



Citation:

Kaim, A. (2017). Kręte drogi sufich. Turecko-bałkańskie wątki sufickiej koncepcji „drogi” we współczesnej odsłonie (na wybranych przykładach literackich). *Slavia Meridionalis*, 17. <https://doi.org/10.11649/sm.1437>

Agnieszka Ayšen Kaim

Instytut Sławistyki
Polskiej Akademii Nauk

Kręte drogi sufich. Turecko-bałkańskie wątki sufickiej koncepcji „drogi” we współczesnej odsłonie (na wybranych przykładach literackich)¹

Czy będzie coś z mojej drogi w strony, dokąd się udaję?
(Sijarić, 1975, s. 11)

Gdy spotykają się dwie koncepcje drogi, jedna z porządku literackiego (powieść drogi) oraz druga – z porządku mistycznego (droga doskonalenia duszy), powstaje często ciekawa, refleksyjna literatura. Także w przypadku inspiracji muzułmańską literaturą „hagiograficzną” z pierwszego okresu podbojów z jej bohaterem derwiszem-bojownikiem. Kiedy na Bałkanach po odejściu Osmanów zachowały się enklawy osmańskiej kultury religijnej, kul-

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)” sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2014/13/B/HS2/01057.

This work was supported by a grant from National Science Centre in Poland (decision No. 2014/13/B/HS2/01057).

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2017.

tury miejskiej i tradycje życia codziennego, sufickie drogi zaczęły przybierać eklektyczne kształty. I tak, zapiski bohatera powieści *Konak* (1971, wyd. pol. *Ja, eunuch*, 1975) Ćamila Sijarića, marzącego o wyruszeniu w drogę powrotną w rodzinne strony, czy transgresje szejcha bośniackiego zakonu sufickiego, Achmeda Nuruddina z powieści *Derviš i smrt* (1966, wyd. pol. *Derwisz i śmierć*, 1977) Mešy Selimovicia, można interpretować jako szczególny przypadek myśli sufickiej, ujętej we współczesną formę literacką.

* * *

Na pojęciu drogi (arab. *tarika*) opiera swą doktrynę mistycyzm muzułmański, sufizm (arab. *tasawwuf*), stąd pochodzi nazwa bractw – *tarikatów*. Korzenie tej tradycji związane są z biografią Mahometa (Delcambre, 2004, s. 60–61), jego nocną podróżą na wierzchovcu Al-Buraku i wniebowstąpieniem (*lajlat al-miradž*) w towarzystwie anioła Gabriela (*Cebraila*). Prorok wspiął się wówczas po drabinie, aż dotarł do siódmego kręgu niebios; stanął twarzą w twarz z Allahem i doznał swoistej inicjacji religijnej. Stąd droga jest w sufizmie formą poznania Boga, a podążający nią derwisz pokonuje wiele etapów duchowego samodoskonalenia się. To właśnie wiara w możliwość poznania Boga w oparciu o *tauhid* (świadomość jedności z Nim), stanowi wspólny mianownik systemów tworzących sufizm i jest tym, co zachęca do wyznawania sufizmu. Mistycyzm muzułmański, wchłonawszy elementy chrześcijaństwa, buddyźmu, zoroastryzmu, nauki i filozofii greckiej i hellenistycznej, neoplatonizmu i filozofii Plotyna, ma charakter synkretyczny. Zaś podkreślana przez sufich waga relacji człowieka z Bogiem, doskonalonej pod okiem mistrza, wielu pociąga bardziej niż dogmaty ortodoksyjnego islamu (Płaskowicka-Rymkiewicz, Borzęcka, & Łabęcka-Koecherowa, 1971, s. 28–35). Według niektórych mistyków „dróg do Boga istnieje tyle, ile jest synów Adama” (Dziekan, 1997, s. 30), stąd różnorodność reguł i bractw sufickich.

W porównaniu z nauczaniem muzułmańskich *muftich*, *kadijów* czy *imamów*, język sufich plasował się na pograniczu heterodoksji, nawiązywał do ludowych przypowieści, symboliki oraz rytuałów. Popularności bractw nie ograniczała autorytet legislacyjny teologów ulemów i nauczanie medres, pełniących w islamie rolę seminariów. Przywiązanie do idei sufickich i działalność bractw, które sprzyjały rozwojowi życia intelektualnego islamu oraz umacniały wiarę ludu, przez wieki było dominującą cechą osmańskiej religijności. Na Bałkany sufizm formalnie przybył wraz z panowaniem osmańskim jako czynnik islamizacji

już pod koniec XIV wieku. Przyczyniło się do tego zjawisko „kolonizacji” Bałkanów, będące efektem przesiedleń w XIV wieku ludności muzułmańskiej z Azji Mniejszej. Na początku XV wieku fala migracyjna na Bałkany nastąpiła w wyniku najazdów mongolskich na Azję Mniejszą. Kolejne „fale kolonizacyjne” składały się z koczowniczych turkmeńskich plemion Yörüków, Kyzylbaszów czy Konaków. Na początku XVI wieku na Półwyspie Bałkańskim mieszkało już 3,5–4% ludności koczowniczej, a liczebność wszystkich muzułmańskich imigrantów i ich potomków stanowiła 7–8% całej bałkańskiej populacji tamtego okresu. Na pozostałe 15–16% składali się konwertyci. W rezultacie w połowie XVI wieku zakończył się drugi etap konwersji na Bałkanach, który możemy określić mianem wczesnej. Oczywiście były pewne różnice w zależności od regionu. Dla przykładu w Bośni i Hercegowinie więcej niż 40% procent ludności przyjęło islam do połowy XVI wieku. Podczas gdy inne obszary, jak Joanina czy Prizren, pozostały niemuzułmańskie (Minkov, 2004, s. 60).

Krzewiące islam opowieści ustne odegrały istotną rolę w upowszechnianiu się nowej religii. Niektóre z tych melorecytowanych eposów doczekały się formy pisanej² (DeWeese, 2007, s. 12). Tym niemniej, nawet jeśli nie były one podstawowym narzędziem islamizacji, a tylko pomocą w ugruntowaniu się islamu, to nie sposób pominąć roli literatury tzw. *gazawatu*, świętej wojny w imię islamu. Opisywała ona czyny i postać świętego wojownika, zwanego *gazi*. W czasach podbojów członkowie bractw, derwisze różnych formacji, towarzyszący przemarszom osmańskiego wojska, przyczynili się do rozpowszechnienia ludowego islamu także na Bałkanach. Mieli cechy derwisza i wojownika, *gazi*. Z *quasi* bractwa *yesevi* od Ahmeta Yesevi z Turkiestanu (XI/XII wiek), wywodził się otaczany kultem także na Bałkanach trzynastowieczny Sarı Saltuk zwany inaczej Baba Saltuk. Postać gaziiego derwisza przypomina środkowoazjatyckiego szamana. Jako powstaniec z Anatolii został zmuszony do wyjazdu na ziemie bizantyjskie i tam przebywając wśród klanów turkmeńskich, walczył z niewiernymi. Według legendy jego grobów jest aż siedem, w tym kilka na terenie Bałkanów, między innymi w miejscowościach: Babadağ w Dobrudży,

² Jeszcze w okresie islamizacji plemion turkijskich w Azji Środkowej były one świadectwem, że społeczność na wół osiadła, na wół koczownicza z oporem porzucała manicheizm, buddyzm i szamanizm. W znanych do tej pory turkmeńskich eposach można odnaleźć ślady silnej obecności dawnych wierzeń i ścierania się ze sobą dwóch światopoglądów przedmuzułmańskiego i wczesnomuzułmańskiego. Przykładem jest epos *Dede Korkut Kitabı* (*Księga Dede Korkuta*), spisany w XV wieku po czterech wiekach ustnego wykonywania, a więc już z „redakcją” muzułmańską.

Kaliakra w Bułgarii, Chass w Kosowie, Kruja w Albanii i Blagaj w Bośni. W tym ostatnim znajduje się *tekke* oraz jego *türbe*, zbudowana ponoć na okoliczność wizyty w miasteczku samego Sarı Saltuka w XVI wieku. Kolejne mauzoleum „świętego” oraz odcisk jego stopy znajdują się w albańskim mieście Kruja. Co ciekawe, dawniej były tu ruiny kościoła chrześcijańskiego, a przedtem pogańska świątynia. Waleczne czyny Saltuka spaja legenda, przypominająca wersję historii o św. Jerzym. Opowieść ta zdaje się sankcjonować lokalną konwersję na islam jako akt podziękowania za czyny derwisza (Dziekan, 2010, s. 198).

