towarzyszy etnografii od początku profesjonalizacji jej procedur badawczych w terenie (*vide* np. tekst Jamesa Clifforda o autorytetach etnograficznych z *Kłopotów z kulturą*), ukazując zmianę w traktowaniu „tubylców" w dwojakim sensie. Po pierwsze – obserwowanie (wywołujące skojarzenia z „przedmiotowym" podejściem do innych, ponieważ przypomina „oglądanie" CZEGOŚ) przestało wystarczać i poznanie czyjegoś języka jest traktowane jako wejście w jego świat mentalny, świat zasad i idei kulturowych wyrażanych w słowie. A po drugie – potrzebna stała się wiedza badanych, są oni zatem traktowani jako wspomniani już „eksperci" od własnej kultury, którą wyjaśniają nam w swoim własnym języku, co później tłumaczymy na język naukowy i również na nasz język rodzimy. Z tym wiąże się przekonanie, iż

[37] Podkreśla to m.in. autor mini-reportażu fotograficzno-antropologicznego, Lorenzo Ferrarini, który w latach 2005 i 2006 fotografował wspólnotę muzułmańską zamieszkującą Mediolan podczas jej modlitw i świąt (Farrarini 2006). Również Kirsten Hastrup stwierdza (a jej podejście jest bliskie sądom Rolanda Barthes'a), iż fotografia jest „ahermeneutyczna", szczególnie „samotna fotografia" (tzn. bez komentarza) (Sikora 1994, s. 114). Ponadto fotografia nie jest w stanie uchwycić istoty zjawiska, które dokumentuje. Określić ją można Geertzowskim wyrażeniem „thin description". Jest on przeciwieństwem „thick description", najbliższego *stricte* etnologicznym działaniom interpretacyjno-dokumentacyjno-poznawczym. Ów „thin description" – według Hastrup – najbliższy sensowi i oddziaływaniu fotografii, oznacza „rzadki opis", który chwyta jedynie formę zjawiska czy zachowania, natomiast nie jego wewnętrzne znaczenie (Sikora 1994, s. 114).

nawiązanie kontaktu językowego – bezpośrednio, bez tłumacza – czyli wejście w sytuację dialogiczną (w dosłownym sensie tego słowa), jest wyrazem naszych „partnerskich" (choć niekoniecznie musi to być prawda) stosunków z badanym.

Język służy do porozumienia się, zbliżenia, zawiązania wspólnoty, ale – jak każdy środek – może być wykorzystany jako narzędzie manipulacji, do ukrycia czy obejścia prawdy.

Zatem, wciąż uznając wyższość kontaktu werbalnego, po doświadczeniu „niemego" pobytu w terenie (obydwie na tym samym polu, jakim był *kurban*, a jedna z nas – permanentnie), nie odrzucamy innych form poznania – pozajęzykowych. Początkowo istotne było rozpoznawanie gestów, mimiki, obcowanie z fizycznością innych i fizycznością ich świata (tym bardziej, że punktem kulminacyjnym naszego pobytu było uczestnictwo w święcie, co wiązało się z oglądaniem rytualnego uboju). Następowało oswajanie świata na podstawowym, fizycznym poziomie; aby dostać się na ten poziom – należało uruchomić aparat zmysłowy, szczególnie wzrok. Z tego punktu widzenia nasz wyjazd można potraktować jako „eksperyment" etnograficzny. Nasze fotografie ilustrują bowiem przebieg procesu poznania, oswajania innej rzeczywistości, w której byłyśmy odcięte od tak „naturalnego" narzędzia, jakim jest podzielany z innymi język.

Prekursor nowoczesnych badań terenowych – Bronisław Malinowski – posługiwał się fotografią w czasie swoich najsłynniejszych badań, a zdjęcia z Trobriandów stały się „unikalnym wizualnym zapisem" tamtejszego życia (Wright 1994, s. 181). Wprowadzenie tej techniki do badań można interpretować jako zmianę zachodzącą na poziomie teorii antropologicznej, której dokonał Malinowski. Jego podejście do fotografii przyczyniło się do rozwoju metody obserwacji uczestniczącej, mimo że nie traktował on fotografowania jako czynności bardzo ważnej – miał ją za drugorzędne zajęcie, a nie za istotny sposób zbierania informacji. Gdy działo się coś ważnego, zabierał jednak ze sobą aparat fotograficzny i, jak sam to określił: „fotografowałem to, co było miłe dla oka i doskonale nadawało się do sfotografowania […] fotografowanie traktowałem na równi ze zbieraniem ciekawostek – niemalże jako relaks w pracy terenowej" (Wright 1997, s. 182). Jego prace świadczą o podejściu refleksyjnym do tego typu czynności. Wykonywał zdjęcia pamiętając o różnych punktach widzenia, które zmieniał w zależoności od sytuacji. Zagłębiał się w dany temat, sporządzając jego dokumentację fotograficzną (np. czynności związane z budowaniem domu). Planował swoje zdjęcia i spędzał na ich robieniu tyle samo czasu, co ze swoim notatnikiem terenowym. Dla Malinowskiego aparat „przyjął rolę «uczestniczącą» w badaniach terenowych, […]" (Wright 1997, s. 183–184).

Metoda obserwacji uczestniczącej rozwijana przez Malinowskiego, bierze pod uwagę detale i rozmaite „przypadki". Malinowski uczulił badaczy terenowych na „pozornie nieważne szczegóły" (Wright 1997, s. 184, za: E. Leachem), między innymi dzięki posługiwaniu się fotografią. Ona to wręcz umożliwiła z powodów technicznych.

