

LUMINIȚA MUNTEANU

**LITERATURA
TURCĂ
DE
INSPIRAȚIE
SUFITĂ**



Editura Universității din București

Luminița Munteanu

LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ

LITERATURA TURCĂ
DE INSPIRAȚIE SUFITĂ

Cărțuș Culturală din București
2001 -

LUMINIȚA MUNTEANU

Studiu literar și filologic - școala turcă de la
începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

**LITERATURA TURCĂ
DE INSPIRAȚIE SUFITĂ**

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Studiu literar și filologic - școala turcă de la începutul secolului al XVII-lea

„LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ”

Editura Universității din București

- 2001 -

**Referenți științifici: Prof. dr. FLORENTINA VIȘAN
Lector dr. GEORGE GRIGORE**

© Editura Universității din București
Sos. Panduri 90-92, București - 76235; Tel./Fax: 410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MUNTEANU, LUMINIȚA
Literatura turcă de inspirație sufită / Luminița
Munteanu. - București, Editura Universității din București,
2001
p.; cm
Bibliogr.
ISBN: 973-575-570-X
821.512.161.09

CUPRINS

<i>Cuvânt introductiv</i>	7
<i>Sufismul sau calea spirituală</i>	9
1. Recuperarea dimensiunii spirituale a islamului.....	9
2. O doctrină esențialistă.....	35
3. Inițierea.....	45
4. Solidaritatea comunitară.....	75
<i>Turcii și islamul</i>	91
1. Ipostaze ale credinței în perioada preislamică.....	91
2. Mirajul islamului.....	109
<i>Particularitățile literaturii turce de inspirație sufită</i>	123
1. Genuri și specii predilecte.....	123
a. Tratatele de sufism și cările de învățătură.....	125
b. Lirica de tip devotional.....	128
c. Literatura de tip hagiografic.....	131
2. Particularități de ordin formal.....	147
3. Particularități lingvistice.....	152

<i>Un precursor al sufismului anatolian: Ahmed Yesevi.....</i>	155
<i>Yûnus Emre.....</i>	193
<i>Kaygusûz Abdâl.....</i>	227
<i>Hatâyî (Şâh Ismâ'îl-i Safevi).....</i>	255
<i>Pîr Sultân Abdâl.....</i>	265
<i>Bibliografie.....</i>	289

CUVÂNT INTRODUCTIV

Literatura de inspirație sufită a jucat un rol esențial în configurația culturală a Turciei moderne, contribuind la modelarea mentalității sociale, dar și la menținerea conștiinței identitare. Studiul sistematic al acestui gen, cu predilecție al literaturii sufite de extracție populară, mai degrabă ignorată de mediile savante în perioada otomană, s-a intensificat după proclamarea republicii (1928), când s-a declanșat o amplă campanie de recuperare, catalogare și editare a manuscriselor aflate în circulație, dar și de culegere a bogatei creații folclorice orale. Stabilirea orientărilor generale și a priorităților de cercetare în domeniu se leagă, în Turcia, de numele lui Fuad Köprülü(zâde) – autorul masivului și eruditului studiu intitulat *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1918), lucrare fundamentală asupra începuturilor sufismului anatolian. Aceeași perioadă, abordată de această dată din perspectiva istoriei literare, face obiectul unei alte opere de referință, *Türk Edebiyatı Tarihi*, semnată de același exeget. Demersurile lui Fuad Köprülü aveau să fie continuate de discipolul său, Abdülbâki Gölpinarlı, care s-a afirmat nu numai prin abordările sale hermeneutice competente, ci și prin laborioase ediții de texte, adesea inedite; apropiat cercurilor sufite, el a oferit detalii prețioase asupra ideologiei și stilului de viață comunitar promovat de diverse ordine. Ultimii ani au cunoscut, în Turcia, o veritabilă avalanșă de cărți și studii consacrate sufismului. Marea majoritate a acestora se înscriu însă în categoria lucrărilor de popularizare, purtând amprenta inconfundabilă a veleitarismului; ele rămân minate de vicii de fond care le fac, practic, inutilizabile din perspectivă analitică: materialul de studiu este prezentat

într-o formă greoaiă, nesistematică, marcată de stridențe de ton partizane, de truisme și redundanțe stânjenitoare. Un tip modern de abordare, adecvat orizontului de așteptare contemporan, caracterizează, în schimb, noua generație de universitari și cercetători (Ahmet Yaşar Ocak, Orhan Türkdoğan, Abdurrahman Güzel, Feyzi Halıcı, İlhan Cem Erseven), care recurg la modalități inedite de investigație a curentului, izbutind să se mențină, în același timp, în limitele discursului științific. Printre specialiștii străini care au abordat, cu pasiune dublată de competență, diverse aspecte ale manifestării sufismului în Turcia se numără John P. Brown, John Kingsley Birge, Georg Jacob, Annemarie Schimmel, Frederick de Jong, Irène Mélikoff, Irène Beldiceanu-Steinherr, Nathalie Clayer etc.

Selectia noastră, inevitabil limitată și subiectivă, propune un număr limitat de autori care au ilustrat direcția sufismului popular (teme sufite se regăsesc și în literatura aulică *divâni*, fără a constitui însă o dominantă a acesteia); după cum lesne se va putea constata, recurența temelor și motivelor le conferă autorilor prezentării un aspect relativ unitar, dincolo de condiționările sociale ori spațio-temporale, dând astfel posibilitatea creionării unei imagini de ansamblu asupra principalelor caracteristici formale și informale ale genului.

Notă: 1. Din constrângeri de spațiu, am renunțat la evidențierea grafică a distihurilor și catrenelor alese spre exemplificare – mai puțin semnificativă pentru literatura populară de inspirație sufită decât pentru literatura *divâni*, care se distinge prin rigoarea formală și manierismul ei pronunțat.

2. Sigla *E. I.*¹ trimite la lucrarea *Encyclopédie de l'Islam*, ediția I, iar sigla *E. I.*² la *Encyclopédie de l'Islam*, ediția a II-a (a se vedea *Bibliografia*). Semnificația celorlalte sigle utilizate în cuprinsul lucrării este indicată, de fiecare dată, cu prilejul primei citări, într-o notă de subsol.

SUFISMUL SAU CALEA SPIRITALĂ

1. Recuperarea dimensiunii spirituale a islamului

Ivit pe solul fertil al revelației coranice, spre a apăra ideea unui islam spiritual – dimensiune neglijată sau sufocată în germene de rigorismul rigid al literaliștilor – sufismul a devenit, în scurtă vreme, un aspect esențial, de neignoranță al credinței revelate, la începuturile secolului al VII-lea, profetului Muhammed.

Privit cu suspiciune sau repudiat cu violență de medii dintre cele mai variate, stârnind pasiuni și reacții contradictorii, de la asumare pasionată, apostazie și martiriu, la contestație contrariată și sentințe capitale, sufismul subîntinde, de fapt, o mare varietate de concepții și atitudini, imposibil de surprins într-o formulă succintă, atotcuprinzătoare.

Fiind, ca orice formă de mistică¹, “în mod esențial și în primul rând, o teologie a lui *mirum*: a lui «cu totul altul»” (Rudolf Otto, 1992, p. 41), având, prin urmare, drept obiect ceea ce se sustrage înțelegerii noastre conceptuale, de vreme ce transcende limitele gândirii discursivee, ceea ce se manifestă în forme surprinzătoare, aparent iraționale, antinomice,

¹ “Sufismul ar putea fi definit drept «misticism musulman» în măsura în care termenului de misticism i s-ar atribui sensul folosit de Părintii greci și de cei ce se înscriau în filiația lor spirituală, adică «ceea ce este legat de cunoașterea misterelor». Având în vedere faptul că, în spațiul islamic, cuvântul *taṣawwuf* nu desemnează decât căile contemplative regulate, comportând o doctrină esoterică și o transmitere din maestru în maestru, el nu se poate traduce prin «mistică» decât conferindu-i-se acestui

contrariind pietatea disciplinată și, nu de puține ori, obtuză a credinciosului mediu, sufismul este permanent pândit de pericolul eretiei și amendat, în consecință, atât de către sunniți, cât și de către šiiți.

În mod voluntar sau involuntar, remarcă Henry Corbin (1964, p. 263), sufismul se afirmă, aşadar, ca un protest strălucit împotriva plafonării rituale, ca o mărturie durabilă a spiritului căutător de absolut împotriva oricărei abordări reducționiste, rutiniere a religiei islamicе.

Pentru Fritjof Schuon (1980, p. 45), sufismul istoric este un segment al exoterismului, în care și-a aflat refugiu esoterismul (care este “fără patrie și se stabilește unde poate”), de unde se deduce că sufismul poate fi asimilat, la limită, esoterismului.

De altfel, mistica islamică, definită de mulți exegeți ca esoterism sau chiar ca gnosă a islamului, se intersectează adeseori, sub aspectul intenționalității și al obiectivelor sale declarate, cu šiismul, privit în aspectele sale cele mai generale. Același Henry Corbin (1964, pp. 44-50), pentru care šiismul, în măsura în care profesează o cunoaștere mânduitoare, reprezintă “gnosa islamului” prin excelență constată însă că, după perioada inițială de descumpărare, în care cele două tendințe au coincis ori s-au completat reciproc, lumea šiită a devenit din ce în ce mai reticentă, ba chiar reprobatoare față de sufism, cu care împărtășea același vocabular și aceeași metafizică teosofică, dar căruia îi reproșa replierea congregațională și ponderea exagerată rezervată maestrului spiritual², în detrimentul imamului, acuzându-l, totodată, de “agnosticism pios, favorizând ignoranța leneșă, precum și libertinajul moral”.

cuvânt sensul său original” (Burckhardt, 1969, pp. 24-25).

² Tinzând să i se substitue, astfel, imamului aflat în stare de ocultare.

Într-un alt context, Henry Corbin remarcă numeroasele locuri comune care marchează învățământul de specialitate, mărturisind totodată în ce măsură s-a modificat însăși viziunea sa convențională asupra relației dintre sufism și šiism, în urma aprofundării diverselor aspecte legate de viața spirituală în spațiul cultural iranian: “[...] din ansamblul tradițiilor, rezultă că originea celui mai mare număr de *tariqa(t)* ale sufismului, în general, urcă, în cele din urmă, la unul dintre imamii šiismului. Aceasta pentru că pedagogia spirituală a imamilor constă exact în conducerea adeptilor de la *zâhir* (exteriorul, exotericul) către *bâtin* (interiorul, esotericul), de la litera Legii religioase (*šari'a*) la adevărul său spiritual (*haqīqa*), astfel încât, chiar dacă aceste *tariqa(t)* sufite s-au dezvoltat, în decursul istoriei, în islamul sunnit majoritar, šiismul nu rămânea mai puțin *tariqa(t)-ul* prin excelență. Adeptul šiit nu are decât să urmeze învățatura integrală a imamilor săi pentru a intra *eo ipso* pe Calea spirituală, fără a mai avea nevoie să se ralieze la o *tariqa(t)*. De fapt, sufismul non-šiit n-a făcut decât să se sustragă originilor sale. Dar consecința acestei atitudini este importantă: charisma pe care šiismul o concepe ca repartizată în mod necesar între persoana Profetului a cărui misiune este *tanzîl-ul* («a face să coboare» revelația divină) și persoana Imamului, a cărui misiune este *ta'wîl-ul* (a face să urce, «a reconduce» revelația la originea sa), această charisma a ajuns să fie blocată doar asupra persoanei Profetului. A rezultat de aici un dezechilibru, puternic resimțit și denunțat de spiritualii šiîti, privitor la înseși fundamentele esotericului, adică ale pătrunderii sensului interior, ascuns al revelației divine” (1973, pp. 9-10).

Mai mult, afirmă ilustrul exeget: “[...] atâtă vreme cât sufismul încearcă și el această necesitate teofanică a persoanei teofanice a Imamului, există un acord între sufism și šiism. [...] Dar când imamologia este trimisă în exil, sau când ea nu mai îndrăznește să-și rostească numele, se produce în mod inevitabil ruptura; tocmai atunci vituperează šișii sufismul, și reciproc” (*ibidem*, p. 10).

Determinarea ariei de manifestare a sufismului nu poate ignora, totuși, detaliul că, dincolo de manifestările sufismului de extracție šiită (primii sufiji erau membri ai unui grup de spirituali šiiji din Kūfa, la limita secolelor III-IV h.), marea majoritate a misticilor musulmani a apărut în și din mediul sunnit, confirmând supozitia că sufismul răspunde, de fapt, nevoii generale a credincioșilor musulmani de a descoperi sensurile anagogice ale Cărții, de a se angaja într-o aventură spirituală personală, prin deplasarea accentului de pe elementul terifiant, respingător al numinosului (*tremendum*) – care (moștenire iudaică, poate) domină religia legalitară, alături de ideea predestinării și de cea a arbitriariului divin – pe elementul atrăgător al acestuia (*fascinans*), care include posibilitatea trecerii la mistică (Otto, 1992, pp. 46-61, 169).

Misticul fideist va căuta, însă, răspunsuri și trăiri personale în limitele și prin intermediul religiei mărturisite, al dogmaticii, în cadrele căreia are obsesia să evolueze și pe care o tratează ca pe o valoare preconstituită, imanentă. În măsura în care aceste cadre îi stânjenesc peste măsură demersul, ele pot fi, la rigoare, deplasate, forțate, în vâltoarea pasiunii mistice, dar și de dragul demonstrației, cu atât mai mult cu cât *Coranul* abundă în ambiguități și încurajează cele mai diverse interpretări. Astfel se explică multiplicarea, uneori până la derisoriu, a Tradițiilor islamică (*hadīt*) centrate pe persoana exemplară a Profetului și mai ales pe

acele atitudini menite să reveleze sensurile esoterice ale *Coranului*, dincolo de sensul pur literal, destinat comunității ignorante în ansamblul ei.

Invocând marea capacitate de adaptare instituțională a sufismului, Julian Baldick îl plasează, într-o posibilă analogie cu instituțiile de tip occidental, undeva între monahism și francmasonerie: "Sufismul este o mișcare, o tradiție și o ideologie sistematizată ca știință. Nu reprezintă o sectă" (1993, pp. 30-31).

În fapt, studiul acestui curent spiritual în diversitatea explozivă a manifestărilor sale demonstrează, fără putință de tăgadă, că există tot atâtea definiții ale sufismului câți sufiți de vreme ce, nu ostenesc să afirme marii maeștri spirituali care i-au jalonat sinuoasa istorie, "sunt tot atâtea căi de acces către Absolut, câți pelerini".

Controverse mai mult sau mai puțin îndreptățite a stârnit și originea vocabulei *taṣawwuf*, prin care este desemnată mistica islamică. Potrivit lui Henry Corbin (1964, p. 262), *at-taṣawwuf* semnifică "a-ți exprima adeziunea față de sufism". Titus Burckhardt (1969, p. 15. n. 1) precizează că, în acord cu explicația obișnuită care i se atribuie, *at-taṣawwuf* ar însemna doar "a te îmbrăca cu/în lână"³, deoarece primii adepti ai sufismului nu purtau decât veșminte din lână (*ṣūf*) pură.

"*Sūfī* este numele care le-a fost dat, odinioară, sfintilor și adeptilor spirituali. Unul dintre maeștri a spus: «Cel ce este purificat prin dragoste este pur, iar cel care este absorbit în Cel Preaiubit și care a renunțat la toate este un *sūfī*», remarcă al-Ḥujwīrī (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 22), punând, prin urmare, în relație ideea de sufism cu aceea de puritate

³ *Ṣūf*, "lâna este, de altfel, veșmântul profetilor ('anbiyā') și ținuta sfintilor" (Kalâbâdhî, 1981, p. 26).

(*safā*). În același tratat, intitulat *Kaṣf al-maḥyūb li-'arbāb al-qulūb*, “Dezvăluirea tainelor pentru posesorii de inimă”, al-Ḥujwīrī (m. 1077) trece în revistă diverse alte etimologii atribuite cuvântului de predecesorii sau contemporanii săi, respectiv derivarea lui *at-taṣawwuf* de la veșmântul de lână purtat de adeptii acestei orientări spirituale (*jamā'i ṣūf*), de la pretenția sufitorilor de a fi descendenții grupului cunoscut în istoria islamului sub numele de *'ahl aṣ-ṣuffa* sau *'ahl aṣ-ṣoffa*, “oamenii banchetei” sau “ai verandei”⁴, ori de a se situa “în primul rând în fața lui Dumnezeu” (*saff al-'awwal*) (Vitray-Meyerovitch, 1986, pp. 21-22; cf. Kalābādhī, 1981, pp. 25-29).

Louis Massignon (1968, p. 156) menționează și alte derivări vehiculate pe parcursul lungii istorii a sufismului pentru clarificarea noțiunii de referință – de la *Banū Ṣūfā*, numele unui trib beduin sau de la cuvântul grec *sophos*, în sensul de “teosof” –, adăugând că 'Abd al-Qāhir Bağdādī, în secolul al XI-lea, și Reynold A. Nicholson, în secolul al XX-lea, au inventariat – primul, o mie, iar celălalt, săptezeci și opt de etimologii/definiții diferite ale vocabulei *at-taṣawwuf* – adeseori fanteziste, lipsite de suport logic. Reynold A. Nicholson (1989, pp. 3-4) precizează, însă, că problema acestei etimologii a fost definitiv rezolvată de Nöldeke, care a demonstrat că termenul este derivat de la cuvântul *ṣūf*, “lână”, desemnând, inițial, categoria de asceti musulmani care, adoptând

⁴ Supranume atribuit unui număr de “pribeți, expatriați” (*muhājirūn*), evocați de numeroși hagiografi musulmani, care optaseră în mod voluntar pentru săracie, obișnuind să se reunească într-un colț al moscheii din Medina, spre a se consacra împreună practicilor rituale (Massignon, 1968, pp.156, 162).

ținuta ermiților creștini, se îmbrăcau în veșminte de lână, în semn de penitență și renunțare la vanitățile acestei lumi⁵.

Terminologia în uz consacrată categoriei foarte eterogene a misticilor musulmani cunoștea mari variații de la o zonă la alta sau de la o tradiție la alta; inventarele specifice evidențiază o mare varietate de apelative eufemistice, metaforice, înjositoare sau pur conventionale, aparent lipsite de conotații. Printre formulele denominative oarecum curente figurau, de pildă, termeni ca *sūfiyyūna* (sg. *sūfī*) ori *mūtaṣawwifa* (sg. *mūtaṣawwif*) – ambiți, în sensul de “adepta ai sufismului” –, *'awliyā'* (sg. *wālī*), “prietenii [lui Dumnezeu]”, *'abdāl* (cu varianta *budalā*), “cei ce își succed [spiritual] unul altuia, prin permisie (*badal*)” și apoi, prin extensie, “dervișii rătăcitori”.