Współcześni badacze procesów islamizacji Bałkanów odrzucają tezę tureckich historiozofów o ich synkretyzmie. Krytykują ich nadmierne koncentrowanie się na roli owych „świętych” *gazi*. Zdaniem Tijany Krstić brakuje historycznych zapisów o bezpośrednim nauczaniu „niewiernych” i aktach konwersji z ich udziałem (Krstić, 2011, s. 53). W ocenie badaczki większy wpływ na upowszechnienie się mistycyzmu miały sam język i imaginarium sufizmu przekazywane przez osoby z najbliższego otoczenia: przez pana (jeśli potencjalny konwertyta był niewolnikiem), przez mistrza w cechu rzemieślniczym (*esnaf*) albo przez członka rodziny, który już wcześniej przeszedł na islam. Przekaz skłaniający do konwersji i akulturyzacji mógł wyjść także od janczara, *timarioty*³ albo nauczyciela, jeśli dany chrześcijanin trafił do szkoły pałacowej (tur. *enderun*). Należy pamiętać, że język symboliki mistycznej i postaci kojarzące się z tym nurtem, pojawiały w popularnej narracji muzułmańskiej różnego rejestru, począwszy od piątkowych nauczania w meczetach, poprzez zwykłe modlitwy aż po opowieści zawodowych gawędziarzy, specjalizujących się w ustnym wykonywaniu poszczególnych eposów. Historie o życiu „świętych mężów” (jak Sarı Saltuk) nie tyle wprowadzały, co umacniały wiarę u wyznawców islamu i neofitów, budując ich muzułmańską tożsamość, dostarczając też narzędzi do polemiki w duchu islamu (Krstić, 2011, s. 53).

Bohaterskie *gesta* postaci Sarı Saltuka muzułmańska literatura formowała w przekazie ustnym od co najmniej dwóch stuleci, aby ostatecznie w XV wieku utrwalić jej zapis w *Saltukname* (*Księdze o Saltuku*). Była to narracja nośna dla procesu islamizacji. I tak, w opowieściach o Saltuku pojawia się postać chrześcijanina Alyon-i Rumi’ego, który przyjąwszy imię Ilyas-i Rumi, przeszedł na islam, w akcie poddania się charyzmatycznemu derwiszowi. Wtedy też stanął

³ Właściciel lenna (wartości poniżej dwudziestu tysięcy srebrnych), z którego dochody były zapłatą za roczną służbę wojskową, bez prawa dziedziczenia. Dopiero w XVI wieku prawo to przysługuje w przypadku majątków typu *çiftlik* i *beylik*.

do walki z chrześcijanami, a jego muzułmański miecz ciął ostrzej niż przed konwersją swego właściciela. Jak pisze Marek Dziekan, popularność legendy o Sałtuku jest „metaforą procesu kulturowego, który nastąpił na Bałkanach w efekcie islamizacji i turkizacji”; bowiem *gazi* z Anatolii „przybrał legendarne szaty wykazujące zarówno muzułmańskie, jak i chrześcijańsko-słowiańskie elementy” (Dziekan, 2010, s. 198). W tej nowej odsłonie kult Sarı Saltuka mieszał się m.in. z obrzędami ku czci św. Mikołaja, św. Jerzego i św. Eliasza (Dziekan, 2010, s. 189–196). Kolejne zapiski o śladach Sarı Saltuka odnajdujemy w siedemnastowiecznej osmańskiej *Księdze Podróży Ewliji Czelebiego* (*Seyahatname*):

Grób święty, zielonej barwy suknem okryty, otacza paręset pulpity z Koranami świętymi przez różnych świętych jak Dżem padyszachów darowanymi [...] U węgłowia i nóg stoją lichtarze pozłacane, wielkości człowieka [...]. Potem kiedyś już z grobowca wyszedł, całowałem się i witałem na majdanie z mężami sędziwymi i z młodzikami, których ze stu pięćdziesięciu było, a którzy mnie potem na posłaniu ze skór usadowili (Ewlija Czelebi, 1969, s. 75).

Poza Sarı Saltukiem z bractwa wędrownych derwiszy yesevi wywodził się też Hadzi Bektasz Wali z Niszapur (tur. Hacı Bektaş Veli) z XIII/XIV wieku. Założył on w Anatolii bractwo bektaszytów, które w swojej doktrynie łączyło wiele wątków przedmuzułmańskich, chrześcijańskich i szyickich. Dzięki tak heterodoksyjnemu podejściu tarikatu (droga Bektasza) bardzo rozpowszechniła się wśród ludności bałkańskich prowincji Wysokiej Porty. Nauka bektaszytów nie akcentowała konieczności wyrzeczenia się świata doczesnego, nie uznawała muzułmańskiego postu, a także zakazu picia alkoholu. Dopiero na skutek reform mistyka, szejcha Sułtana Balego, przeprowadzonych około 1516 roku, bractwo to zerwało z elementami nieortodoksyjnymi (Hauziński, 2009, s. 16) i stało się oficjalnym sunnickim tarikatem formacji wojskowej janczarów, gromadzącej w swej szeregach bałkańskich „poturczeńców”. Za swojego patrona janczarzy obrali samego Hadzi Bektasza. W tym kontekście bektaszyzm sprzyjał duchowemu umocnieniu żołnierzy werbowanych podczas podboju ziem „niewiernych”, przymusowo przechodzących na islam, ale oderwanych od swoich korzeni i przez to zmuszonych do zbudowania swojej tożsamości niejako na nowo. Sporym ułatwieniem był synkretyczny charakter rytuału bektaszytów, którzy w swojej formule uwzględniali wyznanie grzechów (*magrifat-i zunub*) wobec duchowego mistrza zwanego *baba* czy wspólny posiłek *muhabbet*, który w założeniach przypomina komunię (İnalçık, 2006, s. 213). Na terenie imperium bractwo stworzyło w miastach i wsiach dużą sieć klasztorów *tekke* (serbsko-bośniackie *tekkie*, *tekiya*).

Niektóre zakładano w miejscach, które kultem otaczali chrześcijanie. Przejmowano też chrześcijańskie legendy, aby osadzać w nich bektaszyckich bohaterów, choć należy się domyślać, że nie było to w pełni akceptowane przez pierwotnych gospodarzy tych miejsc. Z ich perspektywy wyznawcy innego kultu uzurpowali sobie prawa do ich przestrzeni sakralnej (Krstić, 2011, s. 16). Związani z tekke derwisze bektaszyccy od XVI wieku nie mogli zakładać rodzin, ale do bractwa należeli także ludzie świeccy, którzy nie składali ślubów. Gdy bractwo zostało w Turcji rozwiązane w 1925 roku, wtedy swój „sztab dowodzenia” przeniosło właśnie na Bałkany, do Albanii (Guliński, 1999, s. 104–105). Zwierzchnikiem świętego *meclisu*, czyli zgromadzenia, był dede baba, który rezydował w Tiranie. Najważniejszym okresem dla albańskiego bektaszyzmu były lata 1790–1882, kiedy Albanią rządził będący bektaszytą Ali Paşa z Tapdelenu.

Kolejnym bractwem silnie obecnym na Bałkanach jest tarikat *chelweti*. Nazwa *chelweti* pochodzi od arabskiego „chalwa” oznaczającego „schronienie” i „ceľ”, a doktryna bractwa ewoluowała od programu szyickiego do sunnickiego. Założone przez Umara al-Chalwati, zmarłego w Tebrizie w XIV wieku, bractwo zyskało popularność na Bałkanach już w wieku XV, aby w XVI wieku osiągnąć tu bardzo silne wpływy. W tym nurcie działał wywodzący się z chelwetich szejch Bali Efendi. Po jego śmierci grób szajcha powstał niedaleko Sofii i stał się miejscem kultu.

Z czasem pojawili się też mewlewici reprezentujący zakon założony w XIII wieku w seldzuckiej Konyi przez perskiego mistyka Dżelaloddina Rumiego. Ich *tekke* powstawały w miastach. Dało to początek podgrupom tej formacji. Poza rytuałem *sema*, modlitwy w wirowaniu, popularną formą ekstazy religijnej był *zıkr* i *virid* – recytowanie wersetów Koranu i imion Allaha, rodzaj litanii, często odmawianej na różańcu *tesbih*. W sposób szczególny reguła tego zakonu sprzyjała rozwojowi form muzycznych i sakralnej choreografii ekstazy wirowania. O nich będzie jeszcze mowa dalej, gdyż do tego bractwa należy derwisz z powieści Selimowicia.