Fotografowanie można zatem powiązać z określoną techniką badań, która wywołuje określone reperkusje teoretyczne i wpływa na kształt obranej metodologii i późniejszej interpretacji wyników badań. Można ją także powiązać z etapami

badania etnologicznego, a nawet uczynić z niej jeden z takich etapów. Krzysztof Olechnicki idąc za sugestią Collierów przypomina, iż fotografowanie to dynamiczny proces prowadzący „od otwartej obserwacji, przez ustrukturyzowaną obserwację i analizę, ku otwartym rozważaniom będącym owocem podsumowania całego przedsięwzięcia" (Olechnicki 2003, s. 145). Fotografia może być obecna w początkowej fazie badań (jako rekonesans i szerokie spojrzenia na badaną kulturę), w fazie środkowej (np. jako technika specjalistyczna, zawężająca spojrzenie, uzupełniająca inne źródła) oraz na etapie końcowym (interpretacji i analizy). Ten ostatni etap prowadzi do przekładania języka obrazu na słowo – werbalizowania treści ikonograficznych (u Malinowskiego dostrzec można takie właśnie traktowanie fotografii – jako towarzyszącej każdemu z etapów badań). Niewątpliwie, nasze działania odpowiadają ściśle – choć nie jedynie – propozycji Collierów.

Inny sposób zastosowania fotografii w badaniu zaproponował Jon Wanger (Olechnicki 2003, s. 145–146). Według niego fotografią można się posłużyć między innymi jako bodźcem do wywołania źródła (czyli podczas wywiadu). Można także analizować obrazy fotograficzne pod kątem ich zawartości nieintencjonalnej (np. oglądając fotografie z przeszłości; to właśnie stosowałyśmy, zastanawiając się nad pewnymi gestami, charakterem otoczenia, statusem czy podejściem osób uwiecznionych na zdjęciu w czasie rytuału). Olechnicki przypomina opinię Jaya Ruby'ego, zgodnie z którą badacze dlatego często robią zdjęcia, ponieważ potwierdzają w ten sposób swoją rolę społeczną i tożsamość jako antropologów, nie zaś po to, by faktycznie wykorzystać potem zdjęcia jako źródła ważnych danych (Olechnicki 2003, s. 147). Polski autor komentuje, iż być może za taką opinią stoi niewielka ilość materiałów fotograficznych wykorzystywanych w prezentowanych po badaniach pracach naukowych antropologów. Niewątpliwie, nie wnikając w zasadność supozycji Ruby'ego, szczupłość danych fotograficznych wykorzystywanych przez antropologów, może wynikać z ambiwalentnego stosunku do tego medium i techniki.

Inni pionierzy naszej dyscypliny (oprócz wspominanego już Malinowskiego), jak Margaret Mead i George Bateson, również świadomie korzystali z fotografii, pasując ją na jedną z metod badawczych – metodę wizualną. Mead traktowała fotografowanie, jako „przedłużenie oka", czyli „doskonałe narzędzie zbierania i utrwalania danych, które później miały zostać poddane analizie", zaś Bateson – za „przedłużenie umysłu – narzędzie poznawczej eksploracji kultury" (Olechnicki 2003, s. 45).

Fotografia – w porównaniu z wywoływaniem źródeł – wydaje się być dość dyskretna, nienarzucająca się. Oczywiście, wszystko zależy od zachowania badacza w terenie i od stosunku badanych do kwestii dokumentowania ich życia[38] oraz od rodzaju zagadnienia, które badacz chce w ten sposób utrwalać. „Dyskrecja" jest być może jednak tylko złudzeniem tych, którzy „chowają się" za aparatem i na jego mechanikę przerzucają odpowiedzialność, jaka wiąże się z patrzeniem – oglądaniem i selekcją dokonującą się w spojrzeniu.

[38] Wiąże się to z towarzystwem *Obcego* z wycelowanym w nich obiektywem i działaniem „na podglądzie", co z kolei może zmieniać sens „zwykłych" codziennych zachowań, a nawet obrzędowej rutyny i przewidywalności scenariusza święta, przemieniając je w „wydarzenia", w którym nie jesteśmy „po prostu" i „jak zwykle", ale zaczynamy odgrywać „role".

Fotografowaniu towarzyszy opinia, iż aparat widzi więcej niż nasze oczy i niż rejestruje nasz umysł. Oczy i umysł w sytuacji badawczej, tj. zanurzenia się w tamtejszym „tu i teraz", skupione są na toczącej się rzeczywistości i dynamice akcji. Aparat zaś, „na wszelki wypadek" pozostający wówczas w użyciu i włączany często nie do końca świadomie, tworzy naddatek znaczeń. Może się to wyrażać w dostrzeżeniu czegoś ważnego i niespodziewanego w postaci ujęć z dalszego planu lub niezauważalnych dla nas w danym momencie kolejnych szczegółów, albowiem nasze wspomnienia obejmują wyłącznie najbliższy nam plan. Dopiero zdjęcie pokazuje kolejne fragmenty rzeczywistości, niejako spoza zasięgu naszego spojrzenia lub naszej uwagi, choć pochwycone aparatem trzymanym w naszych rękach.