Trecând în revistă diversele modalități de desemnare a spiritualilor musulmani, precum și, în unele cazuri, motivația adoptării lor, Kalabādī (1981, pp. 25-27) furnizează, pe lângă terminologia consacrată, și alte apelative, vehiculate îndeobște de martori contemporani ai fenomenului, precum *gūrabā'* (sg. *gūrīb*), “ciudații”, “străimi, înstrăinații”, “autoexilații” (pentru că-și abandonau locuințele, optând pentru autoexil), *sayyāḥūna* (sg. *sayyāḥ*), “pelerinii, călătorii” (datorită frecvențelor lor călătorii), *čikāftiyya*, “oamenii grotelor” (ca urmare a faptului că, în unele

⁵ Până în secolul al III-lea h./X, veșmântul din lână nevopsită, grosolană constituia mai degrabă marca unui legămant individual de penitență decât un strai monastic; începând din acest secol, devine un accesoriu recunoscut și respectat de întreaga comunitate, în virtutea faptului că le-ar fi fost atribuit, odinioară, profetilor Moise și Muhammed, iar unii dintre adepta lui se prevalează chiar de supranumele individual de *sūfī* (Massignon, 1968, pp. 153-154).

zone, obișnuiau să se adăpostească în grote), *jaw'iyya*, “înfometății” (pentru că se limitau doar la alimente strict necesare), *fuqarā'* (sg. *faqīr*), “sărmanii, săracii, nevoiașii”, *masākīn* (sg. *miskīn*), “mizerii, sărmanii” (având în vedere renunțarea programatică la orice formă de posesiune), *nūriyya*, “iluminății” (în acord cu unele Tradiții profetice, în care Muhammad îi evocă pe cei cărora «Dumnezeu le-a luminat inimile»).

Acstea denumiri au coexistat, în prima perioadă de manifestare a misticii islamică – cea la care se referă și Kalâbâdî, al cărui opuscul intitulat *Kitâb at-tâ'arruf li-mâdhâb 'ahl at-tâṣawwuf*, „Cartea cunoașterii căii sufistilor”, datează de la sfârșitul secolului al X-lea –, dar s-au perpetuat, parțial, și în secolele următoare, luând adeseori aspectul unor apelative eufemistice: “În toate cazurile, acești temeni exprimă renunțarea și detașarea sufletului de această lume mărunță, faptul de a-ți părăsi adăpostul și de a călători fără încetare, de a nu flata pasiunile sufletului, de a-ți purifica conduită, de a-ți limpezi străfundurile ființei, de a-ți deschide inima și de te comporta ca un antemergător” (Kalâbâdhî, 1981, p. 27).

Adăngăm acestui inventar de termeni apelativele *darwišân*, *darwëšân* (sg. *darwëš*), “cerșetorii, cei ce umblă din poartă-n poartă”, “dervișii” și *'urafâ'* (sg. *'arîf*), “cei ce au cunoașterea de la Dumnezeu”, “gnosticii, misticii” (termen târziu, preferat îndeosebi în mediile šiite). După cum se poate constata, deși răspândită doar în anumite regiuni, vocabula “derviș” a devenit cea mai populară în zonele nonmusulmane, îndeosebi în Occident.

Este, totodată, de remarcat faptul că terminologia specifică cunoștea variații în timp, chiar în interiorul aceleiași zone. Henry Corbin semnalează, de pildă, modificările survenite, începând cu epoca renașterii

safavide, în vocabularul gânditorilor și al spiritualilor šiiti, care puneau într-o lumină particulară relația dintre sufism și šiism și care urmăreau, pe această cale, evitarea ambiguităților: în vreme ce vocabulei *taṣawwuf* îi este preferată noțiunea de *'irfān*, “cunoaștere, perceptie, intuiție”, “mistică, gnosă”, termenul *ṣūfiyyūna*, “sufiți” este înlocuit de *'irrafā'*, “mistici sau teosofi mistici” (1973, pp. 10-11).

Numele colectiv *ṣūfiyya* este atestat pentru prima oară la Alexandria (Egipt), în anul 199 h., fiind utilizat pentru desemnarea unui grup de puritani antinomiști, însă germanii ascezii propriu-zise se situează către anul 40 h./660 chiar dacă, apreciază Louis Massignon (1968, p. 163), ascea epocii timpurii era foarte puțin sofisticată, iar interiorizarea cultului propriu-zis, încă rudimentară. Aceste prime tendințe ascetice, consemnate în zona orașului Bašra (Irak), constituiau mai degrabă o reacție față de stilul de viață opulent, ostentativ adoptat de clasa teocratică, în vădit contrast cu sobrietatea ce caracterizase existența Profetului și a anturajului său și erau aproape exclusiv devotioane, lipsite de orice dimensiune speculativă. Acești primi asceti erau consacrați sub numele de *al-bakkā'ūna*, “cei ce plâng în mod constant” (Schimmel, 1975, p. 31).

Primul așezământ de tip conventual avea să fie, însă, întemeiat ceva mai târziu, în secolul al VIII-lea, la Abbādān, în zona Golfului Persic⁶, de către un oarecare 'Abd al-Wāhid bin Zayn (m. 794), discipol al vestitului Hasan al-Baṣrī (m. 728), fiind urmat, către anul 770, de cel de la

⁶ Problema nu este definitiv tranșată căci, potrivit altor surse, prima așezare de acest gen și-ar fi făcut apariția la Damasc, în anul 767, urmată fiind de alte lăcașuri de cult, în Irak și în Ḥurāṣān (v., de pildă, în acest sens, Öztürk, 1988, p. 27).

Rāmallāh (Palestina), precum și de cele de la Ierusalim și din Hurāsān (vezi detalii în Massignon, 1968, p. 234; Schimmel, 1975, p. 31).

Elucidarea originilor istorice ale sufismului a prilejuit desfășurarea unui la fel de larg evantai de ipoteze, parte dintre ele – lipsite, în mod evident, de suport istoric, parte – extrem de incitante sub aspectul purei speculații intelectuale, însă insuficient susținute prin argumente cu acoperire faptică. A existat, de pildă, cel puțin într-o primă fază, tentația de a atribui geneza acestei căi spirituale a islamului fie exclusiv, fie preponderent surselor străine. O altă tendință timpurie, reluată și dezvoltată apoi, periodic, de analiști și folosită adeseori tendonțios, în scopuri nu tocmai onorabile, fără relevanță pentru domeniul investigației științifice, concepea sufismul ca pe o “reacție a fondului arian față de religia semitică cuceritoare”, ca pe o dezvoltare iraniană tipică în interiorul islamului. Louis Massignon (1968, pp. 63-68) combată viguros această viziune etnicistă – la fel cum procedează și Reynold A. Nicholson (1989, p. 9), de altfel –, subliniind, pe bună dreptate, că mistica nu este și nu poate fi apanajul exclusiv al unei rase, al unei limbi sau națiuni și opunându-se, în general, tuturor acelor teorii care neagă filonul autentic al sufismului, socotindu-l mai curând un epifenomen, dacă nu chiar o formă de reacție rasială, lingvistică și națională a popoarelor cucerite de islamul arab – în particular, a iranienilor. Desigur că negarea esențială a acestei filiații, profund tributară etnopsihologiei, nu exclude recunoașterea amprentei specifice datorate culturii și, mai ales, literaturii persane, în cadrul mai larg al civilizației islamică; asemenea elemente distinctive au fost, însă, curând asimilate, topite și amalgamate în vastele retorte ale

ecumenismului islamic și au dobândit statutul unei moșteniri comune acestei spiritualități.

Cu ceva mai multă îndreptățire s-a insistat asupra influențelor exercitate de creștinism, sub diversele sale aspecte, asupra sufismului. Titus Burckhardt apreciază însă că, în ciuda unor interferențe și, mai ales, a unor teme de meditație similare, calea sufîilor diferă substantial de cea a spiritualilor creștini: "Putem să ne referim aici la imaginea conform căreia diversele căi tradiționale sunt asemenea razelor unui cerc, care se unesc într-un singur punct; în măsura în care razele se apropiie de centru, ele se apropiie și una de alta; cu toate acestea, ele nu coincid niciodată decât în centru, unde încețează să mai fie raze" (Burckhardt, 1969, p. 21). O asemenea discuție poate deveni, probabil, operantă numai în măsura în care ține seama de secvențele temporale ale evoluției misticăi islamică și, în strânsă conexiune cu acestea, de particularitățile erezilor creștine care și aflaseră refugiu în diverse regiuni ale Orientului Apropiat și Mijlociu.

Izvoare dintre cele mai variate atestă, de pildă, frecvente contacte între primii sufî și grupurile de contemplativi creștini stabiliți în diverse zone din Arabia⁷, de unde și interesul manifestat de unii savanți europeni

⁷ Asemenea contacte îi sunt atribuite chiar Profetului, în perioada preprofetică a existenței sale. Biografiile legendare ale lui Muhammed menționează două întrevederi ale acestuia cu călugări creștini: întâlnirea cu Sergius Bahira (ar. *bahīra*, "cel ales"), care identifică în el un viitor profet – întâlnire produsă la vîrstă de doisprezece ani, pe când îl însoțea pe unchiul său, 'Abū-Ṭâlib, într-o călătorie în Siria – și întâlnirea cu călugărul Nestor (nume sugerând, fără indoială, la modul simbolic contactele cu nestorianismul), la douăzeci și patru de ani, tot în Siria (Wensinck, "Muhammad", în E. I.¹, I, p. 589).

pentru explorarea naturii relațiilor angajate între musulmani și călugării siriaci, în faza de structurare a sufismului.

Precizând că nu s-au studiat încă temeinic traducerile arabe ale *Evanghelilor* aflate în circulație la începuturile islamului, Louis Massignon (1968, pp. 70-73) oferă o imagine mai nuanțată asupra posibilelor împrumuturi din mediul iudeo-creștin: împrumuturi literale (cuvinte teologice și ascetice), analogii structurale (meditații eschatologice asupra paradisului și infernului), metode de examinare a conștiinței, accesoriile rituale precum scapularul și rozariul⁸, regula talmudică a distingerii firului de ajă bleu/alb de cel negru pentru abordarea postului⁹, cărora le adaugă ceea ce numește "hibridizări fecunde": viața comună a arabilor musulmani și a celor creștini, îndeosebi în primele două secole ale islamului, consultațiile teologice solicitate de misticii musulmani eremiișilor creștini până către anul 864 etc.

Reynold A. Nicholson (1989, pp. 10-11) constată că multe evanghelii și sentințe apocrife atribuite lui Iisus sunt citate în vechile tratate sufite, în vreme ce anahoretul creștin este adeseori prezent în ipostaza bâtrânlui maestru inițiator¹⁰, care le furnizează sfaturi ascetilor

⁸ Pe care R. A. Nicholson (1989, p. 17) îl socotește, însă, un împrumut din mediile buddhiste.

⁹ A se vedea pasajul coranic: "Mâncă și bei până ce vezi putea deosebi în zori un fir alb de un fir negru!" (*Coranul*, II/187). Pasajele coranice la care ne vom referi sau pe care le vom cita în continuare sunt reproduse după cea mai recentă traducere a *Coranului* în limba română (*Coranul*, traducere, prezentare, note și index: George Grigore, București, Editura Kriterion, 2000).

¹⁰ Figura bâtrânlui înțelept, frecventă, între altele, în vise, dar și în basme, este unul dintre simbolurile cele mai răspândite ale factorului "spirit", căruia C. G. Jung îi atribuie o valoare arhetipală (Jung, 1994, pp. 119-136).

musulmani. Prin intermediul ermitilor, al călugărilor și al sectelor eretice, creștinismul a exercitat, aşadar, o dublă influență asupra sufismului: ascetică și mistică; mai mult, absorbind, la începuturile sale, ideile și limbajul lui Plotin ori ale comentatorilor săi, mística creștină occidentală a contribuit, implicit, și la vehicularea nestingherită a acestora.

Să menționăm, în plus, ipoteza influenței unor aspecte particulare ale creștinismului asupra unor aspecte la fel de particulare ale sufismului. În această categorie se integrează, de pildă, relația (încă nedeschisă) între practicile devotioane specifice isihasmului (îndeosebi "rugăciunea lui Iisus") – atestate, în diverse forme, în Orientul Apropiat creștin și în cel asiatic, încă din secolele V-VII și răspândite, prin strădaniile călugărilor din Sinai și de la Muntele Athos, în întreaga arie de cuprindere a bisericii creștine de rit bizantin (cu precădere, la greci și la ruși) –, pe de o parte, și practica pomenirii (*dikr*) numelor divine, din sufism, pe de altă parte (Anawati, Gardet, 1976, pp. 190-193).

Influența unor erezii creștine (îndeosebi a nestorianismului, ai cărui adepti constituiau o prezență familiară în cancelariile primilor califi musulmani, dar și a docetismului) asupra islamului, în ansamblu, ca și asupra unor grupări mistică cu relevanță locală nu poate fi nici ea exclusă dintr-o abordare de acest gen, deși se vădește greu de demonstrat. Doctrina ordinului *Baqtašīyya* (tr. *Bektâşilik*), de pildă, are un caracter sincretic, sau mai degrabă eclectic, înglobând elemente de šiism esoteric (duodeciman sau imamit), de creștinism și de gnosticism; congregația se remarcă, între altele, prin adoptarea unei forme de comuniune cu distribuire de vin, pâine și brânză și prin confesiunea față de superior.

Mai surprinzător este faptul că au fost neglijate până acum, în mare măsură, posibilele raporturi sau analogii între sufism și iudaism, cu

precădere diversele tendințe ale misticii evreiești. O asemenea cale de investigație se poate dovedi fecundă în măsura în care avem în vedere înrudirea genetică a iudaismului și a islamului, evidențiată chiar de Muhammad, care își definise dintru început misiunea profetică ca restaurare a religiei abrahamicice originare, nealterate¹¹. Atitudinea prudentă manifestată inițial de Profet față de prospera și influentă colonie evreiască din Medina, speranțele, finalmente spulberate, de a o converti la noua credință și, implicit, de a-și atrage sprijinul său, moral și material, oscilațiile în stabilirea unor practici normative, prețuirea programatică exprimată față de “popoarele cărții” (*'ahl al-kitāb'*) mărturisesc, probabil, afinități mai profunde, dificil de intuit sau de reconstituit acum, când ecoul primelor înfruntări s-a stins demult. Este imposibil să nu remarcăm, de pildă, că atât musulmanii, cât și evrei *Vechiului Testament* sunt niște “aleși”, legați de propriul Dumnezeu printr-un legământ, printr-un pact: “pactul primordial” sau “preetern”, în islam, și legământul încheiat între Dumnezeu, pe de-o parte, Avraam, Isaac și Iacov, pe de altă parte, pentru ca seminția acestora din urmă să stăpânească pământul Canaanului.

¹¹ Hugues Didier (1982, pp. 167-191) evocă “abrahamicitatea” sacrului în perimetru islamic, punând, astfel, în lumină relația de interdependență care marchează, de fapt, toate “monoteismele abrahamicice”. Iată, într-un *hadîth* apocrif, de mare importanță pentru precizarea poziției dogmatice a islamului față de evrei și creștini, cum se raportează Profetul la cele două comunități: “Dumnezeu v-a înștiințat că oamenii Cărții modificaseră textul scris din cuvintele Sale și că schimbaseră, cu mâinile lor, cuprinsul Cărții, spunând că le venise astfel de la Dumnezeu însuși, spre a dobândi, prin aceasta, un lucru la un preț de nimic. Ceea ce ați primit voi din cunoaștere nu vă oprește, oare, să le puneti întrebări acelora oameni? Și, pe Dumnezeu, vedem oare măcar pe vreunul dintre ei care să vă pună întrebări cu privire la revelația pe care au primit-o?” (El-Bokhâri, 1991, pp. 40-41,₁₂).

Beneficiind din plin de tradițiile anterioare și de rafinamentul speculativ, cu irizații cosmopolite, acumulat de îndelungata și sinuoasa istorie spirituală a Orientului Apropiat și Mijlociu, islamul a reprezentat, desigur, un cert progres în direcția abstracționii și a transcendenței. Atât în *Vechiul Testament* (a se vedea, de pildă, *Exodul* sau *Leviticul*), cât și în *Coran* (îndeosebi în surele medineze) se remarcă ponderea deținută de discursul legislativ, care prevalează uneori în mod evident, aproape brutal, asupra celui profetic și, în context, insistența asupra categoriilor de pur/impur, licit/ilicit, care circumscriu, în cele din urmă, sfera sacrului și, respectiv, pe cea a profanului. Reamintim, de asemenea, fără a stăru asupra semnificațiilor, coincidența unor radicali consonantici (precum *qdš/qds*, *hrm* sau *rhm*), ai căror derivați definesc sfera sacrului în arabă și în ebraică – ambele, limbi liturgice.

În ceea ce privește posibilele interferențe ale sufismului cu mistica evreiască, se poate constata, chiar la o abordare superficială, importanța acordată, în ambele sisteme, ascensiunii extatice (până la tronul divin – *merkaba* –, în cazul misticii evreiești și, respectiv, ascensiunii celeste a Profetului – *mi'rāj* –, în mistica islamică) și revelațiilor care o însoțesc, chiar dacă prelucrarea motivului în cele două tradiții religioase diferă sensibil. Am putea adăuga mistica numerelor, conexată cu o mystică a literelor alfabetului și, de aici, cu o mystică a limbajului, care s-a afirmat nu numai în iudaism, prin speculația asupra *Sephīrōth*-urilor ori prin *Kabbāla* medievală, ci și în sănul unor grupări musulmane cu tendințe eretice, precum *Hurūfī* și *Baqītāshī*. Este greu de estimat, pe de altă parte, revenind la zona Asiei Mici, care ne interesează în mod deosebit în cursul

acestei abordări, în ce măsură s-a răsfrânt sabbatianismul¹² asupra unor grupări eretice musulmane din Imperiul otoman, ca să nu mai vorbim de aportul spiritualilor evrei convertiți la islam, îndeosebi în epoca timpurie¹³. Am putea adăuga, ca o trăsătură generală a mișcărilor mistice, structura inițiatică închisă, exclusivistă.