Popularność zdobyło także bractwo nakszbendi (nakszbandija) zwłaszcza w Bośni i Hercegowinie, założone przez Bah ad-Dina Muhammada z Buchary o przydomku Nakşbandi, czyli „Snycerz” (XIV wiek). Jedną z cech charakterystycznych tej formacji jest przywiązanie do sunnickiego odłamu islamu, cicha modlitwa i akcentowanie wagi duchowego kontaktu uczeń – mistrz i jego formy *sohbet*⁴ – obcowania i konwersacji z mistrzem. W imperium *nakszbendi* zyskali

⁴ Pogawędka, rozmowa (tur. *sohbet*).

popularność dopiero w XV wieku, z czasem wyrosli na najbardziej liczący się *tarikát*, do dzisiaj mający wpływ na dzisiejsze tureckie elity polityczne. Na Bałkanach *nakszbandi* pojawili się już w XV wieku za pośrednictwem Mułły Abdullaha Ilahiego, założyciela zachodniego odgałęzienia tego ruchu w imperium. Do Bośni zawitali wraz z armią Mehmeda II (XV wiek), choć wówczas na tych terenach energiczniejsza była ekspansja chelwetich. Najważniejszymi ośrodkami *nakszbandiji* w Bośni były Sarajewo i Fojnica. Z tym bractwem był związany słynny poeta, teolog i mistyk Ilhamija Abdulvehab Ibn Abdulvehab Ilhamija Žepčevi (Žepčak), przedstawiciel nurtu poezji *alhamijado* (także: *aljamijado* oraz *adżamijska književnost*) zapisywanej alfabetem nazywanym *arebica* (także: *arabica*) i rozwijającej się od pierwszej połowy XVII wieku (Dziekan, 2016, s. 11–22).

W będącej naszym przedmiotem zainteresowania powieści Selimovicia pojawia się wzmianka o innym heterodoksyjnym prosafawidzkim bractwie zwanym *bajramija*, założonym przez Hadżiego Bajrama w XIV/XV wieku i związanym z głównym bractwem *melamitów* (*malamija*)⁵ o bardzo starym rodowodzie jeszcze z IX wieku. Ryty melamitów miały ezoteryczny charakter, odrzucali oni wszelkie struktury organizacyjne, uprawiali radykalny ascetyzm. Ponadto sprzeciwiali się władzy i działali w konspiracji. *Malamija* i jej *taifa*, podzakon, *bajramija*, pojawiły się w Bośni w XVI wieku. Zakon był prześladowany, w wyniku represji szejch islamu Ebusüud skazał na śmierć szejcha Hamzę Bali'ego, który automatycznie stał się świętym patronem bośniackich melamitów. Dało to początek kolejnemu ugrupowaniu – hamzawitów. Ci zaś w XVII wieku stali się w Bośni obiektem bezwzględnych prześladowań. Bractwo melamitów z bajrami łączyły nauki teozofii i hurufizmu, ezoterycznego systemu opartego na kabalistycznej interpretacji (Hauziński, 2009, s. 49–50; Norris, 2006, s. 126–128; Ćnalcık, 2006, s. 201–216).

Zarówno Jerzy Hauziński, jak i wielu południowośłowiańskich badaczy, m.in. Olga Zirojević (2003) podkreślają, że to właśnie wspólnoty sufickie były w wiekach XVIII i XIX głównym motorem islamizacji Bałkanów, wyrastając głównie na obszarach, gdzie kwitło kryptochrześcijaństwo i „kościół” dualistyczno-gnostyczne (Hauziński, 2009, s. 16). Według tej teorii przyczyna popularności *tarikátów* na Bałkanach tkwiła w lokalnej tradycji wspólnot religijnych, znanych jeszcze przed islamem, takich jak sekty bogomilów czy paulicjan. Wielu badaczy, podobnie jak i Minkov, zwraca uwagę na podobieństwa tych doktryn związanych z manicheizmem (Minkov, 2004, s. 105–106).

⁵ Wina, krytyka (arab. malam, malamát).

To podejście potwierdza zjawisko upowszechniania się bektaszyzmu w skupiskach, gdzie występowało kryptochrześcijaństwo: na terytorium Albanii, Macedonii, Bułgarii, Kosowa, Południowej Serbii, Czarnogóry, w Hercegowinie, Bośni, Poncie, Grecji.

Tak rysująca się dość szczególna sytuacja wyznaniowa na tym terenie przez wiele lat była uznawana za przejaw tolerancji i synkretyzmu, co wyrażało samo określenie „chrześcijanie Allaha”. Badaczka Tijana Krstić uświadamia nam jednak nieadekwatność tych określeń w kontekście dynamiki historycznej, podkreślając, że należałoby eufemistyczny „synkretyzm” zastąpić określeniem „świadomej polityki syntezy religijnej, promowanej przez konkretne grupy społeczne w powiązaniu z antysynkretyczną opozycją ze strony grup stojących na straży granic wyznaniowych” (Krstić, 2011, s. 34). Wydaje się zatem, że synkretyzm „wykreowany”, „narzucony” czy wynikający z konieczności dziejowej, w swojej złożoności jest pod względem badawczym bardziej intrygujący niż homogeniczność.

* * *

Z literaturoznawczego punktu widzenia świat przedstawiony w odwołującej się do realiów osmańskich beletrystyce południowosłowiańskiej, jest światem podwójnego porządku, narzuconego orientalnego i poprzedzającego go słowiańsko-pogańsko-chrześcijańskiego. Przyglądając się literaturze bośniackiej okiem orientalisty, łatwo zauważyć, że nierzadko jej literacko-duchowy wyraz sympatyzuje, nawet jeśli tylko formalnie, z myślą suficką. Wybrałam dwa przykłady, które stanowią artystyczne ujęcie koncepcji drogi w duchu sufizmu; są to powieści pochodzące z dwudziestowiecznej literatury bałkańskiej *Derwisz i śmierć* Meśy Selimovicia oraz *Ja, eunuch* Ćamila Sijarića.

Ćamila Sijarić pochodził z rejonu Sandżaku, zamieszkanego przez muzułmanów. Z sukcesem wprowadzał elementy orientalnego folkloru i etniczny koloryt do swojej twórczości. Jego powieść *Ja, eunuch* z 1971 roku jest zbudowana na narracji jakby zawieszonyj w oczekiwaniu na drogę powrotną ku niczym niezmaconej szczęśliwości czasów dzieciństwa w Bielijo Pole. Symbolika drogi pojawia się także w innym utworze pisarza *Carska Vojska (Armia Imperium)*. Narracja obfituje w intertekstualne nawiązania do muzułmańskich wierzeń, posługuje się religijną symboliką islamu. Jednocześnie w swym nowoczesnym, pogłębionym studium psychologicznym postaci autor sięga do trzeciego wymiaru, nieosiągalnego dla konwencji tradycyjnej literatury orientalnej.

Mikrohistorie są jakby minipowieściami gawędziarza. Szczególnie wyraźnie widać to we fragmencie, gdy bohater udaje się na bazar i niczym przekupień zachwala swój towar – wartościowe przedmioty, rekwizyty dawnej świetności jego pana, a więc – niejako świata osmańskiej Bośni.

Drugi z wybranych przeze mnie pisarzy, bośniacki autor Meša Selimović, pochodzi z Tuzli, ze znanej muzułmańskiej rodziny. Wprawdzie po przystąpieniu do partii komunistycznej wielokrotnie podkreślał swoje ateistyczne przekonania, to jednak nie sposób mu odmówić wiarygodności w szkicowaniu realiów muzułmańskiej miejsciny – kasaby. Znał je doskonale i też wielokrotnie stanowią tło jego powieści. Odnosi się jednak wrażenie, że środowisko sufickiego klasztoru i obrazy osmańskiej Bośni zdają się tu być tylko literackim sztafażem. Stanowią tło dla rozważań na temat konfliktu władza – jednostka, ale też dla refleksji na tematy ostateczne – życia i śmierci. Trafiamy tu na mozaikę parafrazowanych⁶ cytatów z Koranu i z dzieł teologów islamu, gdzieś tam pojawiają się wątki z Nowego Testamentu, ujawnia się też wpływ ludowych wierzeń.