Jednak taką „gorączkę obrazów" możemy w niektórych momentach świadomie wyciszyć. Jej wyhamowanie w naszej sytuacji, zbiegło się z drugim dniem święta *Kurban-Bajram*, kiedy zaczęła dochodzić do głosu niechęć wobec tego, co widzimy. Spod wiedzy etnologicznej i zainteresowania samym rytuałem ujawniły się mniej „chwalebne" wrażenia zmysłowe i – przede wszystkim – kulturowe. Stąd jeden z nasuwających się nam wniosków: zakazywanie sobie przez antropologa, w jego wewnętrznym kodeksie zawodowym, przełamywania granic dzielących go od badanych, by nie zatracić potrzebnego dystansu sprzyjającego badaniu, wcale nie musi być sformułowane aż tak kategorycznie. W pewnym momencie antropolog może sobie bowiem uświadomić, że dzieląca go od badanych obcość kulturowa jest bardzo głęboka i że jego znajomość tamtej kultury (wiedza terenowa) nie pomoże mu tej obcości przemóc. Wiedza o tym „jak i dlaczego" coś się toczy, nie zawsze musi oznaczać akceptację owych praw i form.

W czasie obserwacji różnych *kurbanów* wielokrotnie miałyśmy do czynienia z przypadkami pozowania, odgrywania scen, ustawiania się do zdjęcia. Równoważyły to sytuacje, kiedy ludzie nie zwracali na nas uwagi. Te różnice wynikały być może z odmiennego traktowania nas jako obcych – w dwojakimi znaczeniu i kontekście. Byłyśmy obce, więc atrakcyjne (gdy ktoś brał nas za dziennikarki, nie prostowałyśmy). *Kurban* był radosnym świętem, którym wspólnota mogła się pochwalić. Świętując cieszyli się, łatwo zatem dopuszczali nas w różne zakamarki, robili miejsce, abyśmy mogły coś sfotografować, czy wręcz pozowali. Skoro jednak byłyśmy obce, nie dziwiło nikogo, że robimy inne rzeczy – że mamy aparaty, że ciekawią nas różne działania. Ktoś taki funkcjonuje na nieco innych zasadach. Wobec tego typu osób pewne reguły – dotyczące np. podziału przestrzeni wg płci podczas określonych czynności rytualnych – ulegają zawieszeniu, trzymane na dystans, byłyśmy tolerowane, a nasza dostrzeżona obecność nie wzbudzała ekscytacji. Podobnie jak fakt, że fotografujemy[39].

[39] W *Troszce* byłyśmy przede wszystkimi "obcymi", "innymi". Nasza kobiecość, tak różna od kobiecości tamtejszych kobiet (ujawniająca się poprzez nasz wygląd zewnętrzny i nasze zajęcie), stała się tam kwestią wtórną. W trakcie rozmowy z "brodatymi hodżami" byłyśmy jedynymi kobietami w meczecie (kobiety-muzułmanki wchodzą do meczetu w celu uczestnictwa w nabożeństwach, niemniej ma to miejsce w miesiącu Ramadan, który kończy się 70 dni przed świętem *Kurban-Bajram*), jednak tutaj nasza płeć nie odegrała roli, a jeśli tak – nie dostrzegłyśmy tego. Natomiast w trakcie *kurbanu* u Turków byłyśmy po prostu obserwatorkami, rejestrującymi podział obowiązków

Traktowanie fotografii jako przedłużenia oka bądź/i umysłu uzmysławia nam, jak istotne dla wiarygodności obserwacji jest miejsce, z którego się ją prowadzi, a także jak owa pozycja warunkuje poznanie i późniejsze wnioski. Ponadto zaczynamy rozumieć jak złudne jest poczucie, że dysponujemy wiedzą, ponieważ coś widzieliśmy, gdzieś byliśmy, a naszą „tam" obecność zarejestrowaliśmy, fotografując obserwowane fakty. Metodologia i metodyka badań terenowych nie są stanowcze co do włączania w obszar swoich zainteresowań techniki patrzenia i postrzegania oraz zasad rozbudowywania technologicznego zaplecza fotografii (choć dziś, dzięki powszechnie dostępnym programom komputerowym do obróbki obrazu, nie można pominąć wagi zbliżenia i wyostrzenia jakiegoś detalu ze zdjęcia, co może bardzo zmieniać sens pierwotnego ujęcia i cały kontekst danego obrazu). Metodologia antropologiczna chce się raczej koncentrować na kulturowym sensie efektów czynności czy stanów utrwalonych na zdjęciu. Warto zaznaczyć, iż rozwój techniki fotograficznej przyczynił się do wyzucia zdjęcia – jako artefaktu – ze znaczenia i „autorytetu rzeczy" (Benjamin 1975, s. 71–72). Fotografia, według Waltera Benjamina, jest zjawiskiem reprodukcji technicznej. Określenie to sprawdza się zwłaszcza w przypadku fotografii cyfrowej. Ten rodzaj fotografii może wzbudzać szczególną nieufność, ponieważ na poziomie obróbki cyfrowej są możliwe radykalne zmiany obrazu (Jędrzejewska 2008, s. 67). Zatem współcześnie fotografia cyfrowa – traktowana przez większość badaczy jako środek służący utrwaleniu, co znaczy też uchronieniu od zapomnienia – ze względu na rodzaj technologii daje możliwość wykonywania rozmaitych trików. Służą one nie tyle „prawdzie" sytuacji, co „prawdzie" fotografującego. Ujęcia – traktowane jako „przedłużenia" czyjegoś oka i umysłu – obrazują to, co widziała dana osoba. Mamy w tym stwierdzeniu obecne dwie „prawdy": „prawdę" sytuacji, faktu, czy zdarzenia oraz „prawdę" oka/umysłu fotografującego. Nawet więcej, jak bowiem zauważył