S-a bătut, în schimb, monedă asupra posibilelor influențe exercitate de maniheism asupra gnosei musulmane și asupra unor erezii din lumea islamică, îndeosebi asupra grupurilor supranumite *zanādiqa* (sg. *zindiq*); *zandaqa*, precizează H.-Ch. Puech (1972, p. 630), este sinonimă cu erzia și libera cugetare, între cei prigojni de inchiziția califală pentru acest “delict” aflându-se, simptomatic, alături de maniheiști prin naștere sau de musulmani convertiți la maniheism, și musulmani de factură șiită, laxiști, libertini¹⁴. Vechii *șūfi* ar fi putut împrumuta, prin urmare, de la manihei

¹² Mișcarea mesianică declanșată de Sabbatai Zwi (1626-1676) în septembrie 1665 la Izmir; el va fi, ulterior, arestat și întemnițat la Istanbul, convertindu-se la islam, spre a se sustrage unui foarte previzibil sfârșit tragic.

¹³ Louis Gardet evocă acest probabil aport în structurarea tehnicii sufite de invocarcăutător căutător căutător căutător căutător căutător e a numelor lui Dumnezeu (*dikr*), având o răspândire cvasi-universală (Anawati, Gardet, 1976, pp. 190-194).

¹⁴ Categorie numită *zindiq* – cu sensul de “individ care nu crede în viața viitoare, nici în omnipotența lui Dumnezeu”, deci “eretic”, “păgân, necredincios” sau “apostat” – este menționată și de Tradiția islamică. Potrivit, de pildă, unui *hadîth*: “Lui ‘Alî i-au fost aduși niște *zindiq*, iar el a pus să fie arși. Acest fapt a ajuns la urechea lui Ibn ‘Abbâs, care a spus: «Dacă aș fi fost eu [în locul lui], n-aș fi pus să fie arși, din pricina că Trimisul lui Dumnezeu (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) a oprit acest lucru. I-aș fi ucis în temeiul acestor cuvinte ale Trimisului lui Dumnezeu (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!). Pe cel ce și schimbă legea, ucideți-l!»” (El-Bokhâri, 1991, p. 217/ea).

termenul amintit, spre a-l aplica propriilor adepta, la această supozitie adăugându-se și informația că o școală mai târzie, revenind la dualismul fundamental profesat de Mānī, plasa originea diversității formale a lumii în amestecul primordial dintre lumină și întuneric (Nicholson, 1989, p. 14). Un interes justificat ar putea suscita și detaliul că manicheii expulzați din centrele urbane se refugiau, în mod obișnuit, în zonele rurale, asemenea marcioniștilor, unul dintre teritoriile lor tradiționale de azil fiind Asia Mică. Or, zonele rurale ale Asiei Mici, extrem de eterogene, au fost invadate, îndeosebi din secolele XII-XIII, de exponentii numeroaselor ramuri, mai mult ori mai puțin înrudite structural, ale sufismului popular, care au absorbit, adeseori în mod programatic, vestigii ale religiilor dualiste care subzistau în acest spațiu geografic.

O ipoteză care a sedus de timpuriu mediile savante preocupate de originea și fizionomia sufismului viza sorgintea neoplatoniciană a acestei orientări spirituale, legată, oarecum, de problema mai complexă a posibilelor relații statormicite între neoplatonism și gândirea islamică, în general. R. A. Nicholson (1989, pp. 11-13) remarcă, pe bună dreptate, că filosofia islamică este dominată de figura lui Aristotel și nu a lui Platon, în vreme ce Plotin, supranumit *aš-ṣayh al-yūnānī*, "maestrul grec", le este mai puțin familiar musulmanilor; pe de altă parte, gândirea lui Aristotel pătrunse în mediile arabe mai ales prin intermediul comentariilor lui Proclus și Porphyry, de unde influența exercitată de sistemul ideatic al acestora¹⁵. Louis Massignon (1968, pp. 73-75) asimilează elementele

¹⁵ Cu precădere, de pseudo-*Teologia* lui Aristotel – a cărei primă versiune apăruse în secolul al IX-lea (de fapt, versiunea arabă a unui fragment din cea de-a patra *Enneadă*, precizează Émile Bréhier, "Introduction", în Plotin, *Ennéades*, I, Paris, 1924, p. XLI), fiind deosebit de prețioasă pentru editorii lui Plotin, în măsura în care permite acoperirea unor lacune existente în manuscrisele europene, de dată relativ recentă –,

neoplatonice unei categorii doctrinale mai largi, pe care o numește "sincretismul oriental" – definit ca un corpus ivit din experimentele elenistice și introdus în matricea aristotelică, îmbogățit de neoplatonicieni cu elemente de hermetism, iar de manihei, cu elemente astrologice și gnostice; acest corpus, constituit ca atare în secolul al VI-lea și tradus cu fidelitate din greacă în arabă, se preda, în mod unitar, în diverse centre din Orientul Apropiat și Mijlociu, extrem de cosmopolite atât prin origini, cât și prin opțiunile existențiale ori demersurile cotidiene.

O altă disciplină, derivată din metafizica pură, precum cosmologia, recurgea și ea adeseori, pentru a se exprima, la noțiuni deja definite de vechi maeștri ai gândirii, precum Empedocle și Plotin. Pe de altă parte, anumiți adepti ai sufismului, care dispuneau de o cultură filosofică mai temeinică, nu puteau să-l ignore pe Platon; platonismul cu care sunt creditați unii dintre ei se află relativ pe aceeași treaptă cu cel împărtășit de Părinții bisericii, a căror doctrină rămâne, însă, prin fundamente, dar și prin finalități, esențial apostolică (Burckhardt, 1969, p. 19).

După tentativa (ratată?) a lui al-Ğazālī (sec. XI-XII) de a concilia islamul cu propria sa mistică, moștenirea neoplatonică nu a mai supraviețuit, în forme decantabile, decât la câțiva mistici și gânditori șiiți, reprezentând tradiții anterioare, refractare la învățătura restauratoare a acestuia.

O platformă destul de largă parea să întrunească, la un moment dat, ideea influențelor indiene asupra perioadei formative a sufismului, însă, remarcă Annemarie Schimmel (1975, p. 11), nici unul dintre numeroasele studii publicate pe această temă nu a izbutit să formuleze argumente convingătoare în sprijinul unei atare idei. Louis Massignon (1968, pp. 81-86) apreciază că, neintegrat încă, în secolul al VIII-lea, când se produce

expansiunea neașteptată a islamului, aceluia corpus al "sincretismului oriental" pe care îl evocam anterior, hinduismul putea să exerceze asupra islamului, în general, și asupra sufismului, în particular, o influență oarecum independentă; pe de altă parte, această influență s-a înregistrat mai degrabă unilateral, pe pământ indian, prin convertirea masivă la islam a hinduilor, după intrarea în scenă a misionarilor musulmani, extrem de activi în Orientul Mijlociu.

Mai convingătoare este, în schimb, ipoteza influențelor și a împrumuturilor operate de mistica islamică din doctrina buddhistă, extrem de populară până prin secolele XI-XII în Transoxiana și în Bactriana, dar și în zona Turkestānului. R. A. Nicholson (1989, pp. 17-20) consideră, de pildă, că teoria sufită a extincției (*fanā'*) poartă, într-o oarecare măsură, amprenta buddhismului și a panteismului iraniano-indian; într-un sens mai larg, având în vedere difuziunea buddhismului în Bactriana și în estul Persiei în secolele premergătoare cuceririi musulmane, acesta trebuie să fi influențat substanțial ordinele sufite din zonele mai sus pomenite.

Să menționăm, în fine, fără a stărui în mod particular asupra acestui aspect, și ipoteza influenței chineze (de pildă, daoiste) asupra fazei incipiente de manifestare a sufismului, precum și posibilele influențe datorate, în general, Extremului Orient¹⁶. O mențiune specială se cuvine și sufismului din Asia Centrală, asupra căruia vom reveni mai în detaliu.

Toate aceste elemente au contribuit, probabil, în grade diferite, la conturarea fizionomiei finale a sufismului (de la organizarea congregațională la doctrina propriu-zisă), dar este puțin probabil că ele s-ar fi putut constitui într-o cauză directă a apariției sale și, mai ales, că acest

¹⁶ În ceea ce privește modalitățile de invocare a numelor lui Dumnezeu, de pildă,

current ar fi putut supraviețui și prolifera în întreg spațiul islamic fără un suport interior consistent. Louis Massignon (1968, pp. 104-110) este, prin urmare, îndreptățit să afirme că mistica islamică derivă din *Coran*, asupra căruia s-a meditat îndelung, care a fost psalmodiat în mod constant și din care s-au desprins principalele practici rituale – opinie împărtășită, la ora actuală, și de alți reputați analiști ai fenomenului sufit.

Apariția sa a fost alimentată de unele particularități esențiale ale *Coranului* (polisemia, numărul mare al temelor antitetice, al aporiilor), dar și de vehicularea unor elemente ascetice indubitabile, de pasaje care prescriu o cale intermediară între viața laică și cea religioasă sau de pasaje aluzive, care sugerează o stratificare a sensurilor Cărții sacre a islamului (Anawati, Gardet, 1976, pp. 19-20). Reynold A. Nicholson (1989, pp. 22-24) remarcă efortul de spiritualizare care pare să caracterizeze atitudinea oricărui musulman practicant; sufismul, pe de altă parte, desconsideră elementele exterioare ale islamului, pretinzând că doctrina sa derivă direct de la Dumnezeu și că propriii adepti, spre deosebire de dogmatici, își însușesc mai curând spiritul decât litera *Coranului*, în acord cu ideea aspectului bipolar al oricărei credințe. Aceeași observație este împărtășită și de Annemarie Schimmel (1975, pp. 23-29; cf. Mokri, 1972, pp. 391-419), pentru care sufismul reflectă diversitatea naturală a atitudinilor musulmanului față de lume; exegeta plasează originile acestei orientări spirituale în chiar epoca Profetului, apreciind că, dincolo de eventualele interferențe și analogii, ea se inspiră, de fapt, din cuvântul divin, aşa cum a fost revelat în *Coran* – singura cale autentică de receptare a Revelației și de cunoaștere a lui Dumnezeu.

În fapt, sufismul a reprezentat o soluție de echilibru, un mijloc și, adeseori, chiar o strategie nemărturisită de a transgresa *tabú*-uri și bariere sociale (care, la mai puțin de două secole de la formularea ideilor

egalitate ale islamului, tindeau să reconstituie, în forme adaptate și infinit mai perfide, vechile privilegii de clan), o modalitate de revitalizare a unei religii deja osificate, încrăpătate în propriile-i tipare canonice, dar și mentale, o izbucnire de temperament și vitalitate într-o lume recunoscută, în aceeași măsură, prin pasionalitatea ei cloicotitoare și prin *splean*-ul său sumbru. Este evident că anumite pasaje ale *Coranului* cuprind, în expresii lapidare și penetrante, aluzii la un ideal moral care presupune umilință absolută, în acord cu conștiința omnipotenței divine, credință nezdruncinată și ardoare în împlinirea riturilor, îndemnuri către pătrunderea sensului anagogic al Cărții sfinte a islamului: “Nu sunt toți însă deopotrivă, căci între oamenii Cărții este o adunare dreaptă care citește, la vreme de noapte, versetele lui Dumnezeu și se aruncă cu fața la pământ./ Ei cred în Dumnezeu și în Ziua de Apoi, poruncesc cuviința și opresc urâciunea, se grăbesc să facă binele și sunt dintre cei drepti./ Orice bine făptuiesc nu le va fi tăgăduit, căci Dumnezeu îi cunoaște pe cei temători” (III/113-115); “Dumnezeu a cumpărat de la credincioși sufletele și bunurile, dându-le în schimb Raiul. Ei se războiesc pentru calea lui Dumnezeu: ucid și sunt uciși. Aceasta este o făgăduială întru Adevăr în *Tora*, *Evanghelie* și *Coran*. Cine își ține legământul mai bine decât Dumnezeu? Bucurați-vă de schimbul ce l-ați făcut, căci aceasta este fericirea cea mare” (IX/111); “Celor care se căiesc, celor care Lui îl se încuină, celor care-L preamăresc, celor care sunt pioși, celor care îngenunche, celor care se aruncă cu fața la pământ, celor care poruncesc cele de cuviință, celor care opresc urâciunea, celor care păzesc hotarele lui Dumnezeu!... Dă-le vestea cea bună credincioșilor!” (IX/112); “Cei care cred, săvârșesc fapte bune și se smeresc înaintea Domnului lor, aceștia vor fi soții Raiului, unde vor fi veșnici” (XI/23).

Anumite surse și versete ale *Coranului*, centrate îndeosebi pe misterul Ființei Divine și pe taina creației au devenit, curând, suportul

predilect de meditație al sufijilor, comentariile pe marginea lor transformându-se, adesea, în adevărate tratate independente – simplu pretext pentru afirmarea unor forme de gândire mai puțin ortodoxe, însă revendicându-se, în mod aproape ostentativ, de la dogma primordială. În fruntea acestor teme elective se situează, fără doar și poate, *Versetul Luminii*, din sura cu același titlu: “Dumnezeu este lumina cerurilor și a pământului! Lumina Sa este asemenea unei firide unde se află o lămpă. Lampa se află într-o sticlă, iar sticla este asemenea unei stele strălucitoare. Ea este aprinsă de la un copac binecuvântat: măslinul care nu este nici de la Răsărit și nici de la Asfințit și al cărui ulei aproape că luminează fără ca focul să-l atingă. Lumină asupra luminii! Dumnezeu călăuzește către lumina Sa pe cine voiește. Dumnezeu dă oamenilor pilde. Dumnezeu este Atotcunoscător” (XXIV/35).

Nu mai puțin celebru este și *Versetul Tronului*: “Dumnezeu! Nu este Dumnezeu afară de el, Viul, Veșnicul! Nici picoteala, nici somnul nu-L prind vreodată! Ale Lui sunt cele din ceruri și de pe pământ. Cine-ar putea mijloci la El, fără îngăduință Sa? El cunoaște cele dinaintea lor și cele de după ei, iar ei nu cuprind din știință Sa decât ceea ce El voiește. Tronul său este mai întins decât cerurile și pământul a căror păzire nu-I este Lui povară, căci El este Înaltul, Marele” (II/255).

Literatura sufită face frecvente referiri și la momentul așa-numitului “pact preetern” sau “primordial” (*mīyāq*): “Când Dumnezeu făcu să iasă o seminție din coapsele fiilor lui Adam, El îi puse să mărturisească împotriva lor însăși: «Nu sunt eu Domnul vostru?» Ei spuseră: «Da, așa mărturisim!» Si aceasta pentru a nu spune în Ziua Învierii: «Noi nu am avut știință de aceasta.»” (VII/172).

Preocupat în mod deosebit de destinul uman, de strategiile soteriologice și concepând relația cu Dumnezeu în sens biunivoc –

descendent, prin Revelație, și ascendent, prin gnosă – sufismul a stăruit îndelung asupra versetelor coranice care proclamă superioritatea incontestabilă a omului în raport cu restul creației: “Când Domnul tău spuse îngerilor: «Vreau să-mi fac un locuitor pe pământ», ei au răspuns: «Vrei să faci un locuitor care să-i zădărnică rostul și să risipească ūvoaie de sânge, în vreme ce noi Te preamărim cu laude și Te preasfințim?!» Atunci, El spuse: «Eu știu ceea ce voi nu știți»./ El l-a învățat pe Adam toate numele făpturilor...” (II/30-31). Sau, în alt context: “Noi i-am preacinstit pe fiii lui Adam. Noi i-am purtat pe uscat și pe mare și i-am înzestrat cu cele bune. Noi i-am ales înaintea multora dintre cei pe care i-am creat” (XVII/70).

Stăruința pe calea gnosei își găsește, la rândul ei, argumentul în *Coran*, de vreme ce sufii se socotesc “prietenii” (*'awliyā'*) lui Dumnezeu prin excelență: “Prietenii lui Dumnezeu nu vor cunoaște teamă și nu vor fi măniți/ – cei care cred în Dumnezeu și se tem de el – / și vor avea bunăvestirea în Viața de Acum și în Viața de Apoi. Nici o schimbare nu este în Cuvintele lui Dumnezeu. Aceasta este fericirea cea mare” (X/62-64).

Meditația asupra Profetului și asupra statutului său ocupă, de asemenea, un loc privilegiat în literatura sufită din toate timpurile. Această formă de meditație evoluează adeseori către o *imitatio Mohammedi*, de unde și acuzele teologilor dogmatici, care vedeau într-o astfel de practică o contaminare de inspirație creștină¹⁷; totuși, datele ei

¹⁷ “Dacă creștinismul este, în mod fundamental, acceptarea și imitarea lui Hristos, înainte de acceptarea *Biblei*, în schimb, islamul este acceptarea și imitarea *Coranului*, înainte de imitarea lui Muhammed” (Massignon, 1968, p. 139).

primare sunt perfect detectabile în textul *Coranului*: "Noi te-am trimis numai ca o milostivenie pentru lumi" (XXI/107).

Una dintre sursele de inspirație cele mai fecunde ale scrierilor sufite este constituită de *sunna* – termen arab având, în general, semnificația de "obicei, normă de comportament" însă dobândind, în context islamic, acceptiunea de "ansamblu al enunțurilor și comportamentelor cu finalitate normativă desprinse din existența profetului Muhammed"; aceste acte locutorii și episoade fac obiectul unei întregi literaturi, desemnată prin vocabula *hadîf*. Cu excepția unui număr consacrat de istorisiri și "pilde" pe această temă, a căror autenticitate a fost probată fără putință de tăgadă și care ne-au parvenit prin filiere reconstituibile, sursa amintită se cuvine a fi privită, însă, cu circumspectie, în măsura în care se constată că numărul apocrifelor, sau chiar al contrafacerilor grozioare, îl întrece de departe pe cel al atestărilor veritabile și, mai ales, în măsura în care acest gen de mărturii a fost manipulat fără scrupule pentru a sprijini diverse grupări de interes din interiorul lumii islamiche.