Bunt jest zaraźliwy, może rozpać niezadowolenie, które przypomina bohaterstwo (Selimović, 1977, s. 17).

Powyższe słowa zdradzają panteistyczną myśl typową dla *tasawwufu* (sufizmu). Jednak sufi w *Derwiszu i śmierci* Meży Selimovicia mieszkają w przestrzeni zamkniętej, za murami klasztoru. To zbieranina indywidualności: szejk Achmed Nuruddin, recytujący z pamięci Koran *hafiz* Muhamed, głuchy Mustafa i kaligraf Jusuf.

Otoczona murami *tekkie* stanowi przeciwwagę wobec domu okrutnego kadiego i jego pięknej żony. *Tekkie* jest jak raj. Nie ma tu wprawdzie typowej dla reguły mewlewitów modlitwy stóp, wirowania w ekstazie, rytuału *sema*. Każdy ma jasno wytyczone obowiązki i w ciszy się nimi zajmuje:

Klasztor był jakby murem obronnym kasaby przed znanym i nieznanym złem, jej tarczą. Gęste drewniane muszebaki⁷ i mur gruby wokół ogrodu sprawiały, że samotność nasza była bardziej surowa, bardziej bezpieczna, ale brama zawsze stała

⁶ O niedosłownym cytowaniu przez Meżę Selimovicia tekstu Koranu we własnym tłumaczeniu i interpretacji z zachowaniem ducha oryginału lub korzystaniu z licznych mniej znanych przekładów pisze Nadija Rebronja (2010).

⁷ Muszebaka – (tur. *müşebbek*) ozdobne kraty drewniane / rodzaj parawanu, składający się z małych kawałków drewna, typowe dla muzułmańskiej architektury, kryjące część domu od świata zewnętrznego, ale jednocześnie nieprzesłaniające całkowicie widoczności z okna.

otworem, by mógł wejść każdy, kto szuka pocieszenia i oczyszczenia z grzechów. [...] jest tu ogród pełen róż, z pnączami winnej latorośli powyżej werandy, z długim gankiem, w którym cisza, miękka jak wata, jest tym większa, że cichutko u jego stóp szemrze rzeczulka (Selimović, 1977, s. 12–13).

Klasztor ten tylko pozornie stanowi oazę spokoju w *kasabie*, mieścinie będącej może ówczesnym Sarajewem, a może położonej nigdzie i wszędzie, jednak na pewno w osmańskiej Bośni. Czas historyczny to prawdopodobnie wiek XVIII, w fabule wspomniane są powstania przeciw władzy osmańskiej. Czas bieżący to wigilia święta Jerzego, z jednej strony świadectwo tego, że czas świąt cerkiewno-ludowych odmierza się tu na równi ze świątami muzułmańskimi, gdyż miejscowa ludność odprawia w tle akcji świętojerskie rytuały. Jednocześnie fakt, że 23 kwietnia to także dzień płacenia przez chrześcijan podatku tzw. pogłównego *dżizje* (tur. *cizye*), pozostaje w powieści bez echa.

Jednak od pierwszych stron czujemy, że nad *tekkie* zawiśnie fatum. Uwięzienie brata szejcha – Haruna i konsekwencje występowania Nuruddina w jego obronie, prowadzą kilka postaci, w tym głównego bohatera, do tytułowej śmierci. Selimović rysuje kryminalną opowieść z silnym podkreśleniem opozycji władza – jednostka i ubiera ją w osmańskie realia. Postacie z osmańskiej *kasaby* Selimovicia nie mają nic z bohaterów Ivo Andrića i jego barwnej wielokulturowej Bośni; to bohaterowie rodem z tragedii.

W powieściowym *tekkie* życie ma swój ustalony rytm codziennych obowiązków. Dzień upływa na klasztornych pracach „domowych” i modlitwie:

Pierwszy wstawał Mustafa [...] stukał ciężkimi butami po kamiennej posadzce, trzaśkał drzwiami, wychodził do ogrodu i dopełniał obowiązku abdestu [...], pospiesznie wybijał modlitewne pokłony, a potem rozpałał ogień [...] (Selimović, 1977, s. 63).

Przemierzający swą drogę derwisz medytuje w różny sposób, odmawia *zikr*, litanie dziewięćdziesięciu dziewięciu imion Allaha, często z towarzyszeniem muzyki w ekstatycznym wirującym obrocie. Poza rytuałem *sema* mewlewici doskonalili formy muzyczne i instrumentarium klasycznej muzyki mistycznej. Zajmowali się czytaniem, komentowaniem, interpretowaniem i przekładem perskojęzycznych dzieł założyciela zakonu – Rumiego. U Selimovicia dominuje statyczny obraz, wszystko odbywa się w ciszy, natarczywie głośnie są jedynie myśli.

Jak wiadomo, klasztory mewlewitów w miastach i kasabach osmańskich odgrywały rolę ośrodków kultury, a nawet akademii sztuk. Zakon przyciągał osmańskich intelektualistów. Sztuka stawała się tu jednym z narzędzi mistycyzmu. Jedną z form artystycznych, przywołującą Boską wspaniałość była

kaligrafia – *hüsnü-hat*⁸. Zarówno arabska, jak i osmańska sztuka kaligrafii wykształciła wiele duktów pisma, stając się cenioną dziedziną sztuki islamu. O tym, że bośniackie klasztory dawały szansę na edukację i wykształcenie młodym, możemy wywnioskować na podstawie losów mułły Jusufa. Dla niego nauka w *tekkie* była szansą na rozwijanie swojego talentu kaligrafii:

Masz złote ręce, byłaby szkoda, gdybyś nie nauczył się wszystkiego, czego można się nauczyć (Selimović, 1977, s. 66).

Nie zawsze jednak młodzieńcy mieli taką możliwość. Gdy ojcowie pozostawali bez synowskiego wsparcia przy pracy na roli, chłopcy często zmuszeni byli porzucać *mekteb*⁹, argumentacja była prosta „orać możesz z *elifem*¹⁰ i bez *elifu*” (Selimović, 1977, s. 110).

Nuruddin przygląda się kaligrafowaniu Jusufa, który „snuje siatkę pajęczą liter niczym pająk”, „skomplikowane zawijasy liter, nieskończone ich szeregi, po których błędzić będą cudze oczy i nie pomyślą nawet, jak żmudna była to praca” (Selimović, 1977, s. 110). Szejjch ma jednak wątpliwości, czy sztuka ornamentacji towarzysząca kaligrafii nie jest grzeszna, jej przepych zaprzecza bowiem ubóstwu.

Uzlachetnione zawijasy, pełne owale, zrównoważone fale wierszy, czerwone i złociste inicjały wersetów, kwieciste ornamenty na brzegach kartek, wszystko to stawało się pięknem zaskakującym człowieka, pięknem trochę grzesznym, [...] błyskotliwą grą kolorów i kształtów, która odwracała uwagę od tego, czemu powinno służyć [...]

(Selimović, 1977, s. 63).

Wiemy jednak, że dla wielu kaligrafowanie było formą modlitwy i medytacji. Sztuką sakralną, jedną z kilku dozwolonych przez islam. U Selimovicia szczypty pikanterii dodaje fakt, iż budynek klasztorny to dawny dom haremu Alij-Agi Dżanicia, który podarował go z przeznaczeniem na siedzibę derwiszów i schronienie biedaków. Wprawdzie modłami i kadzidłem zmyto „grzech” z domu, a *tekkie* okryła się sławą miejsca świętego, jednak cienie młodych kobiet zdawały się tu pozostać i we wspomnieniach i snach wciąż unosił się kobiecy zapach i cień pożądania (Selimović, 1977, s. 12–13).

Niewiele wiedzieliśmy o sobie, chociaż mieszkaliśmy pod jednym dachem, bo nigdy nie rozmawialiśmy o sobie, a tylko o tym, co było nam wspólne (Selimović, 1977, s. 59).

⁸ Piękna linia, piękne pismo (tur. *hüsnü-hat*).

⁹ Muzułmańska szkoła podstawowa – tur. *mekteb*

¹⁰ *Elif* – pierwsza litera arabskiego alfabetu, którym posługiwał się język osmański od 1928 roku.

Kiedy sufi „wyrusza w swoją drogę” stan „bycia w drodze” determinuje także jego postrzeganie świata.