między kobiety i mężczyzn. Dodatkowy kontekst dla tej refleksji buduje porównanie naszego podejścia z podejściem zaprezentowanym przez Tomasza Strączka (Strączek 2005). Pozornie podobny do naszego, jego opis *kurbanu* różni się jednak ze swojej istoty: Strączek dokonał go jako MĘŻCZYZNA i jako taki uczestniczył w uroczystościach ofiarniczych w badanej przez siebie społeczności. Niemal od pierwszego kontaktu z badanymi uplasował się w tej roli kulturowej, przyłączając się do prac wykonywanych tam przez mężczyzn. Co najważniejsze zaś, został w którymś momencie poproszony przez swojego gospodarza o zrobienie *kurbanu* za zdrowie i powodzenie rodziny tamtego. My, jako kobiety, NIGDY nie mogłybyśmy tego dokonać (tzn. osobiście, własnoręcznie złożyć ofiarę, jak zrobił to Strączek), nawet gdybyśmy wrosły w społeczność na zasadach obowiązujących kobiety stamtąd. Nigdy zatem nie poznamy sytuacji *kurbanu* tak, jak poznał ją Strączek – ani gdybyśmy stały się tamtejszymi kobietami poprzez zżycie się z ich kulturą i udaną akulturację, ani (tym bardziej?) jako kobiety przychodzące z zewnątrz. Druga zasadnicza różnica dotyczy religijnej motywacji *kurbanów* w obu przypadkach – *kurban* u prawosławnych (Strączek) i *kurban* na *Kurban-Bajram* u muzułmanów. W naszych rozmowach z uczestnikami *kurbanów* podkreślano, że samego uboju dokonuje ktoś specjalnie zaproszony na tę okazję (sąsiad, hodża, miejscowy rzeźnik – muzułmanin), kto wie jak to zrobić szybko i sprawnie, tak aby zwierzę nie cierpiało. Symbolicznym przejawem tej postawy jest teatralne ostrzenie noży przed i w trakcie uboju oraz zasada „trzech pociągnięć noża" (maksymalna liczba cięć w trakcie rytualnego uboju). Faktycznie, rytualnego uboju u „naszych" gospodarzy dokonał sąsiad, a nie sam gospodarz, który barana kupił i przeznaczył na ofiarę za zdrowie swojej rodziny.

Hubert Czachowski, „[…] etnologowie dowiedli w swoich pracach, że badania obcej kultury ujawniają i ułatwiają zrozumienie własnej. Oglądając i analizując zdjęcia określonego fotografa, również dużo można powiedzieć o nim samym, a także o kulturze, w której partycypuje" (Czachowski 1994, s. 111). Czachowski powiada również o pewnej predyspozycji fotografującego, która ujawniła się w trakcie naszego projektu: „zdjęcia pokazują […], jak sam fotograf […] ocenia świat, który fotografuje", co z kolei prowokuje do ewentualnej manipulacji faktami. „[…] Może to sprzyjać np. nadmiernemu estetyzowaniu lub – gdy coś trzeciorzędnego staje się pierwszoplanowe – zakłóceniu właściwej hierarchii fotografowanych zjawisk" (Czachowski 1994, s. 112). Analizując fotografie antropologiczne odkrywamy, iż dążenie do realizmu podczas zapisu fotograficznego (co nie jest tożsame z chęcią zachowania obiektywizmu), odzwierciedla „dominującą w danym momencie perspektywę teoretyczną" (Wright 1994, s. 181). Wright przywołuje tu przykład fotografii antropometrycznej. Najdobitniej jednak, wyraziła zwątpienie w „neutralność" i „przezroczystość" fotografii Susan Sontag: fotografia to narzędzie, które spoczywa w czyichś rękach. Sontag postawiła tezę, iż „«bierność» i «wszędobylskość» zapisu fotograficznego same w sobie są przekazem i przesądzają o agresywności fotografii. „«Imperialistyczne zapędy» fotografii, Sontag tłumaczy jako chęć utrwalenia jak największej liczby obrazów" (Wejbert-Wąsiewicz 2008, s. 217). Utrwalanie – zobrazowanie, to rodzaj procedury dowodowej, służącej przeprowadzaniu poznania. Poznanie ma wiele wspólnego z władzą, to właściwie rodzaj władzy nad rzeczywistością, ponieważ nie da się jej inaczej poznać, niż poprzez jej egzegezę.

Według Sontag fotografujący/obserwator – choć aktywnie dokumentuje sytuację rozgrywającą się przed jego oczami – nie interweniuje. Podniesienie aparatu do oka jest „aktem nieinterwencji", choć stoi za tym czasami cel, by pokazać jak było „naprawdę". „Prawda", jak to już było powiedziane wcześniej, jest „prawdą" oka obserwatora, która niekoniecznie musi się pokrywać z „prawdą" uczestników.