Este demn de remarcat faptul că, spre deosebire de ascea creștină sau de cea buddhistă, sufismul evoluează, încă din faza timpurie, către o opțiune de grup, chiar dacă decantarea aspirațiilor spirituale și parcurgerea etapelor succesive de purificare interioară prevăzute în nomenclatorul soteriologic al fiecărei congregații se reduce, în cele din urmă, în mod inevitabil, la o ascensiune solitară. Sentimentul solidarității comunitare¹⁸, care își pune atât de puternic amprenta și, în fond, particularizează lumea islamică, prevalează, însă, întotdeauna asupra experiențelor individuale și, oarecum, le izolează.

¹⁸ Atestat, de pildă, de următorul *hadîf*: "Rugăciunea realizată în adunare este de douăzeci și cinci de ori superioară celei făcute separat" (El-Bokhâri, 1991, p. 111/16).

Opțiunea pentru un anumit maestru spiritual semnifică, implicit, și opțiunea pentru un aspect particular al Căii, adecvat datelor de personalitate ale discipolului și, în unele cazuri, moștenirii etno-culturale pe care acesta o ipostiază. Dintr-un asemenea considerent, se afirmă adeseori că “există tot atâtea căi, câtă pelerini”¹⁹, cu amendamentul că descoperirea Căii propriu-zise este rareori încununată de succes în absența maestrului inițiator²⁰.

Maestrul nu-și transmite, însă, doar propria experiență inițiatică; el este reprezentantul autorizat și garantul nemijlocit al unei lungi tradiții gnostice, pe care a asimilat-o, cândva, în aceleași condiții, devenind o simplă verigă intermediară într-o filieră (*silsila, isnād*) esoterică ce urcă, pe firul timpului, până la fondatorul școlii sau al sectei respective²¹ și care reprezintă modalitatea optimă de conservare și perpetuare a unui scenariu soteriologic caracteristic. Ordinele sufite, cu numeroasele lor ramuri și subramuri, adeseori dificil de evaluat și ierarhizat, în situația în care diferențele doctrinare de la care se revendică sunt minime, au devenit, destul de repede, principalele depozitare ale marilor tradiții de gândire ale misticii islamică, punând bazele unor comunități religioase non-eclaziastice, detașate de, și chiar ostile clasei din ce în ce mai masive și

¹⁹ A se vedea, în acest sens, “parabola elefantului”, dezvoltată de Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī în *Maṭnawī*, III, 1259 sqq., apud Vitray-Meyerovitch, 1986, pp. 23-24.

²⁰ “Desteptător de înțeles”, spune Michel Meslin, care se întrebă dacă nu cumva maestrul poate fi conceput ca un “psiholog specializat în religios” și dacă relația care-l apropie de discipol nu poate fi gândită, oarecum, ca analogă celei care-l apropie pe pacient de terapeut (Meslin, 1990, pp. 13, 17-18).

²¹ Potrivit lui Massignon (1968, p. 128), care a studiat un număr apreciabil de documente din perioada timpurie a sufismului, problema lanțurilor inițiatice pare a se pune abia din secolul al X-lea, de când datează primul *'isnād* cunoscut – cel furnizat de

mai rigide a teologilor, pe care o socoteau limitată, în propriile-i demersuri, de obsesia furibundă a sensului literal al *Coranului*: “Oamenii pot fi împărțiți în două grupuri. Primii călătoresc pe un drum pe care îl cunosc și a cărui destinație o știu, care este Calea lor Cea Dreaptă. Cel de-al doilea grup călătoresc pe un drum pe care ei [călătorii – n.n.] nu-l cunosc și asupra destinației căruia sunt neavizați, care este și el [tot –n.n.] Calea Cea Dreaptă. Gnosticul îl invocă pe Dumnezeu prin percepția spirituală, în vreme ce acela care nu este gnostic îl cheamă pe El în ignoranță și legat de o tradiție” (Ibn al-‘Arabî, 1980, p. 132).

Calea pe care pășește misticul musulman (*tariqa*) este definită, de regulă, drept calea ce rezultă din *šari’ā* – Legea islamică revelată –, de vreme ce drumul care conduce la apă este numit *šar'*, iar cărarea bătătorită – *tariq*²²; de altfel, marii maestri ai sufismului clasic n-au pregetat niciodată să-și afirme calitatea de buni musulmani și să denunțe caracterul profund tendențios al grivelor acuze de erzie care au jalonat aproape fără răgaz și care au însângerat, la modul propriu, istoria exterioară a sufismului.

Indiferent de zonă, un ordin se caracterizează, în mod esențial, prin trei

Ja'far Huldī

²² Annemarie Schimmel, 1975, p. 98. Cf. Öztürk, 1988, pp. 42-45, care, precizând sensurile de bază ale vocabulei arabe *tariqa* <*tariq*, “drum, cale”, “calitate morală”, “sectă”, “stare”, “attitudine” sau “seman, indiciu”, menționează și principalele acceptări atribuite acestui termen în *Coran*: “manieră, fel, mod”, “cale”, “metodă”, “sectă”, “religie”, “caracter moral”; potrivit aceluiași exeget, prima grupare de tip *tariqa* (anume, *Qādiriyya*) a fost, probabil, fondată în secolul al XII-lea, de Muhyī ad-Dīn ‘Abd al-Qādir al-Gilānī (m. 1166), din același secol datând și ordinele *Yasawiyya* (tr. *Yesevilik*) și *Rifā’iyya*.

elemente: doctrina specifică, care formează conținutul inițierii; inițierea propriu-zisă, cu forme particulare, deși nu neapărat perfect distincte, de la o congregație la alta și, în anumite etape, de la un discipol la altul, realizată prin metode și practici dintre cele mai diverse, uneori de-a dreptul surprinzătoare; organizarea congregațională, care presupune un cadru normativ propriu, anumite ierarhii spirituale etc., aflate, toate, sub semnul unei arhitecturi sacre cu date specifice.

2. *O doctrină esențialistă*

Remarcând natura primordial intelectuală a sufismului, dincolo de tribulațiile sale ulterioare, Titus Burckhardt (1969, p. 47) constată totuși că, nefiind vorba despre o filosofie în sensul real al cuvântului, el implică puncte de vedere multiple, adeseori contradictorii, ale căror teme principale se constituie în jurul a două domenii, concepute ca solidare: metafizica și “știința sufletului”.

La rândul său, Laleh Bakhtiar (1991, pp. 9-10) admite că, dincolo de varietatea formală ce caracterizează, în general, manifestările sufismului, doctrina și metoda acestuia se bazează pe două concepte invariante: primul termen al mărturiei de credință musulmane – *lā ilāha illā Allāh*, “nu există [dumne]zeu afară de Dumnezeu”²³ și cel de-al doilea termen al aceleiași mărturii de credință – *Muhammad(an) rasūl Allāh*, “Muhammad este trimisul lui Dumnezeu”²⁴. La mijloc se află, aşadar,

²³ Aflat la baza metafizicii sufite, alături de versetul coranic: “Spune: «Unul este Dumnezeu»” (CXII/1).

²⁴ Care exprimă conceptul Prototipului Universal, prin intermediul căruia omul reușește să vadă multiplicitatea în unitate, să recunoască centrul cercului ca pe o unitate conținând toate multiplicitățile și accidentele posibile în lumea materială.

celebra negație (bază a teologiei apofatice), urmată de o afirmație, a căror potențare reciprocă asigură, în egală măsură, echilibrul exotericului și pe cel al esotericului și care interesează, în cazul nostru, în grade diferite, doctrina și metodele specifice sufismului.

Potrivit lui Kalâbâdî, suficii proclamă cu toții, fără echivoc, că Dumnezeu este: “[...] Unicul-Unul²⁵, Singurul-Absolutul, Veșnicul-Cunoscătorul, Puternicul-Viul, Auzitorul-Văzătorul, Temutul-Dăinuitorul, Maiestuosul-Marele, Dăruitorul-Bunul, Stăpânitorul-Biruitorul, Durătorul-Întâiul, Dumnezeu-Învățătorul, Stăpânul Stăpânirii-Cârmuitorul, Milosul-Milostivul, Voitorul-Înțeleptul, Rostitorul-Ziditorul, Înzestrătorul”; El “nu se aseamănă cu creaturile Sale în nici un mod, nici unul dintre semnele distinctive ale ființelor create nu i se aplică, n-a încetat să preexiste și să preceadă ființele care au un început temporal, El n-a încetat să existe înainte de orice”; “privirile nu îl ating, cuvintele n-ar putea să-L cuprindă, Atributele Sale nu se modifică, Numele Sale nu se schimbă, iar El n-a încetat niciodată și nu va înceta niciodată să fie altfel; Dumnezeu posedă Atribute reale (precum Cunoașterea, Puterea, Forța, Gloria, Bunătatea, Înțelepciunea, Măreția, Puterea nesfârșită, Veșnicia, Viața, Voința călăuzitoare și Voința creatoare), Atribute care nu sunt nici El, nici altceva decât El; Esența lui Dumnezeu este de necuprins în cuvinte și la fel se întâmplă și cu Atributele Sale” (Kalâbâdî, 1981, pp. 33-38).

Realitatea divină – singura care, într-un anumit sens, este –, scapă oricarei definiții conceptuale, ea este, cu alte cuvinte, indefinibilă și

²⁵ Asocierea divinului cu numerele impare este evocată și în *hadît* (G. H. Bousquet remarcă similaritatea cu *Numero impar Deus gaudet* al romanilor): “Abû Horeira a spus: «Dumnezeu are nouăzeci și nouă de nume: o sută fără unul. Orice persoană care le păstrează în memorie va intra în Paradis. El [Dumnezeul] este nepereche [unic] și El agrează numărul nepereche.»” (El-Bokhâri, 1991, p. 229/15).

inimagineabilă: "Oricare ar fi ideea pe care v-ați face-o despre Dumnezeu în mintea voastră –afirmă Dū an-Nūn al-Miṣrī (m. 859) –El este diferit de ea."²⁶

Pe de altă parte, "pentru *ṣūfī*, transcendența și imanența nu se exclud: ele sunt aspecte complementare ale aceleiași Realitate". Astfel este El, în același timp Cu-Totul-Altul și Cel Care «se așează între om și inima sa»²⁷, care este, față de el, «mai aproape decât vena sa jugulară»²⁸. Unicitatea ființei este, deci, omniprezentă Realității Unice" (Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 246).

Numerosi adepti ai sufismului atrag atenția asupra caracterului incognoscibil al Esenței divine²⁹: aceasta nu poate fi contemplată, căci se va vădi insuportabilă și paralizantă pentru om. Meditația trebuie să aibă drept suport creația lui Dumnezeu, afirmă, de pildă, Sultān Walad: "[...] din punctul de vedere al Esenței Sale, Dumnezeu este ascuns și nu poate fi văzut; din punctul de vedere al creației și al Atributelor Sale, El este manifest și poate fi văzut"; "El este în același timp ascuns și vizibil, după cum și sufletul din corp este, în același timp, manifest și ascuns. Sufletul nu este vizibil/tangibil, însă este manifest prin efectele sale: mișcările corpului, mâinile care apucă, ochii care strălucesc" (1982, pp. 56-59).

Nu mai puțin tranșant este Ibn al-'Arabī, marele metafizician al islamului³⁰, care operează distincția între termenii "Esență" (denotându-l pe

²⁶ Citat în *Maṭnawī-ul lui Rūmī* (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 246).

²⁷ *Coranul*, VIII/24.

²⁸ Aluzie la *sūra LVI/85*; în traducerea lui G. Grigore: "Noi suntem mult mai aproape decât voi, cei ce-l înconjurați, însă nu Ne puteți zări."

²⁹ De unde și acuzele de agnosticism pios și ignoranță lenșă care le-au fost aduse de exegetii șiști.

³⁰ Școala lui Ibn al-'Arabī marchează, după cum constată, nu fără oarecare regret, Louis Massignon (1968, pp. 80-81), divorțul între disciplina ascetică și teologia

Unul-în-El-însuși, Singur și Unic, dincolo de orice polaritate și nevoie de polarizare) și “Dumnezeu” (implicând polaritate și relație): “[...] ceea ce este numit «Dumnezeu» este Unul prin Esență și Totul [toate] prin nume” (1980, p. 106). Cum însă Unul, în sine, își este suficient și, prin urmare, nu implică în nici un fel ideea de evoluție, de dezvoltare, de creștere și cum, pe de altă parte, nici dualitatea (Dumnezeu – cosmos, în cazul nostru) nu trimit decât la două elemente separate, izolate, contradictorii chiar, Ibn al-‘Arabī recurge, în argumentația sa, la un principiu conector – omul: “[...] Ordinul [Creator] este în mod esențial bazat pe imparitate, în care triplicitatea este implicită, de vreme ce «trei» este primul dintre numerele impare. Tocmai de la acest plan divin este creat Cosmosul; El rostește «Când Noi dorim un lucru, Noi îi spunem doar <Fi!> și este», aici aflându-se Esența, Voința și Cuvântul” (1980, pp. 141-142).

Titus Burckhardt insistă, la rândul său, asupra distincției necesare între Unitatea indivizibilă – Unitatea divină (*al-‘Ahadiyya*), care se susține oricărei cunoașteri raționale –, și Unicitatea divină (*al-Wāhiyya*), oarecum corelativă cosmosului, cu nenumăratele sale aspecte, în care Dumnezeu se revelează într-un mod unic.³¹

mistică, precum și schisma între vocațiile misticice în islam și ecoul lor social, apanajul misticii revenind, de acum înainte, unor cercuri inițiatice închise, în vreme ce, anădăuga, ideea vulgară despre sfîrșetie sfărșește prin a oculta, la nivel popular, concepția mistică și teosofică.

³¹ Titus Burckhardt (1969, pp. 76-78) apreciază, de asemenea, că distincția Unitate/Unicitate divină din sufism este analogă celei vedantice dintre Brahman necalificat (*Brahma nirguna*) și Brahman calificat (*Brahma saguna*).

Henry Corbin (1981, pp. 9-18) atrage, în schimb, atenția asupra pericolelor pe care le presupune, pentru exegetul neavizat, aşa-numitul “paradox al monoteismului”, pe care îl analizează sub trei aspecte: sub forma sa exoterică – cea a profesiunii de credință musulmane –, al cărei prim termen, *lā ilāha illā Allāh*, conduce la anularea monoteismului și la pură idolatrie metafizică; în esență sa esoterică, enunțată prin formula *laysa fī al-wujūd siwā Allāh*, “nu există în ființă decât Dumnezeu”, prin care monoteismul exoteric atinge nivelul esoteric și gnostic al teomonismului³², fnsă care este pândită de pericolul interpretării eronate a verbului “a fi”; în fine, prin prisma instaurării unei ontologii integrale, presupunând o integrare în două grade, care înălță pericolul enunțat.

Henry Corbin denunță “confuzia” celor care, invocând formula unității transcendentale a ființei (*wahdat al-wujūd*), asimilează această unitate a ființei cu o aşa-numită unitate a manifestării, a existentului și definesc, în consecință, drept un “monism existențial”; teomonismul, aşa cum îl definește Henry Corbin, nu stăupează, deci, că Ființa Divină este unică existentă, ci că Ea este “Unul-Ființă” (*l'Un-Être*)³³, tocmai această *unitudine* a ființei fondând și făcând posibilă multitudinea epifaniilor sale; doar “*a exista* existențifică *existenții* mulțipli, căci în afara ființei nu există decât neantul”. Cu alte cuvinte, Unul-ființă este sursa multitudinii teofaniilor.

Mișcarea de la Unu către multiplu este redată în sufism prin

³² Termen propus de Henry Corbin.

³³ “Dumnezeu este peste tot. A recunoaște peste tot mâna lui Dumnezeu înseamnă a muri. Cel ce a înțeles aceasta s-a unit cu Dumnezeu. Cel ce a rămas în spatele vălului, chiar dacă e socotit printre fericiți, rămâne departe de Dumnezeu. Cel

intermediul așa-numitelor Arhetipuri – respectiv, Numele și Atributele Divine. Esența sau Natura Divină, care nu poate fi calificată sub nici o formă, de vreme ce orice descriere ar limita-o, se manifestă în direcția creației prin Arhetipuri – posibilitățile sau esențele universale inerente Esenței Divine; acestea ocupă o poziție mediană între Absolut și lumea sensibilă, fiind pasive în raport cu primul, însă active în raport cu cea de-a doua. Ele pot fi actualizate sau nu în lumea sensibilă, în conformitate cu gradul de pregătire al formei în care se întruchipează. Absolutul va fi, prin urmare, invocat în sufism, prin filtrul Arhetipurilor, ca Nume ale Iui Dumnezeu³⁴.

După primul stadiu al emanării, care se soldează cu aducerea Arhetipurilor la o existență sensibilă, urmează cel de-al doilea stadiu, când umbrele Arhetipurilor ating lumea fenomenală – manifestare a lumiilor superioare, care evidențiază miracolul multiplicității. După cum lesne se poate deduce, lumea fenomenală se identifică cu formele

ce știe este mort, nu mai este aici" (Sultân Valad, 1982, p.147).

³⁴ Cele nouăzeci și nouă de "preafrumoase nume" coranice (*al-asmā' al-husnā*) sunt clasificate de către *sūfi* potrivit unor criterii foarte diverse: de pildă, ca Nume ale Majestății și Nume ale Frumuseții, sau ca Nume ale Esenței, Nume de Acțiuni și Nume de Calități. "Misticul îl invocă pe Dumnezeu prin Numele Frumuseții, pentru că ele simbolizează ascensiunea, în vreme ce Numele Majestății se referă la descinderea creației" (Bakhtiar, 1991, p. 14). Analizând, la rândul său, ordinea în care sunt enumerate atrbutele divine în *Coran*, LIX/23, Titus Burckhardt (1969, pp. 82-83) remarcă faptul că numele divin de "Creator" (*al-Hāliq*) îl precede, ierarhic, pe cel de "Plămăditor" (*al-Bāri*), la fel cum acesta din urmă îi este superior celui de "Plăsmuitor" sau "Cel-ce dă formă" (*al-Muṣawwir*), în virtutea faptului că forma este secundară în raport cu existența.

sensibile, perceptibile cu ajutorul simțurilor umane – forme care se comportă ca niște “recipienți”, ca niște receptacole pentru Arhetipuri care, la rândul lor, sunt “recipienții” sensibili ai diverselor aspecte ale Absolutului³⁵.