Dobrze byłoby być [...] wędrować z duszą pogodną, otwartą na rozległe niebo i szeroki gościniec, który prowadzi donikąd, który prowadzi wszędzie (Selimović 1977, s. 76).

W przywoływanych tu powieściach Meşy Selimovicia oraz Ćamila Sijarića mamy do czynienia z drogą według sufickiego porządku sacrum, jednak współtowarzysząca jej ścieżka należy do sfery profanum. Pierwszoosobowa narracja duchowego lidera szejcha nie nosi znamion medytacji w duchu nauk ezoterycznych. Szejch wątpi. Przeżywa kryzys wiary i rozczarowanie swoim człowieczeństwem. Zgodnie z myślą muzułmańską głoszącą nadrzędność racji wspólnoty *cemaat*, w *tekkie* nie było miejsca na indywidualizm, na jednostkę i jej osobiste rozterki. A co się dzieje, kiedy w sufim ta potrzeba się rodzi, gdy tego wymaga życie?

Poszukując drogi do uwolnienia brata, Nuruddin prowadzi długą rozmowę z Ajni-efendim, pełną cytatów z Koranu (Selimović, 1977, s. 134–139). Ten „pojedynek tysiącletnich słów” uzmysłowił bohaterowi totalitaryzm świętej księgi, przemoc „racji bożych”, które mają usankcjonowaną władzę nad racjami ludzkich. Ajni-efendi wydał się szejchowi, walczącemu o życie brata skazanego na śmierć, człowiekiem „szalonym zasadami”. Ta rozmowa dogmatów jest echem stałej w historii sufizmu konfrontacji z radykalizmem ortodoksyjnego sunnizmu.

Czy można w jeden dzban zebrać wodę oceanu? (Selimović, 1977, s. 39).

Przywołując cytat z Ibn Arabiego, teoretyka sufizmu z XII/XIII wieku, autor wprowadza nas w typowe dla literatury mistycznej rozważania na temat *hakikat* (Prawda/Absolut) – *tarikát*. Ibn Arabi twierdzi, że poznanie Bożej mądrości jest dostępne tylko dla wybranych. Nuruddin przeciwstawia się tym poglądom, gdyż jego zdaniem „tajemnice wszechświata, tajemnice śmierci i istnienia są dziedziną najdogodniejszą do ucieczki przed kłopotami życia doczesnego” (Selimović, 1977, s. 39). Propagujący „jedność istnienia” Ibn Arabi za narzędzie poznania uważał rozum, podczas gdy młodszy od niego mistyk – poeta Moulana (Rumi), założyciel mewlewitów, skupiony był na roli miłości w poznawaniu Boga, był teologiem serca. Nuruddin idzie za swoim mistrzem i uważa, że dostępna człowiekowi wiedza jest „morzem”.

Jusuf wspominając szejchowi o swych odwiedzinach w *tekke* Sinana, próbuje nawiązać rozmowę ze swym mistrzem. W tej *tekke* miał wysłuchać Abdullaha Efendiego, który mówił o poznaniu. Jednak Nuruddin wobec cytującego nie-

zrozumiałe dla siebie wiersze wielkiego mistyka Ibn Arabiego, mułły Jusufa, nie podejmuje roli mistrza duchowego, który cierpliwie objaśnia symbole. Po krótkiej wymianie zdań, uznawszy, że młody derwisz nie jest dla niego partnerem, ucina rozmowę. Jedynie przypomina mu, że Abdullah Efendi to mistyk z wspomnianego już bractwa bajramije. W tej scenie Nuruddin zachowuje się jak człowiek rozczarowany misją swego życia. Jakby rozważania o poznaniu i jedności istnienia nie wystarczały bohaterowi współczesnej powieści.

Wiele mistycznych strof rysuje obraz wędrowni mistyka jako domu z dwiema parami drzwi:

Śmierć to przenosiny z domu do domu. To nie odejście, to narodziny (Selimović, 1977, s. 16).

Jednak derwisz Nuruddin ma wątpliwości, zaczyna bać się śmierci, wątpić w jej sens. W tym fragmencie szejch cytuje w myślach *gazel*¹¹ (Selimović, 1977, s. 17) założyciela swego zakonu – Rumiego z *Diwan-e Szams-e Tabrizi* (*Dywan Szamsa z Tabrizu*)¹²:

Kiedy dzień śmierci nastanie i moją trumnę będą nieśli, / nie myśl sobie czasem, że za tym światem będę ja tęsknić. / Nie oplakuj mnie, nie krzycz: „Szkoła, szkoda, szkoda!” / Gdy Szatan złowi cię w swoje sidła – wtedy będzie szkoda. / Gdy ciało moje zobaczysz, nie mów, że to jest rozstanie. / Wiedz, że wtedy złączenie czekać mnie będzie i spotkanie. / A kiedy do grobu składać mnie już będą, nie żegnaj mnie, gdyż grób jest tylko zasłoną tego, co w raju czeka mnie¹³. / Kiedy ujrzysz moje zejście, to wyglądaj wzejścia mego. / Słońce i księżyc też zachodzą. Czy jest w tym coś złego? / Wydaje ci się, że to zachód, a naprawdę wschód to jest. / Grób nie jest więzieniem. Dla duszy on wyzwoleniem jest¹⁴.

W tej scenie strumień świadomości szejcha Nuruddina przywołuje wszystkie znane mu rozważania o śmierci. W tym fragmenty traktatu *Ihya'ul ulum al-din* (*Ożywienie nauk religijnych*) (Selimović, 1977, s. 17) Abu Hamdi al-Ghazzaliego (XII wiek), rozważania Abu'l Faradża al-Isfahani (X wiek) (Selimović, 1977, s. 16–17), Ibn Siny (Awicennę, X–XI wiek) (Selimović, 1977, s. 17) czy poety Husamiego Husejna Čatrnja z Mostaru (Selimović, 1977, s. 176–177) z połowy

¹¹ Forma klasycznej arabskiej liryki miłosnej (arab. *ghazal*).

¹² W *Dywanie* w nietypowy dla klasycznych twórców perskich sposób Rumi zamiast siebie wspomina Szamsa, swojego mistrza, czyniąc go prawdziwym autorem, siebie zaś tylko piórem w jego dłoni.

¹³ Chodzi o zjednoczenie z Bogiem.

¹⁴ Ze względu na słabość polskiego przekładu tego fragmentu powieści umieszczam *gazel* w tłumaczeniu polskiego iranisty Alberta Kwiatkowskiego: Rumi, b.d.

XVII wieku. Ten ostatni opisał współczesnego sobie akrobatę-osilka (tur. *pehlivan*) Szachina (tur. *şahin* – sokół) i jego czeladników, którzy przeszli po linie rzekę Neretwę koło Mostaru. Selimović na bazie kilku zachowanych wersji oryginału tworzy własny obraz, w którym porównuje bohaterów do sokoła i sokolników, przechodzących po cienkiej drodze życia jak nanizane na sznur perły. Powstaje w ten sposób obraz spójny z muzułmańską eschatologiczną figurą mostu Sirat, cienkiego jak włos i rozciągającego się nad piekłem.

Jednak w przypadku szejcha Nuruddina ornamenty, metafory nie wyleczą bólu. Rozległa teologiczna wiedza jest bezradna wobec realnej śmierci. Nie mamy do czynienia z sufim, lecz ze zrozpaczonym bratem śmiertelnika. Derwisz ma swój pozareligijny, osobisty powód, aby przeistoczyć się w buntownika. Wprawdzie w doktrynę suficką jest wpisany element buntu, ale nie wiemy, czy Selimović w tym kontekście świadomie posłużył się środowiskiem derwiszy dla swojej politycznej metafory. W roli opresyjnej władzy występują u Selimovicia urzędnicy osmańskiej administracji. Buntowi Achmeta Nuruddina brak jednak żaru. Szejjch mewlewitów to czterdziestoletni mężczyzna, dotknięty niemocą, chory na *malodusność*, przeżywający kryzys, który częściowo upraszczając, możemy nazwać za Jungiem kryzysem „połowy życia”, trawiącym go na poziomie duchowym i moralnym. Gdyby zastanowić się nad tym, czy dla postaci szejcha Nuruddina istnieje jakiś historyczny pierwowzór, można tylko przypomnieć, że według legendy wspomniany już poeta Ilhamija Abdulvehab Ibn Abdulvehab Ilhamija Žepčevi zapłacił życiem za swoją krytyczną postawę wobec współczesnych sobie rządów osmańskiego paszy Dželaluddina Alego (Dželel-paša), który sprawował funkcję namiestnika Bośni w latach 1819–1822¹⁵. Jednak w przeciwieństwie do Ilhamiji bohater Selimovicia ze swoimi rozterkami rozprawia się drogą medytacji, przez słowo. Brak tu czynu. Rozwój wypadków sprawia, że zbacza z drogi sufiego i staje się częścią opresyjnej lokalnej polityki. Będąc szejchem zakonu, stał na straży zasad tarikatu *mewlewitów*; zostając kadim, musi się opowiedzieć za porządkiem szariatu.