Pokazywanie fotografii, to stworzenie dla niej nowego kontekstu, gdzie „w miejsce «zinterpretowanego realnego faktu» pojawia się «wykreowany realny fakt»", zaś „[…] tylko całkowita wiedza z […] pozafotograficznego obszaru gwarantowałaby spełnienie postulatu «prawdy w fotografii»" (Wejbert-Wąsiewicz 2008, s. 220)[40]. Stąd – wracając do naszej sytuacji badawczej – powinnyśmy kiedyś powrócić do ludzi, których fotografowałyśmy podczas święta, by pokazać im ówczesne zdjęcia i wtedy prosić o dodatkowe wyjaśnienia.

Innym wątkiem istotnym dla naszej sytuacji poznawania przez fotografowanie w trakcie *kurbanu* jest problem przeżywania, podnoszony również przez Sontag. Jej zdaniem „często czujemy większy niepokój oglądając coś na zdjęciu niż naprawdę" (Wejbert-Wąsiewicz 2008, s. 224)[41]. Stawiała wniosek, iż brak myślenia w trakcie robienia fotografii izoluje nas *de facto* od całej sytuacji. Refleksja

[40] Cyt. za: Stefan Czyżewski, Etyka, moralność, autocenzura… w fotografii, *Fotografia*, 2003, nr 12, s. 106–112.

[41] Cyt za: Susan Sontag, *O fotografii*, Warszawa 1986, s. 154.

rodzi się później, a wraz z nią uczucia. Potwierdzałby to nasz przypadek: pierwszego dnia święta *Kurban-Bajram* beznamiętnie (na pozór), rejestrowałyśmy od początku do końca obrządek rytualnego ubijania zwierzęcia ofiarnego i z ciekawością śledziłyśmy porządek wszystkich czynności, wyszukując interesujące szczegóły. Zaś dzień później nie mogłyśmy bez żalu patrzeć na analogiczne czynności, dokonywane przez tych samych ludzi. To zmieniło optykę postrzegania samego rytuału, ponieważ z wątku religijnego zeszłyśmy na poziom czystej techniki uboju, rozpatrywanego w kategorii „humanitarny – niehumanitarny", „cierpienie – brak cierpienia", „żywe zwierze – padłe zwierze", nie zaś „święty – profaniczny". Ograniczyłyśmy już wówczas liczbę wykonanych zdjęć – częściej patrzyłyśmy własnymi oczami, a nie przez aparat. Zmieniłyśmy też perspektywę, z której robiłyśmy zdjęcia. Tym razem stała się ona niejako bliższa zwierzęciu, ponieważ robiłyśmy więcej zdjęć z wysokości zwierzęcego ubitego ciała, lub od strony żyjącego zwierzęcia, wyostrzając jego postać kosztem krzątających się ludzi. Mniej interesowały nas osoby dokonujące rozmaitych czynności wokół jeszcze żyjących zwierząt, a później ich mięsa (także całość sytuacji ludzie – zwierzę w kontekście składania ofiary), natomiast koncentrowałyśmy się na zmaganiu między własnymi negatywnymi uczuciami (my jako „ludzie"), a obowiązkiem patrzenia (my jako „badaczki").

Jednak Ewelina Wejbert-Wąsiewicz – komentatorka myśli Sontag – ma częściowo rację, kiedy twierdzi, że: „przeżywając jakąś sytuację mamy czas na to, by wyzwolić emocje, napięcie, natomiast tylko oglądając zdjęcia pozbawieni jesteśmy bezpośredniości przeżycia, źródeł danej postawy" (Wejbert-Wąsiewicz 2008, s. 224). Nie wyklucza to uruchomienia przeżycia pod wpływem obrazu. W Polsce część oglądających, którym przedstawiałyśmy wybrane ujęcia z uboju rytualnego (i nie były to „najdrastyczniejsze" fotografie – dokonałyśmy takiej oceny już po wydarzeniu), pytali nas, jak czułyśmy się obcując z tą sytuacją na żywo. Jest bardzo znamienne, iż pytania dotyczyły stanu uczuciowego i mentalnego osób fotografujących i prezentujących obrazy, nie zaś tego, co owe obrazy przedstawiają. Dopiero jakby zidentyfikowanie i nazwanie postawy fotografa wobec tego, co widział i utrwalił, miało uwiarygodnić „wykreowany realny fakt" zdjęcia.

PODSUMOWANIE

Nasz pobyt terenowy pozwolił zaledwie dotknąć skomplikowanego faktu, jakim jest – sam w sobie – *kurban* i *Kurban-Bajram* w Wyrbicy.

Pobyt ten można również nazwać, co już proponowałyśmy wcześniej, swoistym „eksperymentem" terenowo-metodologicznym. Pozwolił on sprawdzić, do jakiego stopnia mogą być efektywne badania prowadzone w tandemie; na ile przydatna może być partnerka debiutująca w danym terenie; na ile spojrzenie „przewodniczki" wpływa na kształt doświadczenia i percypowania terenu u owej „debiutantki" oraz na ile komunikacją werbalną może wyręczyć czy wspomóc poznanie wizualne.