Absolutul este prezentat adeseori ca o sursă de lumină – temă coranică, extrem de bine conturată în *Versetul Luminii*, dar și în nenumărate tratate sufite. De altfel, *an-Nūr*, “Lumina”, este unul dintre Numele coranice ale lui Dumnezeu, inclus, de regulă, printre Numele Esenței, alături de *al-'Aḥad*, “Unul”, *al-Haqq*, “Adevărul, Absolutul, Realitatea”, *Allāh*, “Dumnezeu”. Simbolismul luminii constituie unul dintre subiectele predilecție de meditație ale sufitilor, fiind larg exploatat în practicile rituale; la acest nivel se întâlnește, de fapt, cu *pattern*-urile similare din alte tradiții religioase. Lumina este teofanie; ea nu este Dumnezeu, însă Dumnezeu este și lumină. Lumina, ca simbol al Ființei Divine, oferă o posibilitate de cunoaștere a Absolutului; “revărsarea” ei se extinde asupra posibilităților, assimilate cu spațiul întunecos, tenebros însă, avertizează Titus Burckhardt (1969, p. 85), fenomenul ca atare nu trebuie înțeles în sensul unei emanării substantiale, căci, în mod firesc, Ființa Divină nu poate să se “reverse” din Ea însăși, atâtă vreme cât doar Ea este cu adevărat. Pe de altă parte, cosmosul este adeseori prezentat de literatura sufită ca “umbră” a Absolutului, spre a se sublinia caracterul său

³⁵ Un expoziție dens, însă beneficiind în egală măsură de atmul clarității, privitor la principalele aspecte ale metafizicii sufite târzie și la teoria emanatistă a Creației poate fi urmărit în studiul datorat lui Laleh Bakhtiar (1991, pp. 11-14); cf. Titus Burckhardt, 1969, pp. 76-89. În ambele cazuri, exegiza este profund marcată de coordonatele gândirii lui Ibn al-'Arabī și poartă amprenta coereneței sistemice a acesteia.

relativ, calitatea sa de determinare sensibilă a Arhetipurilor. Lumina în virtutea căreia umbra (recte, universul) devine cunoscută este o manifestare a Absolutului ca atare.

Un alt concept-cheie al literaturii sufite este cel al "oglinzii reflectoare", ca simbol al polarității divin/cosmos, corelată de Ibn al-'Arabī cu aşa-numita "funcție adamică": "Dumnezeu unește polaritatea calităților doar în Ādam [arhetipul umanității – n.n.], pentru a-i conferi acestuia o distincție. De aceea, El îi spune lui Iblīs: «Ce te împiedică să te prosternezi în fața cuiva pe care Eu l-am creat cu cele două mâini ale mele?».²⁶ Ceea ce îl împiedică pe Iblīs [să o facă] este chiar faptul că el [omul] reunește [în el] cele două moduri, Cosmosul [creat] și Realitatea [creatoare și originară], care sunt cele două mâini ale sale" (1980, p. 56); sau, cu alte cuvinte: "În procesul de observare a propriului tău eu, El este oglinda ta, iar tu ești oglinda Lui, în care El își vede Numele Sale și determinările lor, care nu sunt altceva decât El însuși" (*ibidem*, p. 65).

Percepția teofanică îi este, însă, accesibilă doar gnosticului, posesorul unei "inimi iluminate", pe deplin conștient de profunda alienare a sufletului uman – parte a sufletului universal, coborât și întins în lumea materiei –, gnostic ale cărui demersuri nu sunt altceva decât o desprindere progresivă, irevocabilă de servitutea formală. Căci ce altceva sunt diversele stadii parcuse de misticul musulman, dacă nu o formă de regresie temporală, pentru a reveni la momentul precosmic al Pactului

²⁶ Cf. *Coranul*, VII/12: "Dumnezeu spuse: «Ce te oprește să te arunci cu față la pământ, atunci când îți poruncesc?» El spuse: «Eu sunt mai bun decât el, căci pe mine m-ai făcut din foc, iar pe el l-ai făcut din lut».

primordial (*mūtāq*)³⁷, când toate creaturile existau virtual în Dumnezeu și, prin urmare, erau Unul? Pe de altă parte, cunoașterea lumii fenomenale – formă sensibilă a Lumii Arhetipurilor și a Lumii Simbolurilor – este modalitatea clasică de a ajunge la Spirit, căci, potrivit unui verset coranic: “În zidirea cerurilor și a pământului, în deosebirea dintre noapte și zi, în corabia ce plutește pe mări cărând cele de trebuință oamenilor, în apa pe care Dumnezeu o trimite din cer și cu care dă viață pământului, după moartea sa, și răspândește pe el dobitoace de tot soiul, în rânduirea vânturilor și a norilor supuși între cer și pământ sunt tot atâtea semne pentru un popor ce-ar putea pricepe!” (II/164).

Potrivit viziunii lui Ḥusayn bin Maṇṣūr al-Ḥallāj, vestitul mistic martirizat la Bagdad în anul 922, ale cărui apoftezme marchează inconfundabil întreaga istorie a sufismului: “În timp ce sfântul îl indică pe Dumnezeul dinlăuntru, creația îl indică pe Dumnezeul dinafară” (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 289) – aluzie la auto-calificările coranice ale lui Dumnezeu: *az-zāhir*, “Văzutul, Exteriorul”, și *al-bātin*, “Nevăzutul, Interiorul”.

Așa cum subliniam dintru început, “dogmatica sufită” este departe de a fi omogenă, reductibilă la un sistem coherent, pe deplin edificat în articulațiile sale. Există, pe de o parte, diverse școli de gândire, circumscrise unor secte de orientare sunnită (ortodoxă) sau šiită (heterodoxă, din perspectiva grupării majoritare sau esențial ortodoxă, din perspectiva propriilor adepti), dar și gânditori independenți, precum Ibn al-‘Arabī, adeseori creatori de școală, care pot fi priviți în egală măsură ca

³⁷ A se vedea, în acest sens, mai ales *Coranul*, VII/171.

filosofi sau gnostici și care, în virtutea propriilor date de personalitate, sunt tentați de construcția independentă, de edificarea organică.

De aceea, a vorbi despre sufism la modul general se vădește a fi adeseori irelevant, ba chiar riscant, un atare demers impunând, cu regularitate aproape matematică, apelul la o sursă cât de cât unitară în integralitatea sa. Ibn al-'Arabī, de pildă, este invocat de marea majoritate a exegezilor sufismului, dată fiind esența pur intelectuală și, nu în ultimul rând, raționalitatea discursului său – extrem de diferit, ca factură, de literatura devotională; aceasta exceleză în formulări eliptice ori aporetice, în enunțuri aluzive ori metaforice, ce presupun însușirea prealabilă a unui cod, în absența căruia decriptarea mesajului devine nu numai anevoieasă, ci și extrem de hazardată³⁸.

A existat, în plus, în toate epociile, un foarte rezistent filon al misticismului popular, care amintește în chip izbitor de manifestările delirante ale mișcărilor analoge din alte spații religioase³⁹ și care evoluează adeseori imprevizibil, antrenând, mai ales în perioadele de instabilitate și derută istorică, mase incredibile de oameni, angrenați în uriașul val al devoționii colective, pentru care ideea de credință are, fără îndoială, un conținut sensibil diferit de cel pe care i-l atribuie grupurile consacrate de spirituali. Tocmai această devoțiune populară însuflețită de

³⁸ Un exemplu clasic sunt, în această privință, aşa-numitele *śaḥīyat*, "locuitori teopatici".

³⁹ A se vedea exemplele similare din Occidentul medieval. J. Huizinga (1993, pp. 312-313) menționează, de pildă, intervenția patetică a cancelarului Universității din Paris, Jean Charlier de Gerson (1363-1429), care "vede pretutindeni primejdiiile devoționii populare. Găsește că e o greșală ca mistica să fie dusă pe stradă" și pentru care excesele sunt "ispitiri ale diavolului, care pot apărea dintr-o devoțiune ignorantă."

instincte ancestrale va contribui, în anumite zone, la percepția specifică a islamului și, mai ales, la însușirea unei modalități emoționale de abordare a misterului transcendent care, prezentând grade și intensități diferite, are avantajul unei capacitați superioare de adaptare la diversele tipuri psihologice și care, o dată lansată pe orbita trăirii religioase, are șanse infinit mai mari de a produce zelatori sau chiar "mutanți" decât orice apologetică erudită. Cum orice mesaj se cuvine a fi adaptat receptorului, atât sub aspect formal, cât și sub aspect informal, este evident că devotăunea populară va fi interesată mai curând de metodele și eventualele practici rituale susceptibile de a-i garanta accesul la "mântuire" decât de aspectele doctrinale abstrakte și de disputele dogmatice sterile, de la care se simte exclusă și care-i induc un intolerabil sentiment de frustrare.

Din ce în ce mai izolați, metafizicienii veritabili își vor desfășura subtilele jocuri ale minții departe de spectacolul naiv și suficient al proprietelor adepti, dar și de exhibitionismul histrionic al cohortelor de sfinti născuți peste noapte, evoluând periculos la granița dintre sublim și grotesc.

3. Inițierea

Cel de-al doilea termen al profesiunii de credință musulmane – *Muhammad(an) rasūl Allāh*, "Muhammad este trimisul lui Dumnezeu" –, care exprimă conceptul Prototipului Universal, concept prin care omul ajunge să vadă unitatea în multiplicitate, se află, în mod evident, la baza tuturor inițierilor sufite, indiferent de spațiul în care se petrec și de forma sub care se prezintă ele.

Al doilea segment al profesiunii de credință musulmane relevă, în mod explicit, calitatea profetului (*rasūl*) – ca Principiu manifestant – de liant, de element conector, de punte sau istm (*barzah*) între om (respectiv, Muhammad, Principiul manifestat, care insistă în nenumărate rânduri asupra naturii sale prin excelență umane, ca și asupra “ignoranței” sale) și divinitate (*Allāh*, Principiul în sine). Profetul, ca Principiu manifestant, evocă stâlpul cosmic, de-a lungul căruia se produce comunicarea lui Dumnezeu cu propria creație, prin mișcarea descendentală a Revelației. El este primul lucru creat de Dumnezeu, analog, deci, cu Spiritul universal (*ar-rūh*), sau cu Condeiul (*al-qalam*), sau cu Intelectul primar (*al-'aql al-'awwāl*), potrivit unei Tradiții profetice (Burckhardt, 1969, pp. 97-101). Muhammad, ca epifanie terestră a acestui principiu, ca aspect al Realității profetice eterne, ipostaziază, pe de altă parte, toate posibilitățile cu care a fost înzestrată ființa umană de Dumnezeu: dubla sa calitate, de ființă umană (se căsătorește și are descendenți) și de receptacol al naturii divine. Muhammad este, cu alte cuvinte, epitoma umanității.

Virtuțile autosacrifice ale profetului islamic sunt evidențiate de numeroși autori sufiți; în fruntea acestor virtuți se află umilința – izvorâtă din conștiința faptului că doar Dumnezeu este, restul fiind iluzie⁴⁰ –, caritatea – cu alte cuvinte, conștiința faptului că totul vine de la Dumnezeu și se întoarce la El, omul neposedând, cu adevărat, nimic – și sinceritatea – capacitatea de a vedea lucrurile în conformitate cu propria lor realitate (Bakhtiar, 1991, p. 25).

⁴⁰ “Oglindă a cunoașterii mistice”, pentru Sultan Walad (1982, p. 108), care leagă adevărata cunoaștere de gradul de umilință ființială.

Pentru Sultân Walad (1982, pp. 114-123), Muhammad este "răbdător, îndurător, resemnat, compătimitor, afectuos față de toată lumea, sărac și bogat, dușman și prieten", supus, adeseori, blamului de către mulțimea rătăcită și ignorantă – "Nici un profet n-a fost rănit cum am fost [rănit] eu" –, însă neezitând să-și asume până la capăt calitatea de mijlocitor pentru umanitate: "O, Dumnezeule! Arată-le drumul și trezește-i, nu te mânia pe ei, căci nu știu, sunt necunoscători"⁴¹.

Cultivarea acestor virtuți, care cunoaște cea mai înaltă treaptă de realizare în starea de sfîntenie este, remarcă Titus Burckhardt (1969, p. 22), baza indirectă a concentrării spiritului, căci "un suflet vicios este incapabil să se concentreze asupra adevărului" și, în consecință, condiția *sine qua non* a elevației spirituale, a gnosei emancipatoare. Or, omul – legat de Dumnezeu prin Pactul pretern – este dator să răspundă chemării imperitive a Creatorului său, prin mișcarea ascendentă a gnosei, care nu este altceva decât recuperarea drumului către centru. De vreme ce Muhammad se proclama *'ummi'* ("aşa cum l-a lăsat mama sa", "needucat", "neșlefuit", "înocent"), inima sa, lipsită de opacitatea proprie lumii, fiind astfel aptă de a recepta și capta viziunea divină, credinciosul musulman ispitit de nucleul esoteric al Legii revelate nu-i rămâne decât să urmeze calea unei *imitatio Mohammedi*: o *via purgativa*, potențând *via illuminativa*, pentru a o parafraza pe Annemarie Schimmel.

Omul Desăvârșit, sau Perfect, sau Universal reprezintă sinteza între aspectul interior și aspectul exterior, fenomenal, incidental al Creației, în

⁴¹ Această tradiție profetică (*hadît*) amintește în mod izbitor atitudinea și cuvintele lui Iisus în ceasurile din urmă ale răstignirii: "Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac" (Luca, 23, 34).

care Dumnezeu își etalează măreția propriei opere și se contemplă pe sine: “Pentru Realitate, [Omul Desăvârșit] este precum pupila pentru ochi, [pupilă] prin care are loc actul de a vedea. Astfel, el este numit *'insân'* [însemnând atât om, cât și pupilă – n. trad.] pentru că prin el își privește Realitatea propria creație și acordă Milostenia [existenței] asupra lor. El este Omul, trecătorul [în forma sa], eternul [în esența sa]; [...]. Prin existența sa subzistă cosmosul și el este, în relație cu cosmosul, așa cum este pecetea pentru inel [...]. De aceea, este el numit Loctitorul, căci prin el își protejează Dumnezeu creația, așa cum pecetea protejează comoara [...]. Cosmosul este menținut atâtă timp cât Omul Desăvârșit rămâne în el...” (Ibn al-‘Arabî, 1980, p. 51).

Sau, cu alte cuvinte: “Omul Desăvârșit sau Omul Universal (*al-'insân al-kâmil*) va avea, practic, drept formă «exterioară», individualitatea umană dar, în mod virtual și în principiu, toate formele și stările de existență îi aparțin, prin aceea că «realitatea sa interioară» se identifică cu cea a totalității universului” (Burckhardt, 1969, p. 108; cf. Bakhtiar, 1991, p. 11).

Ca paradigmă a Omului Desăvârșit, Muhammad este, pe de altă parte, “cel ce nu doarme”, “cel ce veghează” (a se vedea insistența sa asupra practicilor devoționale nocturne⁴²), musulmanul “treaz” sau

⁴² Înclinația marcată a Profetului către devoțiunea nocturnă este adeseori evocată în *hadît*. ‘Â’isă relatează, de pildă, că în perioada premergătoare Revelației, Profetul se retrăsese în grota de pe muntele Hirâ, consacrandu-se “*tahannut*-ului, adică practicii actelor de adorație, pe parcursul unui anumit număr de nopți consecutive [...]” (El-Bokhâri, 1991, p. 50%). Iată, în relatarea lui Ibn ‘Abbâs, cum decurge devoțiunea nocturnă în vizuirea lui Muhammad: “Profetul (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) s-a scutat, și-a făcut nevoie, s-a spălat pe față și pe mâini, apoi s-a culcat. El s-a scutat

“trezit”⁴³; cel care înțelege irealitatea fundamentală a lumii: “Când Muhammad a spus: «Toți oamenii dorm, iar când mor, se vor trezi», el a vrut să spună că tot ceea ce vede omul în această viață este de aceeași natură cu ceea ce vede în timp ce doarme; cu alte cuvinte, o apariție care solicită interpretare” (Ibn al-‘Arabī, 1980, pp. 196-197).

Interpretarea înseamnă, însă, implicit raportare (a interpreta *ceva* pentru *cineva*), asumare; este, aceasta, o altă ipostază a Profetului, dar și a oricărui Om Desăvârșit, beneficiar al grației divine și, prin urmare, intercesor pentru umanitatea căreia i se adresează potrivit capacitatea sale de înțelegere. Omul Desăvârșit este un “distribuitor al grației divine” căci, spune Rūmī, “Dumnezeu își așeză darul în palma măinii sale și, din ea, îl împarte celor ce fac obiectul îndurării sale” (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 314).

Misticismul muhammedan, care a determinat poziții contradictorii

din nou mai târziu, s-a dus să ia burduful [din piele de capră], a desfăcut cureaua care-l strângea, a făcut o abluiune potrivită, fără exagerări, totuși suficientă, apoi și-a făcut rugăciunea. [...] Profetul și-a asumat sarcina de a începe rugăciunea și, cum eram așezat de-a stânga sa, m-a prins de ureche și m-a făcut să trec de-a dreapta sa. Rugăciunea sa comportă treisprezece *rak'ā*. El s-a culcat din nou pe-o parte, a adormit și a început să sforăie, căci sforăia când dormea. Rostind apoi Bilāl chemarea la rugăciune, și-a făcut-o [rugăciunea - n.n] fără o nouă abluiune. În invocația pe care a rostit-o, el spunea: «O, Doamne, așeză lumina în inima mea; așeză lumina în privirea mea; așeză lumina în auzul meu; așeză la dreapta și la stânga mea, deasupra mea și dedesubtul meu, în fața mea, înapoia mea; împarte-mi mie lumină!» (*ibidem*, pp. 72-73/„). În fine, redăm, în același sens, o “spusă” a Profetului: “Aleșii adunării mele sunt cei ce știu *Coranul* pe de rost și își petrec noaptea în rugăciune” (*ibidem*, p. 277/„).

⁴³ A se vedea și formula *as-ṣalātu ḥayrun min an-nawm*, “rugăciunea este mai bună decât somnul”, inserată în chemarea (*adān*) la rugăciunea de dimineață (*subḥ*).

și oscilante în istoria islamului și care se află la baza conceptului de Om Desăvârșit, se sprijină nu atât pe diversele pasaje coranice în care este invocată, în forme mai mult sau mai puțin voalate, persoana Profetului, cât pe numeroase tradiții, inițial orale (*hadît*), potrivit căror Profet vorbea adeseori despre sensurile ascunse ale *Coranului* și despre capacitatea de a le discerne, proprie doar persoanelor cu aptitudini spirituale deosebite.