Szejjch Nuruddin po nocy, w której pomógł ukryć się zbiegowi w *tekkie*, ma wyrzuty sumienia, że nie wydał uciekiniera. Gdyby to uczynił, naruszyłyby istniejący porządek. Jednak z drugiej strony nie zrobił też nic znaczącego, aby skutecznie uratować tego człowieka. Nuruddin przy tej i innych okazjach zмага się z pułapkami, jakie zastawia na niego ciemna strona duszy:

¹⁵ Marek Dziekan wspomina, że przekaz ten nie jest oparty na żadnych zachowanych dokumentach (Dziekan, 2016, s. 13–14).

Pojawił się w moim życiu w chwili słabości, był świadkiem zdrady błażej ale realnej (Selimović, 1977, s. 70).

Według koncepcji sufizmu to *nafs*, a dokładnie *nafs-e ammara* (dusza pobudzająca do zła), najniższa z trzech głównych dusz człowieka. Od najwyższej „rangą” duszy, tej spoczywającej w pokoju, dzieli ją pośrednia forma *nafs-e lawwama* (dusza obwiniająca), która otrzymawszy światło z wyższego świata, gani nasze postępowanie. Dusze te nie mogą istnieć w człowieku jednocześnie (Rumi, 2015, s. 202). O tym wielokrotnie wspomina mistrz duchowy mewlewitów Moulana, między innymi w poemacie duchowym *Masnawi*:

366. Z tego powodu błagali towarzysze Mohammada, / by im pokazał pułapki, które nafs na nas zastawia.

367. Pytali go, w jaki sposób swe nieczne, skryte zamiary miesza nafs z czystością ludzkich dusz i z ludzi modlitwami (Rumi, 2015, s. 90).

Jednak Nuruddin zarówno w surowej samoocenie, jak i w krytycznej ocenie innych, zwłaszcza swego przyjaciela Hasana, widzi dobro i zło jednocześnie, postrzega *nafs* jako skłonność do zła, uaktywniającą się w sprzyjających warunkach.

Bohater pragnie uniknąć ciężaru, jaki na barki zrzuciło mu życie, zмага się z kryminalną zagadką i z samym sobą. A wtedy dzieje się tak, że droga *tarik*a przestaje mieć charakter samodoskonalenia się a pragnienie wyruszenia dyktują eskapistyczne pobudki. Im bardziej sprawa morderstwa, zbiega i dywagacji wokół odpowiedzialności za to, co się rozegrało za murami klasztoru, dręczy szejcha, tym bardziej grupa derwiszy przypomina zbieraninę zaburzonych, schorowanych fizycznie lub moralnie uciekinierów przed zewnętrzną, opresyjną rzeczywistością. Głuchy Mustafa ze wspomnieniami o nieślubnej żonie¹⁶ i pięciorgu dzieciach, autystyczny Hafyz Muhammed z wielką, nikomu niepotrzebną wiedzą, oderwany od rzeczywistości, czy niebezpiecznie milczący kaligraf Jusuf. Jak się okazuje sama modlitwa, a może i powołanie jest dla szejcha tylko ucieczką. Podobnie jak w przypadku Selimowicia środowisko *tekkie* jest tylko pretekstem do opisanego jugosłowiańskiej rzeczywistości.

Do Boga zawsze jest droga otwarta, idź więc tą drogą, a o inne drogi się nie martw (Sijarić, 1975, s. 11).

¹⁶ Nieślubna żona – nie wiemy, na czym polega „nieślubność” żony Mustafy. Czy jest to niewolnica, a więc pożycie z nią jest jak najbardziej dozwolone przez prawo muzułmańskie *szariat*, czy też kochanka, kobieta wolna, a wtedy jest to niezgodne z zasadami islamu. Dzieci Mustafy odwiedzają ojca w *tekkie*, prowokując ironiczne uwagi okolicznej ludności.

Ascetyzm i wyzbycie się hedonizmu staje się naturalnym wyborem dla mężczyzny, który jest kastratem, „ni mieczem, ni pochwą”. Takim myślicielem w drodze jest bohater powieści Sijaricia. Eunuch – hadum (tur. *hadım*) Aliya służy w haremie, posługuje przy kobietach w konaku *sipahiego*¹⁷ Agi Lemiesza w Belgradzie. Jest sługą swego pana (serb. *hiznecar*, tur. *hizmetkar*), ale jednocześnie niewolnikiem Allaha. Jak sam opisuje, całe życie „mozoli się przy kobietach”. W odróżnieniu od każdego innego mężczyzny – muzułmanina może przebywać wśród kobiet w haremie i dniem, i nocą. Jednak to nie schlebia jego męskości, skoro nie będąc ani mężczyzną, ani kobietą, ma status rzezańca, osoby pozbawionej płci i obyczajowo neutralnej. Jednocześnie jest osobą religijną, a jego sposób obserwacji otoczenia zawiera rys tolerancji, empatii i miłości, tak znamieny dla myśli sufickiej.

Alija jest w drodze. Choć fizycznie mieszka w podupadłym konaku, mentalnie zmierza do swoich rodzinnych stron, do miejscowości Akova (Bjelo Polje w dzisiejszej Czarnogórze), która *notabene* stanowi także rodzinne strony autora powieści.

Koncepcja otwartości drogi prowadzącej do Boga jest spójna z myślą suficką, podkreślającą bezpośredniość relacji człowieka z Bogiem:

Przybądź, kimkolwiek jesteś, przybądź./ Choćbyś był poganinem i czcicielem ognie,
przybądź/ Choćbyś złamał swe przysięgi skruchy setki razy, przybądź/ W naszych
progach nie gości brak nadziei/ Przybądź takim, jaki jesteś [...] (Eyüboğlu, 1998, s. 87).

Ale zanim Alija wyruszy w drogę zostaje „ogolocony”. Jego pan, Aga Lemiesz za kolejną nałożnicę oddał jedyny drogocenny przedmiot, jaki Alija posiadał, jego ozdobną szatę. Wówczas za ślepym pieśniarzem epickim eunuch powtarza: „Skoro nie mam tambury, na której mógłbym zagrać, nie cieszy mnie, że jestem ślepy” (Sijarić, 1975, s. 16). Eunuchowi nie chodziło o wartość materialną kaftana, lecz o ten symboliczny prestiż, jakiego przepych złoczonej szaty zdawał się udzielać jego osobie, jemu eunuchowi, ni to mężczyźnie, ni to kobiecie. Bez niej czuł się goły. Eunuch Alija nie przywiązuje wagi do spraw doczesnych:

Na tym świecie wszystko jest złudzeniem, a najlepiej widać to nocą (Sijarić 1975, s. 54).

Dla niego doczesność jest stanem przejściowym. On ma swój mistyczny cel, tur. *menzil*, jakim jest dotarcie do Akovy, która rysuje się na końcu drogi niczym muzułmański raj (tur. *cennet*), podczas gdy jego pan Aga Lemiesz ma

¹⁷ Osmański żołnierz, kawalerzysta dysponujący *timarem* na prowincji w zamian za służbę wojskową.

swój raj na ziemi, z kobietami z krwi i kości. Wśród nich ukochana niewolnica nosi symboliczne imię Dżeneta, Rajska. Alija obserwuje swego pana, jego podupadły prestiż i rozpaczliwe chwyty się życia.