Co istotne, na postawie tych badań możemy prześledzić również zmianę w naszym nastawieniu. Rozpoczęła się ona od ciekawości dotyczącej przebiegu rytualnego uboju. Na samym początku sytuację tę traktowałyśmy raczej w kategoriach „czystego" poznania, zainteresowania badawczego. Jednak już na nagraniach filmowych z pierwszego dnia *Kurbanu* pojawiają się nasze spontaniczne i uczuciowe komentarze. Odbijają one osobisty stosunek do obserwowanej sytuacji, są nasycone ocenami i wartościowaniem. Odbiegają zatem od zasady „profesjonalnego" podejścia do przedmiotu studiów (polegającego na zachowaniu bezstronności), a wiążą się głównie ze stosunkiem do zwierzęcia składanego w ofierze oraz do niektórych osób uczestniczących w tym wydarzeniu. Dokumentuje to ponad sto zdjęć i kilka krótkich filmów z całego obrzędu ofiarniczego u rodziny tureckiej, (co najmniej) kilkadziesiąt zdjęć „fiesty" w *Troszce* oraz (nieliczne) ujęcia z dzielnicy *Sarajska Machała*. Zwłaszcza niektóre ujęcia z *Troszki*, rejestrujące pewne zachowania ludzi wobec mięsa, oglądane po czasie wywołują wielkie wrażenie. Dopiero wtedy dociera do nas prawda o statusie materialnym tamtych osób. Dlatego niektórych zdjęć z tamtej dzielnicy wolałybyśmy nie pokazywać – nie byłoby to, według nas, etyczne. Zmiana naszej postawy prowadziła następnie do mniej intelektualnego nastawienia, wręcz przytępienia ciekawości, kiedy do głosu doszły w większym stopniu emocje i to raczej negatywne (jak wstręt na widok krwi, mięsa, zapachów). Znalazło to odbicie w zdecydowanie mniejszej ilości zdjęć z drugiego dnia święta, z których tylko nieliczne wykonane zostały z perspektywy działających ludzi. Przeważają ujęcia robione na wysokości żywego i martwego zwierzęcia (lub jego szczątków). Miałyśmy jednak wówczas świadomość – wynikającą z prowadzonych *ad hoc* rozmów w uczestnikami trzech *kurbanów* – iż dla niektórych z nich, szczególnie biedniejszych, bardzo dużo znaczyła możliwość uczestnictwa w świątecznym uboju (traktowanym jako *kurban*), świętowania, zwłaszcza dzięki pomocy organizacji humanitarnej. Umownym, ostatnim etapem jest rodząca się obecnie refleksja. Po pierwsze dotyczy ona sensu, znaczenia oraz symboliki samego *kurbanu* jako rytuału ofiarniczego (okazało się, że nasze zdjęcia i filmy przedstawiają wiele scen, które do tej pory nie są dla nas w pełni jasne; dowodzi to także, jak dokumentacja wizualna pomaga w uruchomieniu pamięci i jej uzupełnieniu oraz jak ważne narzędzie poznawcze stanowi). Po drugie, namysł towarzyszy również konsekwencjom poznawczym, wynikającym z doświadczeń badacza nabytych w jego własnej kulturze, które towarzyszą mu, gdy idzie zmierzyć się z terenem, który z założenia jest „czymś innym".

* * *

Na początku tekstu, w jednym z pierwszych przypisów, wspominamy o kontekście kulturowym, który rządzi stosunkiem do zwierząt i do ich roli. Stało się to dla nas uderzające także w sytuacjach innych niż sam *kurban* i składanie zwierzęcia w ofierze. Poniższe wypowiedzi odmalowują dodatkowe konteksty, zagęszczające znaczenie odbieranych przez nas *Kurbanów*. Wypowiedziom tym nadałyśmy charakter nieco konfesyjny, odchodząc od klasycznej retoryki tekstów

naukowych, którą starałyśmy się stosować w artykule. Czujemy się do tego uprawnione, ponieważ sytuacja, którą obserwowałyśmy, wywołała liczne skojarzenia odwołujące się do naszego zaplecza kulturowego i były to reakcje silniejsze, niż się spodziewałyśmy. Być może był to również efekt pracy w tandemie, kiedy istnieje możliwość niemal natychmiastowej rozmowy, budowania komentarza na gorąco i odnoszenia się do nabytych doświadczeń. Miałyśmy świadomość zaangażowania w proces poznawczy naszych prywatnych kulturowych światów, które strukturyzowały to, co „nieznane". Nasze zaplecze jest w dużej części rozbieżne ze światem poznawanym, w związku z czym nasuwa się pytanie na ile można się zbliżyć do obcej rzeczywistości poprzez chęć poznania i zrozumienia, posługując się wszelkimi dostępnymi narzędziami, a na ile schematy własnej kultury (pomimo samowiedzy antropologicznej) czynią ten proces tak trudnym, że (niemal) niemożliwym? Pozostawiamy to pytanie (na razie) bez odpowiedzi.

I. Kuźma – *W przypadku obserwacji kurbanu, miałam do czynienia z sytuacją rytualną, religijną, gdzie zabijanie zwierzęcia w określony sposób, nie jest „zwykłym" okrucieństwem. Jednak do tej pory nie mogę wyzbyć się co do tego pewnych wątpliwości. Przyczyną jest mój własny pogląd na jedzenie/niejedzenie mięsa i stosunek do zwierząt. Pokarm mięsny ograniczam z powodów etyczno-ekologicznych (m. in. dlatego, iż nowoczesne hodowle zwierząt nastawione na „wyprodukowanie" mięsa w wielkiej masie szkodzą środowisku), jak i zdrowotnych. Jednak dla mnie, swoistym „języczkiem u wagi", był stosunek do zwierząt w przestrzeni publicznej w Bułgarii, gdzie po ulicach błąka się duża ilość zwierząt – bezpańskich psów i kotów. Z reguły zwierzęta te były dokarmiane, jednak rzadko kto brał je do domu na stałe. Szukałam wytłumaczenia dla tej sytuacji i nie mogłam go znaleźć, zaś wyjaśnienia mówiące, że Bułgarzy mają niższy poziom życia, że niektórzy z nich sami nie mają co jeść, więc nie chcą się obciążać opieką nad zwierzęciem (szczególnie w miastach), nie są dla mnie dość przekonujące. Najprawdodpobniej zatem te dodatkowe sytuacje obserwowane przy okazji właściwej terenowej pracy, a wywołujące asocjacje różnego rodzaju (w tym: ideologiczne, bo taki przecież charakter mają poglądy proekologiczne), zaważyły na moim ambiwalentnym stosunku do tego elementu kurbanu, jakim jest złożenie ofiary ze zwierzęcia.*