De o venerație aproape egală cu cea care circumscrie persoana Profetului se bucură, în toate mediile islamică, vărul și ginerele lui Muhammed, 'Alî bin 'Abî-Tâlib, mistagogul prin excelență al islamului, plasat în fruntea genealogiilor esoterice ale multor școli sufite, ca urmare a calității sale de inițiat (adeseori, de inițiator al Profetului) în misterele Realității divine. Grupurile de orientare șiită vor dezvolta, la rândul lor, un misticism alid exacerbat, fanatic, care-l va pune în umbră pe cel muhammedan și care fascinează, în nenumărate situații, prin subtilitatea construcției mentale, în care se amalgamează, întru elocvența demonstrației, vechi teme ale neoplatonicilor și gnosticilor creștini.

Analizând *Coranul* din perspectiva referirilor la viața ascetică și luând în discuție ideea, deja acreditată, potrivit căreia acesta ar condamna fără drept de apel excesele în materie⁴, Louis Massignon (1968, pp. 145-146) constată

⁴ Există și *hadît*-uri care dezaproba comportamentul ascetic lipsit de moderatie: "Potrivit lui 'Abdallah bin Amroû, Trimisul Domnului (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) i-a spus: «Nu mi s-a spus, oare, că te scoli noaptea [pentru a te ruga] și că postești ziua?». Acesta răspunzându-i: «Desigur, fac aceasta.», preașfântul Profet i-a răspuns: «Dacă te comporti astfel, ochii tăi se vor cufunda în orbite, și trupul tău se va slăbi. Ai o îndatorire față de ai tăi: postește, dar rupe postul; scoală-te, dar du-te [și] să dormi» (El-Bokhâri, 1991, p. 37/); "Potrivit lui 'Abdallâh bin Amroû, Trimisul

că, în realitate, în cuprinsul său nu există o condamnare *a priori* a monahismului, ci doar a călugărilor creștini "răi" și, pe de altă parte, nici elemente care să restrângă caracterul licit al vieții monastice doar la evrei și creștini; de altfel, mult-comentata afirmație *lā rahbāniyya fī al-islām*, "nu există monahism în islam", din care s-a dedus, uneori, că monahismul este respins de *Coran* și, implicit, de Muhammed, ca străin spiritului comunitar al islamului, pare posterioară secolului al II-lea h./IX, la fel ca și o altă variantă a tradiției amintite: "Viața monastică, pentru adunarea mea, este *jihād-ul*", despre care se presupune că este de dată mai târzie.

Prezența elementelor ascetice în *Coran* este semnalată și de alți analiști ai sufismului, care atrag, însă, atenția că ele trebuie decriptate mai curând ca sfaturi de sobrietate comportamentală decât ca elemente de mistică propriu-zisă (Anawati, Gardet, 1976, pp. 20-21), dar care conced că se pot, totuși, identifica trăsături coranice ce pot, la rigoare, să plaseze pe cineva pe calea vieții contemplative și care vor alimenta, în timp, meditația a numeroși sufiți.

Sufismul a evoluat relativ rapid de la atitudinea specifică primilor asceti musulmani, orientați preponderent către salvarea și actele de pietate individuală, spre solidaritatea congregațională, impunând, treptat, ideea organizării conventuale și a unui mod de viață caracteristic. Este adevărat că sufismul nu presupune la modul imperativ o viață monastică în sensul riguros atribuit, de regulă, acestei noțiuni. La fel de adevărat este că, în

Dominului (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) i-a spus: «Postul cel mai iubit de Dumnezeu este cel al lui David (pacea fie asupra lui!), care postea o zi și rupea postul o zi; rugăciunea cea mai iubită de Dumnezeu este cea a lui David, care dormea jumătate din noapte, se scula [pentru a se ruga] o treime din noapte și dormea în timpul [ultimei] sesimii» (ibidem, p. 44/; cf. și p. 38/12).

islam, sensul recluziunii diferă substanțial de cadrul rezervat acesteia în creștinism⁴⁵ sau în buddhism și că, pe de altă parte, normele comunitare variază destul de mult de la o confrerie la alta.

Organizarea congregațională va impune un cadru bine determinat și, mai ales, controlabil, de desfășurare a formelor de devoțiune sufită, cadrul dominat de relația maestru – discipol, căreia îi este circumscris laboriosul proces de inițiere a aspirantului la gnosă și fără de care sufismul rămâne o simplă formă vidată de conținut spiritual. De altfel, cei ce parcurg singuri nenumăratele etape ale inițierii nu sunt priviți cu prea multă simpatie, acreditându-se ideea că “le este călăuză Diavolul” și fiind asemuiți cu acei copaci nealtoiți, care nu vor fi binecuvântați cu rod. De un oarecare credit beneficiază, totuși, așa-numiții *'Uwaysī*, cei care nu se revendică de la un maestru uman, vizibil, dar care îl recunosc drept maestru inițiator pe *'Uways al-Qarānī*⁴⁶.

Relației maestru – discipol îi este consacrat un loc privilegiat în literatura sufită din toate epociile. Maestrul (*şayh*, *muršid*, *pīr*), ales în

⁴⁵ Louis Massignon precizează, exagerând poate, că singura confrerie musulmană care, relativ târziu, în secolul al XIII-lea, profesează public jurământul de castitate perpetuă este *Qalandariyya* (ordin extrem de popular în cvasi-totalitatea spațiului islamic), ale cărei reguli prevedeau ca maestrul spiritual să-i fixeze novicelui de glezne un lăncișor de fier (*tawq*), că probă și garanție a continentării sale (Massignon, 1968, p. 232).

⁴⁶ Ascetul din Yemen, al cărui “parfum de sfîntenie” ar fi ajuns până la Profet, care îi aprecia în mod deosebit virtuile sacrificiale, fără a-l fi cunoscut vreodată personal; potrivit legendei sale, susținută de unii hagiografi musulmani, însă respinsă de alții, *'Uways al-Qarānī* nu ajunsese în Hijāz (unde se află orașele sfinte Mecca și Medina) decât după moartea lui Muhammed și sfârșise, în anul 637, ca martir, în lupta de la Šiffîn, unde i se alăturase lui 'Ali.

mod liber, adeseori după căutări îndelungate și sterile, vehiculează nu doar propria experiență iluminativă, ci și o întreagă tradiție de înțelepciune, asimilată cândva, pe aceeași cale, de la un alt maestru consacrat, ajungându-se, pe o filieră neîntreruptă – “lanțul gnosei” (*'isnād, silsila'*) – până la fondatorul confreriei sau al școlii respective și, finalmente, până la Muhammad. Învățatura transmisă pe această cale (aspecte ale doctrinei, lectura și comentariul “corect” al textelor sacre, tehnici ascetice ori extatice) este esențialmente orală⁴⁷ și corespunde, în datele sale fundamentale, tipologiei inițiatice decelabile în toate marile tradiții religioase.

Recurgând la o analogie, Sultân Walad (1982, pp. 162-163) menționează că *šayh*-ul perfect este atributul certitudinii, în vreme ce discipolii sunt gândurile juste și pozitive care, la rându-le, rivalizează între ele, de vreme ce și căile sunt numeroase; discipolii avansează de la incertitudine către certitudine până în clipa când, maturizându-se, devin și ei certitudine, anulându-se, astfel, pe sine.

Pe de altă parte, orice maestru spiritual este, implicit, și un sfânt, iar “sfinții (*'awliyā'*) sunt prietenii apropiati și aleșii lui Dumnezeu. Ei dețin chiar tainele lui Dumnezeu” (Meslin, 1990, p. 22). Stăruind asupra complexității relației ce se stabilește, îndeobște, între maestru și discipol, precum și asupra marii disponibilități afective de care trebuie să dea dovadă, reciproc, cei doi poli ai acesteia, Michel Meslin constată că adevăratul maestru este recognoscibil prin simplitatea sa, iar “transparența

⁴⁷ Michel Meslin (1990, p. 14) remarcă, pe bună dreptate, predominanța oralității în transmiterea secretă, inițiatică, esoterică și, în general, în comunicarea a tot ceea ce este intim, extrem de personal.

maestrului face din el o veritabilă icoană a divinului” (*ibidem*, p. 14).

A existat, în istoria sufismului, o lungă dispută privitoare la superioritatea sfîntilor asupra profetilor. Noțiunea de *taṣdīl al-walī*, “superioritate a sfântului”, ar fi fost introdusă, potrivit lui Louis Massignon (1968, pp. 217; 220), către anul 180 h., de ’Abū al-Muhājir Rabāh bin ’Amr al-Qaysī; același punct de vedere ar fi fost exprimat, într-o formă mai prudentă, de ’Abū Sulaymān ’Abd ar-Rahmān bin ’Atiyah Dārānī (m. 140 h.), care ar fi recurs, spre a-l disimula, la un *ḥadīt* din care se degaja ideea primatului lui Ioan Botezătorul asupra lui Iisus. În schimb, Kalābādī (1981, pp. 70-83), al căruia tratat constituie una dintre primele încercări de conciliere a teologiei islamică cu sufismul, statuează că sufii îi socotesc pe profeti ca fiind “cei mai buni dintre oameni, neavând egal nici printre cei drepti, nici printre sfinti, nici printre alte categorii de persoane”, indiferent de rangul sau importanța lor. Deși capabili să înfăptuiască miracole (*karāmāt*), sfintii nu se bucură de avantajul infailibilității și al impecabilității, care îi caracterizează doar pe profeti.

Potrivit tratatului de sufism al lui ’Abū Naṣr as-Sarrāj (m. 988), *Kitāb al-humā*⁴⁸, “Cartea strălucirii”, atributul de “ales”, amintit și de *Coran*, le este rezervat în primul rând profetilor, în virtutea purității inspirației și misiunii lor, iar în al doilea rând anumitor musulmani, aleși ca urmare a devoționii lor sincere, a auto-mortificării și a atașamentului ferm față de realitățile eterne, respectiv sfintilor; aşadar, în timp ce misticii musulmani sunt “aleșii” comunității islamică, sfintii sunt “aleșii” misticilor musulmani (*apud* Nicholson, 1989, pp. 121-122).

⁴⁸ Cel mai vechi tratat de sufism în limba arabă, alături de cel al lui Kalābādī.

Ibn al-‘Arabī, care adoptă o poziție diferită și care a influențat, spuneam, decisiv metafizica sufită, apreciază, în schimb: “[...] sfîntenia este o funcție atotcuprinzătoare și universală, care nu cunoaște niciodată sfârșit, dedicată cum este comunicării universale [a adevărului divin]. În ceea ce privește funcția legislatoare a Profetiei și a Apostolatului, ea s-a sfârșit cu Muḥammad” (1980, p. 168); “[...] rolul de apostol și de profet are un sfârșit, în vreme ce sfîntenia nu începează niciodată” (*ibidem*, p. 66). Potrivit acestei viziuni, profetia nu este, prin urmare, altceva decât “o treaptă aparte de sfîntenie” (*ibidem*, p. 170).

Se poate lesne constata că poziția lui Ibn al-‘Arabī și a adeptilor săi amintește foarte mult de teza rolului inițiatic al imamului în šiism, prin care este garantată continuitatea istoriei spirituale a umanității după încheierea ciclului profetiei legislative.

Mulți autori evită să se pronunțe foarte tranșant în această dispută și optează pentru soluții flexibile, evidențiind caracterul relativ al unor asemenea ierarhizări. ’Ahmad ’Uzgānī, autorul corpusului hagiografic *Tadkira al-’Uwaysiyya* (secolul al XVI-lea) precizează, de pildă, că atunci când profetia și sfîntenia (“prietenia cu Dumnezeu”) sunt reunite într-un singur individ, cea din urmă primează, de vreme ce înseamnă “să fii ocupat de Dumnezeu”, pe când cealaltă semnifică “să fii preocupat de [ceilalți] oameni” (*apud* Baldick, 1993, p. 194).

Sfântul, în islam, este, de fapt, întruparea Omului Desăvârșit (*al-’insān al-kāmil*), cratima (“istmul” – *barzah*) dintre Dumnezeu și cosmos, “imaginea desăvârșită a lui Dumnezeu”, care “conține în ea toate lucrurile” (Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 311). Marca prin excelență a Omului Desăvârșit este dăinuirea (*baqđ*) în Dumnezeu, după stingerea

ego-ului (fanā').

Însă, potrivit lui Kalābādī: “[...] există două feluri de oameni «stinși»: există, mai întâi, cel care n-a fost înălțat la demnitatea de ghid și de model de urmat. Este posibil atunci ca extincția sa, care este pierderea conștiinței atributelor sale, să apară sub trăsăturile dementiei și ale pierderii fațunii, căci el nu mai diserne ceea ce îi este agreabil și nu mai caută să-și satisfacă dorințele personale. Dar în această stare el este absolvit de tot ceea ce se referă la practicile obligatorii ale cultului lui Dumnezeu. [...] Există, apoi, cel ce va fi un ghid, ce va fi luat drept model și de care vor depinde cei pe care are sarcina să-i conducă. El este, deci, desemnat în funcții de conducere și instruire. Și el este transferat în starea de perenizare, în aşa fel încât să nu acționeze decât în conformitate cu atributele Ființei Divine și nu [cu] ale sale” (1981, p. 149)⁴⁹.

În mediul islamic, unde inefabila capacitate personală de seducție

⁴⁹ Așa-numitul “specialist în putere” (sufitul în islam, dar și şamanul în culturile arhaice sau așa-zis etnologice, daoistul chinez, yoginul indian, unii asceti ai creștinismului primitiv etc.) transcende normele pentru că, remarcă Ioan Petru Culianu, “servindu-se de ele, a reușit să urce la originea lor, care este transcendentă în raport cu ele”. Renașterea consecutivă morții mistice, care permite accesul la sacru va produce, aşadar, “indivizi imuni la condiționarea de către norme” (Culianu, 1996, pp. 185-186). Aparentul antinomism al sfintilor nu este, prin urmare, singular în islam. Celebri în această privință sunt și catharii occidentali ori grupurile înrudite, care asumau un comportament ascetic extrem până când atingeau un stadiu pe care-l considerau a traduce puritatea, perfectiunea umană; din acest moment, nutreau convingerea propriei impecabilități, pretinzând că actele lor se articulau într-o legitimitate inaccesibilă înțelegerii celorlați. În toate cazurile evocate, ritualismul se revelează a nu fi, aşadar, altceva decât o strategie integrată de modificare a naturii percepției; în situația sfintilor, o atare modificare nu mai este necesară, fiind deja fapt împlinit.

poate ridica ori nărui imperii peste noapte, un *walī*⁵⁰ trece, adeseori spectaculos, de la calitatea de lider charismatic sau maestru spiritual al unui grup restrâns de discipoli, la cea de conducător al unui ordin religios sau al unei fațjuni sectare. În funcție de mediul în care se afirmă, el poate fi venerat în virtutea profunzimii cunoștințelor sale și a abilității în mânuirea noțiunilor abstracte sau, dimpotrivă, ca urmare a miracolelor săvârșite, miracole condamnate de sufii sobri, austeri, ca formă vulgară și gratuită de exhibare publică.

Venerarea maestrului îmbracă frecvent forme extreme, care amintesc de vechile manifestări ale idolatriei tribale și care contravin în mod flagrant canoanelor recunoscute ale islamului. Aceste forme neortodoxe sau pseudo-ortodoxe, care constituie adeseori o formă mascată de revoltă a fondului autohton, au devenit în timp un motiv de dispută între elitele sociale, familiarizate, în virtutea propriei educații, cu litera scripturilor și terorizate de necesitatea respectării ei riguroase, și mediile populare, mai laxiste, având o percepție mult mai vagă asupra conținutului acestei credințe și proiectându-și inconștient asupra sa propriile aspirații, propriile temeri, propriile himere, ca și propria moștenire etno-culturală.

De aici deosebirea, uneori extrem de pregnantă, chiar dramatică, între formele de manifestare ale sufismului popular și cele specifice sufismului de esență intelectuală, precum și, implicit, concepțiile diferite asupra idealului de sfințenie. Tipului de sfânt venerat de mase îi sunt

⁵⁰ Cuvântul arab *walī* (pl. 'awliyā'), termen folosit pentru sufii din perioada post-clasică, derivat din rădăcina *walā*, "a urma îndeaproape", îi desemnează pe cei apropiati, părinți sau aliați, adică pe cei "admiși în vecinătatea imediată, în chiar

adeseori atribuite miracole uluitoare – comunicare telepatică și cardiognozie, levitație, mers pe apă, telekinezie, enantiodromie, resuscitarea morților etc. –, privite ca argumente irefutabile ale sfînteniei cu care este creditată persoana respectivă, dincolo de puritatea credinței sale. Calitatea îndoieinică a actelor taumaturgice, ca și dificultatea reală de a delimita în mod obiectiv adevăratale miracole de magie – condamnată de mediile ortodoxe⁵¹ –, precum și cantonarea, din ce în ce

spațiul locului de popas” (Chabbi, 1990, p. 90).