Dla muzułmanina drogą, której odbycie stanowi dla niego obowiązek, jest pielgrzymka, *hadż*, do Mekki. Dla mistyków ważniejsze są odwiedziny w mauzoleach derwiszy. Jednak droga eunucha Aliji zaczyna się w Akovie i także tam ma się skończyć. Nie jest więc linią prostą, jest kręgiem. Dla mistyków islamu krąg to forma rytuału¹⁸. Droga Aliji ma cel, którego nie mają niewolnice z rozpadającego się haremu. Pozostaje po nich tylko zapach, one same przyłączają się do mamiących je furmanów. „Na jakiej drodze – one, które drogi przed sobą nie mają” (Sijarić, 1975, s. 193). Taki już jest ich *kismet*, los, przeznaczenie, fatum, taka jest ich droga. Dla wszystkich w obojętnej, z której znikają kobiety jest jasne, że „Bóg rządzi losem ludzkim” (Sijarić, 1975, s. 194). Alija może jedynie biernie, pełen współczucia obserwować, gdyż jak podpowiada muzułmański fatalizm, z drogi przeznaczenia nie da się zawrócić.

Tam właśnie idę [...], aby kości złożyć pod lasem, opodal źródła; tam, gdzie się urodziłem (Sijarić, 1975, s. 166).

Obok tęsknoty za celem drogi, jakim jest kraina dzieciństwa w narracji eunucha Aliji przebija melancholijny obraz podupadającego belgradzkiego dworku, *konaku* byłego *sipahiego*, Agi Lemiesza. Dwór i jego mieszkańcy, pozostawione własnemu losowi niewolnice z haremu, są mikrokosmosem zmierzchu imperium osmańskiego. Przez wzbogaconą muzułmańską symboliką narrację bohatera przebija tęsknota i żal za odchodzącym światem dawnego porządku:

Nikt dzisiaj nie ma przewodnika, ale każdy zabiera się w drogę; cały ten kraj się przewraca (Sijarić, 1975, s. 46).

Symbolicznym tego przejawem jest wyprzedawanie kolejnych przedmiotów, rękodzieł sztuki orientalnej. Nowo tworzące się państwo serbskie, to dla eunucha porządek nieznany i niepewny. Przedmioty z przeszłości mogą wzbogacić kolekcje sztuki, jednak tracą one swoją użyteczność. Alija znajduje więc ukojenie w pisaniu. Wielokrotnie podkreśla swoje pisarskie zamiłowanie:

Każdy, kto upadnie, chwyta się opowieści (Sijarić, 1975, s. 14).

¹⁸ Krąg (tur. *devr*, arab. *dayere*) – jest typowy dla różnych bractw sufich, min. *mewlewi*, *chelweti*, *bajrami* i *nakszbendi*., np. w obrzędzie „sema” mewlewich na początku obejście kręgu zwane *Devri Veledi* jest wykonywane trzykrotnie.

Spisuje własne przemyślenia, ozdabia je cytatami z Koranu, a zapiski dedykuje poecie, którego tytułuje Szer-An¹⁹. Stawia się tu w pozycji *mürida*, dosłownie „kogoś, kto zdecydował się wstąpić na ścieżkę”. Alija uczeń ze swoim mistrzem (*mürşid*), zwanym w anatolijskiej mistycznej nomenklaturze *szejch*, *pir* lub *baba*, prowadzi rozmowę na wzór praktykowanej przez sufich *sohbet*. Ze swoją tolerancją wobec ludzkich, ulotnych przyjemności, determinacją w dążeniu do celu, traktowaniem rzeczywistości jako złudzenia, Alija przypomina derwisza formacji bektaszytów.

Stan melancholii, tęsknoty za odchodzącym porządkiem i ginącym światem przeszłości przypomina konwencję, którą zacerpnawszy z muzułmańskiego mistycyzmu, przywołał w literaturze turecki noblista Orhan Pamuk. W słynnej powieści *Sambuł. Wspomnienia. Miasto* (2003) pisarz znad Bosforu używa pojęcia *hüzün*, które wywodzi się z filozofii sufizmu i oznacza duchowe cierpienie, tęsknotę za oddalonym Bogiem, a z którym to zjednoczenie stanowi cel drogi każdego sufiego. Jednak w laickiej Republice Turcji termin ten uległ pewnemu zeświecczeniu i na Pamukowej topografii duszy Sambułu, smutek i melancholia towarzyszą obrazowi podupadającego niegdysiejszego „oka świata”, Konstantynopola, a nie kondycji ludzkiej (Pamuk, 2008, s. 134). Czy stan melancholii Haduma Aliji to bałkańsko-suficki *hüzün* czy zwykła depresja, a może mieszanka tych stanów?

Hadum Alija żywotność i ucieczkę w uciechy cielesne swego pana interpretuje jako niestrudzone poszukiwanie antidotum na smutek i melancholię:

[...] i ze smutku robi to wszystko [...], żeby smutek przemienić w radość lub aby smutek jego stał się jeszcze bardziej smutny (Sijarić, 1975, s. 48).

Czemu on, „haremovy mistyk” ma tyle tolerancji dla uzależnienia od cielesności? Alija jest niesprawny seksualnie, a więc niejako skazany na ascetyzm, jednak afirmująco odnosi się do aktywności seksualnej swego pana. Warto przypomnieć, że w islamie seks jest uważany za zapowiedź rajskich rozkoszy. Ciało tak samo jak dusza jest dziełem Boga i należy o nie dbać. Sam Prorok nie potępiał cielesności. Jeśli chodzi o heteroseksualność Koran wręcz ją otwarcie wspiera, w surze 2 czytamy: „Wasze kobiety są dla was polem uprawnym. Przychodźcie więc na wasze pole, jak chcecie, i czyńcie pierwszej coś dobrego dla samych siebie” (*Koran*, sura 2 Krowa, wers 223). Na temat seksualności pozytywnie

¹⁹ Szer-An – pers. *szir* to przydomek „lew”; *an* to szczególne, niedostrzegalne piękno wewnętrzne.

wypowiadali się słynni teologowie muzułmańscy, tacy jak: Ibn Al Arabi czy Al Ghazali. Islam nie zna charakterystycznej dla chrześcijaństwa opozycji między „grzesznym” ciałem a „anielską” duszą (Dziekan, 2005, s. 113–124). Wprawdzie sufizm nakłania do ascetyzmu, ale Aga Lemiesz nie jest sufim, tylko zubożałym begiem, dla którego ostatnim przywilejem dawnego bogactwa jest posiadanie własnego haremu, a w nim niewolnic, to ostatni przejaw jego władzy. Może więc uprawiać miłość z dowolną liczbą kobiet, które do niego należą. Alija to rozumie, szanuje porządek boski, ale ma też wiele zrozumienia dla porządku ludzkiego. Jest religijnym humanistą, jest sufim, jest „w drodze”.

Refleksyjne zapiski bohatera powieści *Ja, eunuch* oraz swoisty poemat prozą *Derwisz i śmierć* przywołują obrazy typowe dla muzułmańskiej literatury mistycznej, prowadzą stałą grę między symbolem, metaforą a dosłownością, wierszem a traktatem. A motyw wędrowania i drogi w narracji przewija się w funkcji, jaką w muzułmańskiej poezji klasztornej spełniał *redif*, pojedyncze słowo powracające jak echo i dodające utworowi estetycznego rysu. Myśl suficka i dialog z wersetami Koranu oraz dziełami mistycznych filozofów mieszają się tu ze współczesną autorom myślą egzystencjalną. Treści te zabarwione są także aluzją polityczno-społeczną. W przypadku Sijaricia myśl ta odnosi się do upadku imperium osmańskiego, zaś u Selimowicia – do rzeczywistości jugosłowiańskiej doby Tito. Tutejsi derwisze nie są derwiszami typu *gazi*, ale walczącymi o zachowanie ludzkiej godności i duchowości ludźmi z krwi i kości, bez aspiracji stania się dla kogokolwiek parenetycznym wzorcem. Na bohaterów eposu religijnego się nie nadają, zwłaszcza gdy osmańsko-bałkańska *tarika*, droga derwisza krzyżuje się z ludzką tułaczką i obiera czasem kręte ścieżki.

BIBLIOGRAFIA

- Chomentowska-Kontkiewicz, A. (2009). Rola społeczno-polityczna bractw i wspólnot religijnych we współczesnej Turcji. *Przegląd Orientalistyczny*, (1–2), 86–99.
- Cooper, H. R. (1996). Introduction. W: M. Selimović, *Death and the Dervish* (B. Rakić & S. M. Dickey, Tłum.) (ss. IX–XVII). Evanston: Northwestern University Press.
- Delcambre, A. M. (2004). *Mahomet*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- DeWeese, D. (2007). *Islamization and native religion in the Golden Hord: Baba Tükles and conversion to islam in historical and epic tradition, islamization and native religion in the Golden Hord*. Pennsylvania: Penn State University Press.