A. Kijewska – *Czy doświadczenie uczestnictwa w rytualnym uboju odarło badaną rzeczywistość z „tajemnicy"? A może właśnie okazało się „wtajemniczeniem"? Ten mój „pierwszy kurban" nie przeraził mnie, nie zdziwił. Później miałam okazję obserować składanie ofiary w tekke oraz w trakcie cygańskiego święta Ederlezi. W tekke po raz pierwszy zobaczyłam strach zwierząt, czujących zapach śmierci swych poprzedników. Najdziwniejsze jednak doświadczenie kurbanu wyniosłam z wizyty u rodziny Cyganów Bułgarskich z okazji święta Ederlezi (Wyrbica, Gorna Machała). Zakupione na tę okazję jagnię zamiast henną umalowane było jaskrawo-żółtą farbą. Uboju w ogrodzie, na trawie przed domem, od strony ulicy dokonał zaproszony specjalnie na tę okazję „kasap" (tur. rzeźnik) z Troszki. Podkreślano – podobnie jak za każdym razem, gdy obserwowałam rytualną ofiarę – że zabiciem*

musi sie zająć człowiek, który się na tym zna, aby zwierzę nie cierpiało więcej, niż to konieczne(!). W pewnym momencie ułożone na boku i przyciśnięte do ziemi kolanem rzeźnika jagnię zaczęło skubać majową trawę. Jej zieleń kontrastowała z komiczną żółtą grzywką – skomercjalizowanym przejawem dawnych tradycji. Chwilę później głowa jagnięcia z trawą w pysku leżała na trawniku, odzielona od korpusu. Wszystko odbyło się tak szybko, że nie zdążyłam zrobić choćby jednego zdjęcia. Głęboko zdumiona, wraz z grupką kilkuletnich wnucząt gospodarza patrzyłam, jak bezgłowy korpus przebiera w powietrzu nogami.

Badacz – człowiek, postawiony w tak nowym i odmiennym kontekście kulturowym, zadaje sobie pytania nie tylko o zjawiska ze sfery społecznej czy symbolicznej. Zaczyna się zastanawiać dlaczego mięso z kurbanu nie jest badane przez weterynarza i na ile warunki uboju rytualnego odbiegają od tzw. standartów unijnych. Czy to powstrzymuje go jednak od przyjęcia zaproszenia do uczestnictwa w rytualnym posiłku? Jeśli chodzi o mnie – nie. Co więcej, spożywanie tradycyjnych potraw kurbanowych (jak ryż z jelitami i kawałkami płuc) nie wywoływało we mnie takiego obrzydzenia, jak wypicie kwaśnego koziego mleka wymieszanego wodą (tzw. ajrjan)[42]*. Po powrocie z kolejnych badań poświęconych kurbanowi (kwiecień-maj 2009) po raz pierwszy w życiu poczułam w rodzinnym domu specyficzny zapach smażonego świńskiego mięsa, co z kolei skłoniło mnie do zastanowienia nad obecnym w naszej rzeczywistości kulturowej przekonaniem, że „baranina śmierdzi". Wiadomo przecież, że zwierzę samo w sobie nie jest skalane – to ludzie nadają mu tę cechę, w zależności od warunków (kulturowych, społecznych i innych). Dlaczego zatem przejmujemy się rytualnym ubojem barana bardziej, niż zarzynanymi w polskich rzeźniach świniami i cielętami? Czy naprawdę tylko dlatego, że te ostatnie są rzekomo ubijane „humanitarnie"? Nie twierdzę oczywiście, że okrucieństwo wobec zwierząt należy traktować jako specyfikę kulturową. Jednak poznawszy do pewnego stopnia kulturę badaną i dystansując się tym samym wobec swojej własnej kultury, nie potrafię już wskazać granicy między „okrucieństwem" a „humanitarnym ubojem".*

LITERATURA

Antonowicz-Bauer Lucyna, Dubiński Aleksander 1983, *Słownik turecko-polski i polsko-turecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Benjamin Walter 1975, *Twórca jako wytwórca*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Blagoev Goran 2004, *Kurban"t w tradiciâta na b"lgarite műsűlmani*, Akademičnoto Izdatelstvo Marin Drinov, Sofiâ.

Ciarka Ryszard 1992, Widzieć, odczuwać, myśleć. Rozmowa z Jackiem Olędzkim, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 3–4, s. 215–218.

Czachowski Hubert 1994, O fotografii i etnografii, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2, s. 111–112.

[42] Być może dlatego, że potrawy kurbanowe spożywałam z naczyń jednorazowych – nie używanych wcześniej, podczas gdy *ajrjan* piłam w obcym domu, z cudzej szklanki, używanej wcześniej wielokrotnie.