⁵¹ Cu unele amendamente, totuși, aşa cum se poate deduce din *hadît*, ceea ce nu înseamnă că derogările nu sunt supralicitate în practică. Profetul ar fi recomandat, de pildă, în situația unei sclave cu chipul vizibil alterat de o maladie atribuită ingerinței demonilor: “Folosiți vrăjile, căci a fost atinsă de ochiul cel rău” (El-Bokhârî, 1991, p. 246). În alt context, ‘Ā’îša remarcă: “Trimisul Domnului (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) mi-a poruncit să folosesc vrăjile împotriva deochiului” (*ibidem*, p. 247). Tot ei îi este atribuită observația: “Profetul (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) a îngăduit folosirea vrăjilor împotriva oricărei vietăți veninoase” (*ibidem*). Într-o altă “tradiție” este evocată chiar o formulă magică cu funcție curativă atribuită Profetului: “O, Doamne, Stăpân al oamenilor, Tu ce alungi demonii, vindecă, căci Tu ești Cel ce vindecă și nimenei altcineva, în afară de Tine, nu vindecă, iar vindecarea Ta nu lasă nici cea mai mărunță boală” (*ibidem*). Pe seama Profetului este pusă și o formulă incantatorie rostită uneori spre a-i proteja pe cei doi nepoți, Hasan și Husayn, de deochi și de demoni; când este mușcat de șarpe, Muhammad își cufundă mâna în apă cu sare, rostind ultimele trei sură din *Coran*; asistându-i pe bolnavi, obișnuiește să-și treacă mâna peste față și pieptul lor, rostind o altă formulă specifică; însuși *arhanghelul Gabriel* ar fi rostit o incantație asupra lui Muhammad, când acesta era bolnav, confirmând, prin propriul demers, caracterul licit al procedeului (Fahd, 1996, pp. 187-188). Iată și ultimele trei versete coranice, cu finalitate magică: “În numele lui Dumnezeu, cel Milos și Milostiv./ Spune: «Unul este Dumnezeu, / Dumnezeu! Absolutul! / El nu naște și nu se naște / și nimenea nu-l este asemenea.»” (CXII); “În numele lui Dumnezeu, cel Milos și Milostiv./ Spune: «Izbăvire caut la Domnul zorilor /

mai evidentă, a sufismului târziu în acest tip de practici, concomitent cu restrângerea treptată a propensiunii sale spirituale – toate acestea au generat adeseori reacții virulente și comportamente profund ostile din partea sufiilor eminenti². Căci, pentru mulți dintre misticii musulmani înclinații spre meditație și preocupări exclusiv de deslușirea căilor de progres pe calea gnosei, sfîntenia este marcată mai curând de disimulare decât de exhibitionism; mai înalt, sfintii, constituții în ierarhii invizibile pentru restul umanității, formează o aristocrație a spiritului care veghează asupra pământului și care menține echilibrul fragil al lumii deasupra căreia s-au înălțat, constituind o punte între aceasta și Dumnezeul absolut transcendent, dar și imanent. Punctul de referință al acestei ierarhii este așa-numitul *qutb*, “axa, polul” sau *gawī*, “ajutorul, recursul” – cel aflat în Centrul Lumii, acolo unde comunicarea între nivelul ceresc și cel terestru translează din domeniul virtual în cel real, acolo unde “se deschid

de răul a ceea ce a creat, / de răul beznei când se lasă, / de răul celor care suflă peste noduri, / de răul pizmășului când pizmășește.” (CXIII); “În numele lui Dumnezeu, cel Milos și Milostiv. / Spune: «Izbăvire cauți la Domnul oamenilor, / regele oamenilor, / Dumnezeul oamenilor, / de răul șoțitorului-furișatorului, / cel care sopește răul în inimile oamenilor, / fie el dintre ginni ori dintre oameni!»” (CXIV). O mențiune aparte se cuvine, oricum, extraordinarei răspândiri și marii varietăți a amuletelor ori talismanelor, care valorifică, în mod evident, elemente cu funcție apotropaică din perioada preislamică, specifice fiecărei populații sau, după caz, regiunii. În Turcia, de pildă, cea mai răspândită variantă de amuletă este *mavi boncuk*, “mărgeană albastră”. O funcție apotropaică asemănătoare revine și unor detalii de recuzită din arsenalul confrerilor religioase ca, de pildă, așa-numitei *pençe-i Âl-i Abâ*, “pentadă Familiei Mantalei”.

² Precum Junayd, potrivit căruia dependența de miracole este “unul dintre văurile care-l impiedică pe cel ales [sfânt] să pătrundă în inima Adevărului” (*apud* Nicholson, 1989, p. 131).

cerurile” și unde acced doar inițiații. Potrivit majorității sufilor, “polul” este susținut de trei *nuqabā'*, “conducători”, patru *'awīdā'*, “țăruși”, șapte *'abrār'*, “pioși”, patruzeci de *'abdāl'*, “înlocuitori”, trei sute de *'ahyār'*, “buni” și de patru mii de sfinti invizibili, ascunși (numărul total al acestora înregistrează, de fapt, variații sensibile de la o tradiție la alta)³³.

De remarcat popularitatea pe care au dobândit-o în întreaga lume islamică diversele variante ale legendei despre cei patruzeci de *'abdāl'* sau *budalā'*, “substitutele” sau, după unii, “substituții”, “sfintii apotropaici mijlocitori pentru umanitate de la Abraham”, cum îi numește Louis Massignon (1968, pp. 38, 132-134; cf. Schimmel, 1975, pp. 200-202), care remarcă, între altele, că mențiunile despre acest grup de sfinti sunt foarte vechi, deja clasice în secolul al IV-lea h./X, că numărul patruzeci este un număr semitic tradițional, ce sugerează penitență, ispășirea (inclusiv în spațiul creștin)³⁴ și că se apela, de fapt, la un principiu masonic aplicat cu strictețe și în societățile secrete ismailiene, potrivit

³³ Potrivit lui 'Alīmad din 'Uzgān, autorul “Istoriei *'Uwaysī'-ilor*”, polul este persoana care controlează această lume și “lumea suveranității”, asigurând prin demersurile sale supraviețuirea universului. Acesta se sprijină pe alți patru poli, așa cum și o casă se sprijină pe patru pereți; dacă unul dintre cei patru moare, el este imediat înlocuit de o persoană aflată pe treapta imediat următoare. Primul dintre acești ultimi patru poli este numit *gawī*, “refugiu”. “Oamenii nevăzutului”, în număr de trei sute șaizeci și cinci, sunt reuniți în sapte grupuri: patru “poli” (*qu'b*), trei sute de “incomparabili” (*'afrahā'*), patru “țăruși” (*'awīdā'*), trei “conducători” (*nuqabā'*), șapte “nobili” (*nujabā'*), patruzeci de “substitute” (*'abdāl*) și șapte membri ordinari ai ierarhiei “invizibililor” (Baldick, 1993, p. 195).

³⁴ “Nici un profet n-a fost vreodată trimis până când n-a împlinit al patruzecilea an, când încep să se instaleze declinul și slăbiciunea”, constată Ibn al-'Arabī (1980, p. 158), potrivit căruia puterea spirituală sporește o dată cu vârsta, invers proporțional,

căruiia sfinții din straturile inferioare ale ierarhiei nu-și cunoșteau niciodată superiorii. Se presupunea, în schimb, că acești sfinți se cunosc sau se recunosc între ei și că participă cu regularitate la reuniuni secrete, desfășurate pe culmile munților⁵⁵.

În ceea ce privește numele generic de “substitute”, atribuit grupării, el ar putea constitui o aluzie la modalitatea specifică prin care membrii săi se succed unul altuia, prin permisie (*badal*), sau la ideea că *'abdāl*-ii sunt substituțile musulmanilor pioși din prima perioadă a islamului; unii exegeti contemporani îi văd și ca succedanee ale profetilor de-acum absenți, de vreme ce Muḥammad este socotit a fi *hātam an-nabiyyīna*, “pecreta profetilor”. În colecțiile canonice ale “spuselor” lui Muḥammad, se pretinde că numărul acestor sfinți, care trăiesc în Siria, se ridică fie la treizeci, fie la patruzeci⁵⁶. Unii autori sufici declară că sfintii amintiți ar fi

prin urmare, cu vigoarea fizică.

⁵⁵ Aflat în Centrul Lumii, muntele este un simbol al ascensiunii spirituale. Pe de altă parte, “intrucât muntele reprezintă scopul drumeției și al ascensiunii, din punct de vedere psihologic, el semnifică sinele” (Jung, 1994, p. 124, notă).

⁵⁶ Potrivit lui John P. Brown, numărul *'abdāl*-ilor este limitat la șaptezeci; în ciuda faptului că multe persoane au purtat acest titlu, este dificil de apreciat dacă ele erau sau nu integrate acestui grup. Tipologia *'abdāl*-ilor este foarte variată: unii pot fi văzuți rătăcind aproape goi pe străzi și par de-a dreptul săraci cu duhul; alții sunt în deplinătatea facultăților mintale și vădesc chiar aptitudini mentale peste medie, dar evită contactul cu oamenii, trăiesc în inima munților, în peșteri sau în alte locuri pustii, cultivă “intimitatea” cu animalele sălbaticice (asupra căror exercițiu o uimitoare influență) și sunt venerați pentru austерitatea care le marchează întreaga existență (Brown, 1968, pp. 92-93). Calitățile ori demersurile atribuite acestei categorii de spirituali ai islamului ilustrează, fără îndoială, un *pattern* recognoscibil în toate culturile, indiferent de dimensiunea confesională pe care o asumă – reflex al nostalgiei îndreptate către recuperarea unor origini învăluite în aura idealizată a armoniei

substitutele musulmanilor care i se alăturaseră Profetului în bătălia de la Badr și că viețuiesc fie în Munții Libanului, fie, din nou, în Siria. Julian Baldick (1993, pp. 30-31) consideră că ideea acestor "substitute" este anticipată de iudaism, ale cărui tradiții vorbesc de treizeci, treizeci și șase sau patruzeci și cinci de persoane pioase, ascunse, care ar fi dăruiite, la fiecare generație, cu viziunea lui Dumnezeu; sub influența *Kabbâlei*, preferința se orientase apoi sădăt către numărul treizeci și șase, devenit ulterior șaptezeci și doi. Exegetul apreciază, pe de altă parte, că în ciuda nenumăratelor controverse angajate pe această temă, teza inspirației șirite a ierarhiei sufite a "prietenilor lui Dumnezeu" nu este nici ea hazardată⁵⁷. Am putea avea în vedere, prin urmare, ipoteza a două tradiții convergente, care s-au potențat și alimentat reciproc în timp.

Este evident că orice maestru spiritual veritabil este capabil să-l inițieze pe discipol în tainele căii contemplative pe care acesta intenționează să o abordeze; inițierea va fi, însă, eficientă numai în măsura în care disponibilitatea către comunicare este reciprocă, iar între cele două individualități se țese o relație afectivă, ce tinde către depășirea diferențelor și către realizarea stării unitive – preambul al stării de uniune mistică.

Inițierea îmbracă forme variate de la o confrerie la alta – forme reductibile, în cele din urmă, la o paradigmă ce evocă reperele esențiale

universale. H. A. Rose notează, în plus, că '*abdâl*-ii – numiți în Turcia și *turkâlû* (<*turkân*, "cerșetori insistenți") sau *perişân* (<*parêşân*, "rupt de realitate") – aveau o reputație atât de proastă în secolul al XIX-lea, încât au fost aproape exterminăți, exceptând orașele de provincie, unde s-au menținut până la începutul secolului XX (*ibidem*, p. 92, n. 3).

⁵⁷ Ibn Haldûn susținea, la rândul său, că '*abdâl*-ii corespund categoriei *nuqabâ'* a șiștilor, din care ar și proveni, de altfel (*apud* H. A. Rose, în Brown, 1968, p. 92, n. 3).

ale tuturor scenariilor inițiatice. În fapt, dacă înțelegem prin inițiere un fenomen progresiv, presupunând un antrenament spiritual complex, este evident că restrângerea acceptării termenului la un sens circumstanțial nu reflectă nici pe departe întreaga încărcătură psihologică a acestei aventuri existențiale. Căci inițierea nu se limitează, de fapt, la proba inițiatică preliminară ori la ceremonia, mai mult sau mai puțin stereotipă și conventională, ce sănctionează admiterea în confrerie, ci subîntinde toate etapele ascensiunii către gnosa unitivă, măntuitoare. Cu alte cuvinte, "inițiat" în sensul deplin al termenului este doar Omul Desăvârșit (*al-'insān al-kāmil*), cu diversele sale ipostaze – singurul care posedă o viziune integrală, globalizantă asupra lumii și, prin ea, asupra Realității eterne, singurul care se vede pe sine ca pe o reflexie sau ca pe un mod de a fi al Ființei Absolute, care înțelege că eternul și fenomenul sunt doar aspecte complementare ale Unului.

Inițierea este, în general, prefigurată de o fază intermediară, de purificare și probă – fază periculoasă și ambiguă, menită să pună la încercare fermitatea credinței și calitatea voinței novicelui. Această etapă preliminară are o durată și un conținut variabile de la o confrerie la alta. Uneori, ea presupune izolarea, timp de patruzeci de zile, într-o încăpere special amenajată (*čılahāna*), destinată meditațiilor solitare, și un regim alimentar la limita subzistenței^{**}. Mult mai frecvent se recurge, însă, la o

^{**} Potrivit lui Abdülbâki Gölpinarlı (1977, p. 81), tradiția originară prevedea ca în prima zi a acestei perioade de post sever, discipolului să-i fie oferite patruzeci de măslini, urmând ca rata zilnică să scadă progresiv, astfel încât, în ultima zi de recluziune, ea să se reducă la o singură măslină; acest tratament nu era, însă, respectat decât rareori, din tradiția inițială fiind reținut doar principiul diminuării progresive a cantității de alimente furnizate celui supus inițierii sau, după caz, penitentului. La

probă de trei zile, interval pe care novicele (*murid*, litt. "voitorul, doritorul"), de această dată, este obligat să îl petreacă în aer liber, îngenuncheat pe o blană, cu capul plecat. Această postură poate fi întreruptă doar pentru satisfacerea nevoilor fiziologice imperitive sau la solicitarea expresă a *murşid*-ului (litt. "călăuzitor, îndrumător", în situația în care acesta intenționează să-i încredințeze alte misiuni – de regulă, nu mai puțin umilitoare. Notăm și faptul că recluziunea ori postul nu pot fi asumate fără recomandarea și acordul maestrului spiritual – singurul în măsură să decidă asupra modalității celei mai adecvate de abordare a acestora, în acord cu particularitățile temperamentale ale celui vizat. În absența unui asemenea patronaj spiritual, practicile enunțate erau socotite nu numai inutile, ci și periculoase ori profund dăunătoare și, în consecință, repudiate.

Perioadele de recluziune și de reculegere pioasă nu le sunt, însă, specifice doar novicilor, ci rîrnează firesc existența tuturor dervișilor⁹,

sfârșitul acestui interval, postulantul era adus în fața maestrului spiritual sau a superiorului așezământului și solicitat să-și relateze gândurile, sentimentele și, îndeosebi, visele înregistrate în cursul celor patruzeci de zile. Interpretarea conținutului acestora îi oferea maestrului posibilitatea de a aprecia în ce măsură fuseseră atinse obiectivele perioadei de automortificare. În situația în care rezultatele se vădeau mai degrabă incerte, aspirantul i se putea prescrie un al doilea interval de izolare, egal cu primul și, eventual, un al treilea, deși situațiile extreme par să fi fost destul de rare.

⁹ O formă de autorecluziune cum este retragerea pioasă (*i'tikâf*), sub forma retragerii în moschee pentru o perioadă determinată, petrecută în post și acte de devoțiuțe, este atestată de diverse *hadît*-uri încă din perioada timpurie a islamului. Confirmarea demersului prin însuși comportamentul lui Muhammed îi relevă, fără îndoială, aspectul licit. Potrivit soției sale, 'Â'iša, Muhammed adoptă această practică în timpul ultimei decade a lunii *Ramâdân*; după săvârșirea lui din viață, soțile sale au

punând în evidență virtuți sacrificiale și o fervoare a credinței ce stârnesc adeseori adirația maselor, fascinate de orice tip de exces, de "abundență". Unele confrerii practicau și forme de "recluziune colectivă", în care puteau fi implicați toți, sau aproape toți membrii lăcașului și care presupuneau, pe lângă postul prin care se urmărea purificarea interioară – "deschiderea izvoarelor mărilor inimii" – și un număr însemnat de rugăciuni supererogatorii, alături de cele canonice, ședințe de *dikr*, recitarea unor sură sau versete coranice; sfârșitul perioadei de penitență colectivă era marcat prin sacrificarea unui animal și printr-o comuniune alimentară⁶⁰.

Postului canonic din luna *Ramadān*, respectat de marea majoritate a confreriilor, cel puțin în etapa de structurare a curentului sufit⁶¹, i se adăugau posturile voluntare, din perioadele de retragere pioasă, cele recomandate în

menținut această tradiție (v. El-Bokhārī, 1991, pp. 120-121,_„).

⁶⁰ O relatare detaliată a modului de derulare a acestor perioade în cadrul ordinului *Yasawiyya* (tr. *Yeşevilik*), cu rădăcini în Asia Centrală, poate fi găsită în *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1991, pp.101-105 – lucrarea reputatului turcolog Fuad Köprülü, care își preia informațiile dintr-un manuscris de secol XVI, intitulat *Cevâhîrû'l Ebrâr min Emvâci'l Bîhar*, "Giuvaiereurile Celor Drepti din valurile mărilor", – avându-l ca autor pe un oarecare Hazînî, derviș *Yasawî* originar din Turkestan.

⁶¹ "Ei [sufișii] sunt de acord asupra preconizării punctualității în realizarea rugăciunilor canonice, pe care o socotesc preferabilă dacă ești sigur că momentul [fixat pentru fiecare dintre ele] a sosit. Ei sunt, de altfel, de părere să-ți îndeplinești cu aceeași punctualitate toate obligațiile, în momentul în care ai datoria să o faci. Ei nu admit nici o reducere, nici o întârziere, nici vreo omisiune, exceptând cazul scuzelor valabile. Ei autorizează, totuși, scurtarea rugăciunii în călătorie; dar dacă este vorba de cineva care se deplasează în mod constant și care nu are o locuință stabilă, acesta trebuie să-și facă rugăciunile în mod complet. Celor care practică postul în călătorie le

zilele de luni (ziua nașterii Profetului) și joi (când, potrivit tradiției, vor fi judecate faptele robilor lui Dumnezeu – *'a'māl 'ibād Allāh*) sau cel din luna *Muharram* (luna masacrului de la Karbalā', din anul 680, căruia i-au căzut victime Ȇusayn, fiul califului ȆAlī, și familia sa).

Existau ordine în care perioada preliminară de inițiere excludea recluziunea, presupunând, în schimb, îndeplinirea unor sarcini mai mult sau mai puțin umilitoare în cadrul așezământului pentru care optase discipolul; asemenea ordine recomandau practica meditației solitare îndeosebi pentru dervișii care atinseseră un anumit stadiu de evoluție spirituală. Perioada de serviciu care precedea, în acest caz, admiterea formală a adeptului în cercul de discipoli ai unui maestru spiritual și, implicit, atribuirea rasei specifice ordinului de la care se revendica acesta era, de regulă, de trei ani: un an în serviciul comunității, un altul, în serviciul lui Dumnezeu și, în sfârșit, un al treilea, pentru îngrijirea propriei inimi (Schimmel, 1975, p. 101).