- Dziekan, M. (1997). *Symbolika arabsko-muzułmańska: Mały słownik*. Warszawa: Verbinum.
- Dziekan, M. (2005). Ciało i seks w kulturze islamu. W: A. Barska & K. Mikner (Red.), *W kręgu świata muzułmańsko-arabskiego* (ss. 113–124). Opole: Uniwersytet Opolski.
- Dziekan, M. (2010). Było nie było... Sari Saltuk Dede i początki islamu na Bałkanach. *Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język – Literatura – Kultura*, 7, 189–196.
- Dziekan, M. (2016). Z dziejów literatury „alhamijado” na Bałkanach: Abdulvehab Ilhamija (1773–1821). W: A. Buras-Marciniak (Red.), *Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych* (ss. 11–22). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Ewlija Czelebi. (1969). *Księga Podróży Ewliji Czelebiego (Wybór)*. (Z. Abrahamowicz, A. Dubiński, J. Reychman, & S. Płaskowicka-Rymkiewicz, Red.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Eyüboğlu, I. Z. (1998). *Bütün Yönleriyle Mevlana Celaleddin*. Sztambuł: Özgür Yayınları.
- Guliński, S. (1999). *Alewizm i bektaszizm*. Kraków: Nomos.
- Hauziński, J. (2001). Formowanie się szkół sufickich na Bałkanach. *Balcanica Posnaniensia*, 11/12, 41–51.
- Hauziński, J. (2009). Sufizm bałkański: Perspektywa dialogu czy konfrontacji. *Balcanica Posnaniensia*, 15, 15–26.
- İnalçık, H. (2006). *Imperium Osmańskie: Epoka klasyczna 1300–1600*. (J. Hunia, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kołodziejczyk, D. (2002). Islam a chrześcijaństwo: Obcowanie wyznań w bałkańskich prowincjach Porty Otomańskiej w XVI–XVII. W: M. Dygo, S. Gawlas, & H. Grala, *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku* (ss. 95–103). Warszawa: DiG.
- Koran. (1986). (J. Bielawski, Tłum.). Warszawa: PIW.
- Krstić, T. (2011). *Contested conversions to Islam: Narratives of religious change in the early modern Ottoman Empire*. California: Stanford University Press.
- Lopasic, A. (1976). Islamization of the Balkans: Some general considerations, University of Reading. W: J. M. Scarce (Red.), *Islam in the Balkans: Persian art and culture of the 18th and 19th centuries: Papers arising from a symposium held to celebrate the World of Islam Festival at the Royal Scottish Museum, Edinburgh, 28th–30th July* (ss. 49–53). Edinburgh: Royal Scottish Museum.
- Malcolm, N. (1999). *Kosovo: A short history*. New York: University Press.
- Minkov, A. (2004). *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve bahası petitions and Ottoman social life 1670–1730*. Boston: Brill.
- Norris, H. T. (2006). *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and heterodoxy*. London: Routledge.
- Pamuk, O. (2008). *Sztambuł: Wspomnienia i miasto*. (A. Polat, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Płaskowicka-Rymkiewicz, S., Borzęcka, M., & Łabęcka-Koecherowa, M. (1971). *Historia literatury tureckiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Rebronja, N. (2010). Religijnski podtekst romana *Dervis i Smrt Mese Selimovicia*. *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik*, 58(1), 111–131. Pobrano 3 kwietnia 2017, z http://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/knjizevnost_58-1.pdf
- Rumi, D. (2015). *Masnawi I*. (A. Kwiatkowski, Tłum.). Warszawa: Barbelo.
- Rumi, D. (b.d.). Kolijjat-e Szams-e Tabrizi. Gazal 911. (A. Kwiatkowski, Tłum.). Pobrano 20 stycznia 2017, z <http://literaturaperska.com/rumigazale/rumigazale48.html>
- Selimović, M. (1977). *Derwisz i śmierć*. (H. Kalita, Tłum.). Warszawa: PIW.
- Sijarić, Ć. (1975). *Ja, eunuch*. (D. Cirlić- Straszynska, Tłum.). Warszawa: PIW.
- Zhelayzkova, A. (2011). Bir Tarihyazımı Sorunsalı Olarak Balkanlar'da İslamlaşma: Güneydoğu Avrupa Perspektifi. W: S. Farooqhi (Red.), *Osmanlı ve Balkanlar, Bir Tarihyazımı Tartışması* (ss. 286–287). Sztambuł: İletişim.
- Zirojević, O. (2003). *Islamizacija na južnolovenskom postoru – Dvoveriye*. Belgrad: Etnologa biblioteka.

Kręte drogi sufich. Turecko-bałkańskie wątki sufickiej koncepcji „drogi” we współczesnej odsłonie (na wybranych przykładach literackich)

Tekst jest próbą przybliżenia mistycznej koncepcji drogi *tarika* i jej realizacji przez różne bractwa sufickie (m.in. bektaszytów, mewlewitów, malamitów, chalwetytów, nakszbandytów), które z Anatolii rozprzestrzeniły się na Bałkany. Praca odwołuje się do znanych postaci derwiszy, zarówno tych z epoki literatury świętych podbojów islamu, jak i tych wykreowanych postaci zasłużonych derwiszy noszących cechy chrześcijańskich „świętych”. W części analitycznej tekst podejmuje interpretację współczesnych literackich kreacji ascetów i mistyków oraz realizowania przez nich koncepcji „drogi”. Służy temu analiza poszczególnych wątków z powieści Meşy Selimovicia *Derwisz i śmierć* i Sijaricia Ćamila *Ja, eunuch*. Całość jest próbą przyjrzenia się na wybranych przykładach, jak i czy współczesna literatura południowosłowiańska spleta koncepcję literacką z filozofią mistycyzmu bałkańskiego, tworząc oryginalne, autorskie odsłony.

Słowa kluczowe: sufizm, tarikat, droga, derwisz, jedność istnienia

The Twisting Paths of the Sufis – the Turkic-Balkan Motifs in the Sufi ‘Tariqa’ Concept in Selected Examples of Contemporary Literary Works

The first part of this paper summarises how Sufi brotherhoods formed in the Balkans with some references to their Turkic-Ottoman sources. Islamic mystical movements constituted part of the Islamisation initiatives in the territories occupied by the Ottoman Empire: mystical teaching was apparently more successful among the local people than conservative Islam. Crypto-Christianism was a typical phenomenon among converted Slavs. Orders using the language of symbolic tales (like the Bektashi) involved some Christian rites. The orders which proved most popular were the Mevlevi, Naqshbandi, Chalwati and Bektashi, which are still active in some parts of the Balkans. Their role also reconciled the national thought of newly forming national identities in the Balkans. In the novels *Death and the Dervish* by Meša Selimović and *Konak* by Ćamil Sijarić, the mystical idea of the Arab *tariqa* (*tarika*), i.e. „path,” meets the modern literary concepts of fate and the search for truth and sense of life. The paper constitutes an attempt to present how these two aesthetics have been unwoven into modern literary texts.

Keywords: Sufism, *tarika*, path, dervish, *tauhid*

Notka o autorze

Agnieszka Ayšen Kaim (aaysenkaim@gmail.com) – doktor turkologii, tłumaczka tureckiego, adiunkt w Instytucie Słowistyki Polskiej Akademii Nauk. Wraz ze Stowarzyszeniem „Grupa Studnia O.” działa jako opowiadaczka. Autorka licznych publikacji naukowych, przekładów literackich i filmowych. W 2015 roku ukazała się autorska opowieść dla dzieci i młodzieży *Bahar znaczy Wiosna*, nominowana do nagrody literackiej w konkursie Książka Roku 2016 PS IBBY. Zainteresowania badawcze: literatura ustna i teatr tradycyjny Bliskiego Wschodu, współczesna kinematografia turecka, Okcydent a Orient, wpływy orientalne na Bałkanach.

Agnieszka Ayšen Kaim, PhD (aaysenkaim@gmail.com) – Polish Turcologist, Associated Professor at the Institute of Slavic Studies of the Polish Academy of Sciences. A practising storyteller and professional translator of the Turk-

ish language. In 2015 she published her first novel for children *Bahar znaczy Wiosna*, nominated for the 2016 Book of the Year Award by the Polish Section of the IBBY. Research interests: epic tradition, oral literature and the popular theatre of the Middle and Near East, contemporary Turkish cinematography, transcultural influences between the Occident and the Orient, Oriental influences in the Balkans.