Danaiłow Georgi 2005, *Dom na skraju świata*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa.
Danecki Janusz 1997, *Kultura islamu. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
– 2007, *Podstawowe wiadomości o islamie,* Wydawnictwo Dialog, Warszawa.
Ferrarini Lorenzo 2006, Tre preghiere collettive dei musulmani milanesi. Spunti di riflessione sulla fotografia etnografica, *ACHAB. Rivisto di Antropologia*, nr 9, s. 42–46.
Guliński Stanisław 1999, *Alewizm i bektaszyzm. Historia i rytuał*, Nomos, Kraków.
Givre Olivier 2002, Le *kourban*: pratiques sacrificielles et la religiosité populaire en Bulgarie, *Études balkaniques: état des savoirs et pistes de recherche*, Association française d'études sur les Balkans, 19–20 decembre, www.afebalk.org
Jędrzejewska Paulina 2008, Antropologiczna analiza obrazu na przykładzie fotografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. IV, nr 1, s. 36–70.
Karamihova Margarita 2008, Palitra na identičnostite v procesa na evrointegraciâ (slučaât Satovča), [w:] *Dinamika na nacionalnata identičnost i transnacionalnite identičnosti w procesa na evropejska integraciâ*, *Akademia Balkanica 4*, red. M. Dečeva, Izdatelstvo Paradigma, Sofiâ.
Kolewa Tatiana 1968, Rodzina i stosunki rodzinne w społeczności Bułgarów rodopskich, *Etnografia Polska*, t. XII, s. 431–451.
Öztop Ömer-Ûztop Ûmer 2000, *Islâm'da iman ve ibadet eslaslarý. Namaz hocasý – Osnovata na vjara i ibadeta w isljama (Namaz hodžasy)*, b.w., Istanbul-Istambul.
Leksykon... 2003, *Leksykon wiedzy o Turcji*, red. T. Majda, Wydawnictwo Dialog, Warszawa.
Marušiakova Elena 1993, Otnošeniâ meždu ciganskite grupi v B"lgariâ, [w:] *Etničeskata kartina na B"lgariâ (proučvaniâ 1992)*, b.w., Sofiâ, s. 7–17.
Marušiakova Elena, Popov Veselin 2007, Dialekt/ezik i identičnost pri ciganite (na primera na B"lgariâ), *Studii Romani*, t. VII, s. 315–325.
Mikov Lûbomir 2007, *Kultova arhitektura i izkustvo na heterodoksnite mûsûlmani v B"lgariâ (XVI–XX vek). Bektaši i k"z"lbaši/alevii*, Akademičnoto Izdatelstvo Marin Drinov, Sofiâ.
Olechnicki Krzysztof 2003, *Antropologia obrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Sikora Sławomir 1994, Fotografia schyłku wieku. Fotografia i mit, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2, s. 113–121.
Strączek Tomasz 2005, Zabić aby żyć, [w:] *Regiony, granice, rubieże*, red. L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska, Wydawnictwo DiG, Warszawa, s. 193–204.
S"botinova Donka 2002, *Semejnik ili koleloto na života. Običai i obredi na b"lgari, turci i cigani/roma*, Izdatelstvo i Pečatnica RITT, Silistra.
Wejbert-Wąsiewicz Ewelina 2008, Sztuka fotografii etycznej. Pamięci Susan Sontag, *Kultura Współczesna*, nr 2, s. 214–227.
Wright Terence 1994, Antropolog jako artysta: fotografie z Trobriandów, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2, s. 181–186.
Zowczak Magdalena 2005, Apokryficzne interpretacje kurbanu jako ofiary chrześcijańskiej, [w:] *Regiony, granice, rubieże*, red. L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska, Wydawnictwo DiG, Warszawa, s. 205–224.

Źródła internetowe
http://bg.wikipedia.org/wiki/Община_Върбица

ANNA KIJEWSKA
INGA KUŹMA

KURBAN-BAYRAM RITUAL IN BULGARIA – ETHNIC VARIETIES OF CELEBRATION. ETHNOLOGICAL REFLECTIONS ON FIELDWORK

Key words: fieldwork, Bulgaria, kurban-bayram, Islam, sacrificial Muslim feast, photography

The article describes the festival of Kurban-Bayram, celebrated between 7th and 10th December 2008 in a town of Vyrbica in the north-east Bulgaria. The region is inhabited by a several ethnic groups such as: Bulgarians, Turks, two communities of Romanies, and others, where the Christianity and Islam are not considered as an ethnic criterion. Kurban, being a ritual during which a sacrifice of a domestic horned animal is made, was celebrated there with a few locally and ethnically conditioned variations.

The article also discusses the process of ethnological research and the way of exploring the territory, as experienced by its authors working in this specific environment. Both formed a "tandem", complementing each other. In this arrangement, one of them played a part of a "guide" of the other, while the other one was a "debutante", knowing neither the language nor the area. For both authors, however, the universal language, which allowed them to penetrate and approach these unknown and untamed regions, was the language of photography.

Translated by Joanna Stępińska

Adres Autorek :
Mgr Anna Kijewska
Zakład Etnologii Polski i Europy
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Jaracza 78, 90-243 Łódź
e-mail: ankakij@yahoo.com

Dr Inga Kuźma
Zakład Antropologii Kulturowej
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Jaracza 78, 90-243 Łódź
e-mail: etno8@interia.pl