În ordinul *Mawlawiyya*, acestei etape îi erau afectate o mie și una zile – eternitatea, cu alte cuvinte –, distribuite în grupuri de câte patruzeci de zile (din nou, acest simbol al penitenței); ea presupunea îndeplinirea unor atribuții legate de bucătărie⁶², însușirea *Maṭnawī*-ului lui Rūmī (recitarea și interpretarea sa “corectă”, în termenii tradiției consacrate a confreriei, care privește acest lung poem ca pe un text canonic), deprinderea tehnicii dansului extatic (*samā'*) etc. În alte ordine, ca, de pildă, *Baqtašiyya* (*Bektاشilik*), perioada preliminară era variabilă, durata

este permis, potrivit lor, să-l rupă” (Kalābādhī, 1981, pp. 88-89).

⁶² Procesul maturizării mistice a discipolului a fost adeseori comparat cu procesul asimilării nutritive –de pildă, de către Ibn al-'Arabī.

ei fiind stabilită de maestrul spiritual în acord cu concluziile “anamnezei” inițiale.

Fără a insista asupra aspectelor ceremoniale, mai mult sau mai puțin particulare, ce însotesc retragerea rituală, să remarcăm, totuși, un detaliu ce revine cu consecvență în marea majoritate a schemelor inițiatice: inisistența asupra stării de trezie și asupra virtușilor devoționii nocturne, exaltată chiar de *Coran*⁶³ și, ulterior, de unele Tradiții islamiche (*hadîf*). Pentru menținerea tonusului vital se recurgea la diverse expediente și accesorii, care frizează adeseori ridicolul pentru observatorul modern, dar care erau considerate, toate, licite, fiind subordonate unui singur scop: accesul la starea de sacralitate și ascensiunea progresivă către viziunea iluminativă finală.

Finalitatea explicită a tuturor acestor tehnici este “moartea înainte de moarte”⁶⁴, auto-mortificarea, moartea voluntară – “tehnica” prin intermediul căreia “eul” inferior (*nafs*), cauză a tuturor actelor condamnabile și a păcatelor onenești, comparat adeseori cu un animal sălbatic, nestăpânit sau cu o femeie lascivă, este redus la tăcere și prin care întreaga existență profană a novicelui este abjurată.

⁶³ A se vedea, spre exemplificare, sura *Cel înfașurat*: “O, tu cel înfașurat în mantie ! / Scoală-te noaptea, însă nu puțin,/ jumătate din ea ori mai scade puțin,/ ori mai adaugă și psalmodiază *Coranul*! / Noi îți vom da un cuvânt cumpănitor;/ începutul nopții este mai puternic la adâncit și mai drept la rostit,/ căci peste zi ai trudă lungă.[...] Domnul tău știe că tu și mulți împreună cu tine vă sculați pentru rugăciune, aproape două treimi ori o jumătate ori o treime din noapte [...]” (LXXIII/ 1-7, 20).

⁶⁴ Sufișii aduc adeseori în discuție o tradiție islamică prin care îi este atribuit chiar Profetului îndemnul: “mori înainte de a muri”. O posibilă aluzie la această moarte și renaștere mistică pare a fi și următorul verset coranic: “Ei nu au văzut cum Dumnezeu dă la iveală făptura și apoi o aduce înapoi? Aceasta îi este lesne lui Dumnezeu” (XXIX/19).

Această moarte echivalează cu o a doua naștere, cu o re-naștere într-o existență pur spirituală⁶⁵. Chilia în care se produce izolarea discipolului poate fi asemenea pântecului matern⁶⁶; în ea este plasat "cadavrul viu", învăluit în "giulgiu" (mantia sufită) și din ea se produce ecloziunea, renașterea, reînvierea⁶⁷ – moment în care fostul veșmânt al morții devine un simplu reziduu placental. În alte situații, când proba inițială a meditației solitare este eludată, preferându-se formula noviciatului activ, lumea naturală este privită ca un pântec metaforic, în care ființele umane își primesc prima hrană, într-o formă primară dar, tocmai din acest motiv, accesibilă; venirea pe lume a discipolului (renașterea) îl placează pe acesta în postura de "copil al Căii"⁶⁸ în timp ce maestrul spiritual devine, metaforic, "tatăl" sau, uneori, "mama" să, care îl "hrănește" cu propria cunoaștere și care-și transferă asupra sa, în mod miraculos, ceva din propria binecuvântare spirituală (*baraka*). Sub supravegherea atentă a *ştyk*-ului, discipolul se maturizează treptat, cu fiecare treaptă parcursă pe calea gnosei, descoperindu-și și valorificându-și

⁶⁵ Asocierea clasică inițiere – moarte – renaștere este evidentă în acest caz.

⁶⁶ Ca și peștera în care se retrage Muhammed la începuturile apostolatului său, ea evocă interioritatea fecundă, retortă în care se amalgamează și reacționează misterios elementele, cavitatea în care este tăinuită comoara.

⁶⁷ Așa cum învie și Lazăr din morți, în *Evanghelia*, ca să nu mai vorbim de Iisus Christos; după cum este de neconcepție un creștinism fără christologie, tot astfel își pierde el substanța în absența tragiciei, disperatei speranțe a reînvierii: "Iar dacă Christos n-a înviat, zadanica este credința voastră, sunteți încă în păcatele voastre./ Și atunci și cei care au adormit în Christos au pierit.", spune apostolul Pavel (I Cor. 15: 17-18).

⁶⁸ Sau "copil al inimii", cum mai este supranumit.

latențele, cunoscându-se pe sine⁶⁹ și, în măsura în care are puterea de a-și asuma până la capăt vocația, devenind “matur”, adică “perfect”. Omul Desăvârșit este, aşadar, realizarea plenară, actualizarea nemijlocită a potențelor cu care a fost înzestrată ființa umană din preeternitate.

O tehnică adeseori invocată de diversele formule de inițiere sufite este cea a concentrării asupra maestrului spiritual (*tawajjuh*, litt. “dirijare”), pe care unele ordine o consideră necesară pentru succesul *dikr*-ului. Aceeași tehnică cvasi-hipnotică este adoptată și de *šayh*, pentru a pătrunde în inima propriului discipol, ea devenind, în perioada târzie, sursă de aprige controverse și degenerescență și aflându-se la baza acuzelor de pedofilie care li s-au adus, în mod mai mult sau mai puțin voalat, anumitor maestri.

Să consemnăm, în fine, că admiterea oficială în ordin a postulantului presupune pronunțarea, de către acesta, a “jurământului de credință” (*bay'a*), precum și conferirea rasei sufite (*hirqa, muraqqa'a*) și a bonetei purtate de derviși (*tāj*, litt. “coroană”). Rasa, de culori diferite, în general închise, ca semn al tristeții, al doliului, a fost, spuneam, adeseori asemuită giulgiului sau mormântului, despărțindu-l de lume pe purtătorul său, spre a-l hărăzi unei existențe austere, pe câtă vreme boneta (distincță – sub aspectul formei, al culorii și al numărului părților componente: șapte, nouă, douăsprezece – de la o confrerie la alta) a trezit analogii cu stela funerară⁷⁰.

⁶⁹ S-a remarcat în nenumărate rânduri asemănarea frapantă între formula “cunoaște-te pe tine însuți”, “cunoaște-ți sinea” din sufism și deviza încrisă pe frontonul templului lui Apollon din Delphi, fără a se putea, însă, demonstra, cu argumente rezonabile, existența vreunei filiații directe între cele două formule.

⁷⁰ În spațiul islamic și, în particular, în cel otoman, aceasta este într-adevăr

Proces laborios, accesul la gnosă presupune parcurgerea integrală a unor stadii, desemnate prin cuvântul *maqām* (litt. “loc de înălțare”), “stație, popas”, cărora le sunt asociate “stări” specifice, fulgurante (*hāl*): “[...] Fiecare stație spirituală (*maqām*) are un început și un sfârșit, între care există diverse stări”. [...] Fiecărei stații îi corespunde o știință și fiecărei stări, o aluzie simbolică. Mai mult, fiecare stație este însotită de o afirmație (*'itbāt'*) și de o negație (*nafy*), și tot ceea ce este negat în această stație nu este [negat – n.n., L. M.] în cea care este înaintea ei, iar tot ceea ce este afirmat aici nu este [afirmat – n.n., L. M.] de cea care este dincoace de ea” (Kalâbâdhî, 1981, p. 93).

“Locul înălțării”, “stația” (*maqām*) reprezintă stadiul atins de derviș într-un moment determinat al evoluției sale, în virtutea propriilor eforturi de autodepășire și șlefuire a personalității, pe câtă vreme “starea” aferentă acesteia este un dar divin, imprevizibil și incontrolabil, căci “Dumnezeu face ceea ce voiește” (*Coranul*, XIV/27).

Inventarul stațiilor și stărilor misticice este variabil de la un mistic la altul; mai mult, depinzând de perspectiva din care sunt privite, aceleași virtuți sunt concepute uneori ca stații, iar alteori, ca stări. Clasificarea “stațiilor” și a “stărilor” aferente presupune un proces de autoexplorare și autosondare, o “călătorie” către sine, a cărei punere în act implică nu numai inițiere într-un anumit cod de criptare/decriptare a informației și într-o strategie specifică de abordare a Realității, ci și vocație mistică autentică, asumare totală, până la ultimele consecințe. Pretându-se la abordări speculative, stațiile și stările misticice devin din ce în ce mai

purtătoarea unui *tâj* din piatră, similar cu cel purtat de derviș în timpul vieții și facilitând identificarea, cu precizie, a cercului căruia i-a aparținut defuncțul.

numeroase și mai arborescente în faza de efervescență a sufismului, fiind, adeseori, folosite ca simplu pretext pentru etalarea subtilității meditative a autorului și, uneori, pentru creionarea unui scenariu inițiatic personal, nelipsit de plăcerea purei speculații intelectuale.

Pornind de la tratatul persanului 'Abū-Naṣr as-Sarrāj (m. 988), deja amintit, Louis Massignon (1968, p. 41) stabilește lista *maqām*-urilor clasice: *tawba*, "întoarcerea, revenirea", "căința, pocăința" – care se regăsește, în general, pe primul loc în toate listele de "stații" și care, remarcă Reynold A. Nicholson (1989, pp. 8-9), poate fi asimilată, în mediul musulman, convertirii din alte tradiții religioase) –, *wara*, "abstinența, continența", *zuhd*, "renunțarea, asceza", *ṣabr*, "răbdarea" (înlocuită, în alte contexte similare, cu *faqr*, "sărăcia"), *šikr*, "gratitudinea", *ḥawf*, "teama" (în alte contexte, *rajā*', "speranța"), *tawakkul*, "încrederea, abandonul în fața voinței lui Dumnezeu", *riḍā*, "acceptarea destinului, resemnarea, împăcarea", la care se adaugă nouă "daruri divine" ("stări") corespunzătoare celor dintâi: *mahabba*¹, "dragostea", *šawq*², "dorul, Tânțirea", *'ins*, "intimitatea cu Dumnezeu", *qurb*³,

¹ Termen înlocuit de unii sufici, precum 'Abd al-Wāhid bin Zayd, cu *išk*, "dragoste pasionată"; acesta respingea cuvântul *mahabba*, "dragoste de predilecție", considerându-l o reminiscență iudeo-creștină. Alți sufici propuneau, din aceeași sferă semantică, termenul *šawq*, "dragoste lacomă, nesătioasă"; în final se va impune cuvântul *ḥubb*, având aceeași rădăcină cu *mahabba*, *taḥabbub* (Massignon, 1968, p. 196). Vocabula *išk*, amintită anterior, a întâmpinat și ea numeroase obiecții, pornind de la ideea că lui Dumnezeu îi este străin elementul pasional și că, prin urmare, el este impropriu scopului pe care și-l fixează misticul: apropierea de ființa divină (Schimmel, 1975, pp. 137-138).

² Noțiune contestată în unele cazuri, pe considerentul că "ideea de «dor» o implică pe cea de absență, pe căătă vreme Dumnezeu nu poate fi niciodată absent"

“proximitatea”, *hayā'*, “timiditatea, sfioșenia”, *ittiṣāl*, “contopirea”, *qabd*, “contractia, disparația”, *baṣṭ*, “expansiunea, efuziunea”, *fand'*, “anihilarea”, *baqā'*, “dăinuirea”, *jam'*, “adunarea, concentrarea”, *tafrīqa*, “separarea”. Kalābāđī (1981, pp. 99-150) recenzează șaptesprezece “popasuri”, iar Harawī⁷⁴ – o sută, distribuite în grupuri de câte zece.

Tratatele sufite insistă îndeosebi asupra anumitor stadii, precum abstinенța și renunțarea, încrederea absolută și abandonul în fața voinței lui Dumnezeu (conducând, uneori, la situații absurde, ca urmare a perfectiei pasivității în fața sortii), săracia (exterioară ori spirituală), răbdarea, teama și speranța, menționate într-o ordine variabilă, derivată din experiențele personale ale fiecărui maestru.

Dintre stările misticice (*'ahwāl'*), de o atenție deosebită se bucură îndeosebi *fand'*, “anihilarea” și *baqā'*, “dăinuirea [în Dumnezeu]”. R. A. Nicholson (1989, pp. 60-63) sintetizează diversele stadii, aspecte și semnificații ale noțiunii de *fanā'*: primul stadiu, “foarte asemănător cu *Nirvāna* buddhistă”, se referă la “eul” moral și implică o “stingere” a tuturor pasiunilor și dorințelor, adică a “pasiunilor și stărilor de spirit rele”; al doilea stadiu privește “eul conștient și intelectual” și presupune “stingerea” minții din toate gândurile, acțiunile și sentimentele, prin concentrarea asupra contemplării atributelor divine; ultimul stadiu, cel suprem – *fanā'* al-*fanā'* –, înseamnă suspendarea oricărui gând conștient,

(Schimmel, 1975, p. 133).

⁷⁴ Alt termen respins de misticii care argumentau că “proximitatea presupune, în mod logic, o dualitate și este străină esenței sufismului, care aspiră la realizarea unității” (*ibidem*, p.133).

⁷⁵ V. detalii la Vitray-Meyerovitch (1986, pp. 86-100), care reproduce în

chiar și a conștiinței faptului de a fi atins starea de *fanā'*. Acest sentiment al anihilării, din care decurg numeroase comportamente excentrice, cu conotații imorale sau amorale pentru majoritatea pioasă și temătoare, se asociază frecvent cu transa extatică, involuntară sau indusă pe cale artificială, prin *dikr, samā'*, consumul de halucinogene etc.⁷⁵

Annemarie Schimmel (1975, p. 142) consideră, însă, că echivalarea conceptului de *fanā'* cu *Nirvāna* este inadecvată pentru că, în cazul de față, nu este vorba de experiența ființei eliberate din circuitul tragic al existenței, atâtă vreme cât ideea de *karma* îi este străină islamului iar acesta acceptă existența sufletelor individuale; obliterare a conștiinței "eului", *fanā'* înseamnă, pe de altă parte, regăsirea condiției precosmice, în care singur Dumnezeu există și căreia îi erau străine scindarea și suferința.

Misticul aflat în această stare spirituală poate trece, la rândul său, prin mai multe stadii: *fanā' fi aš-šayh* sau *fanā' fi al-pīr*, "anihilarea în maestrul spiritual" sau "anihilarea în fondatorul ordinului", respectiv înlocuirea dorințelor și a voinței personale a discipolului cu cele ale maestrului spiritual sau ale fondatorului congregației, *fanā' fi ar-rasūl*, "anihilarea în Profet", sub imperiul dragostei înflăcărate resimțite față de Muḥammad⁷⁶ și, în fine, *fanā' fi Allāh*, "anihilarea în Dumnezeu",

totalitate etapele preconizate de Harawī și definițiile furnizate de autor în fiecare caz.

⁷⁵ J. Huizinga remarcă, referindu-se la sectele creștine medievale: "Marea primejdie a simțământului de autoanihilare sălășlui în concluzia la care ajunseseră în aceeași măsură misticii indieni, ca și unii mistici creștini, că sufletul desăvârșit, care contemplă și iubește, nu mai poate păcătui. Pentru că, înălțat întru Dumnezeu, nu mai are voință; n-a mai rămas decât voința divină și, deci, chiar dacă mai urmează eventual chemările trupului, nu mai e nici un păcat" (Huizinga, 1993, p. 319).

⁷⁶ În unele ordine se acreditează ideea că, în etapele superioare ale ascensiunii

respectiv abandonarea trăsăturilor individuale și a dorințelor inferioare ale dervișului și înlocuirea acestora cu însușirile divine – stadiu analog, de fapt, celui imediat superior, *baqā' bi Allāh*, “dăinuirea în Dumnezeu” (Uludağ, 1991, pp. 175-176; cf. Nicholson, 1989, pp. 140-141). Pe această ultimă treaptă, misticul acționează complet prin Dumnezeu, de unde și tendința unor tratate sufite de a conecta acest stadiu cu activitatea profetică.

Analizând în paralel stările *fanā'* și *baqā'* (pe care le concepe, însă, ca “stații”, “popasuri”, aşa cum procedează și unele tratate sufite), Laleh Bakhtiar (1991, p. 90) apreciază că în stadiul *fanā'* lipsește cu desăvârșire conștiința obiectului sau a eului, individul mișcându-se către întuneric și neavând nici măcar conștiința experienței ca atare, pe câtă vreme în stadiul *baqā'* conștiința revine la lumea fenomenală – moment în care formele și imaginile percepute nu-i mai apar decât ca întrupări obiective ale Esenței Divine și în care individul, aflat în obscuritate, se mișcă spre lumină, spre certitudine.

Atingerea stadiului final al pelerinajului interior îi asigură misticului angajat în recuperarea propriilor origini accesul la comunitatea privilegiată a “celor mânăuți” (*al-firqa an-nājiya*)⁷⁷, dar implică și revenirea sa în lumea fenomenală cu o nouă identitate interioară,

sale spirituale, misticul trece prin “stațiile” profetilor islamici (*id est*, acreditați de Coran), de la Adam la Iisus, cantonându-se în ele sau, dimpotrivă, depășindu-le și evoluând către stadiul suprem, reprezentat de Muhammed, și devenind Om Desăvârșit, spre a-și îndruma discipolii, sub oblăduirea directă a lui Dumnezeu.

⁷⁷ De fapt, remarcă Jacqueline Chabbi (1990, p. 81), cu privire la evoluția islamului medieval, “toate părțile dau asigurări că sunt ceea ce se va numi «fațjunea salvată», *al-firqa an-nājiya*, singura care urmează «calea dreaptă» a Coranului.”

asumarea calității de "iluminat", efortul de atragere a celor încă "indolenți", ignoranți, netreziți, a existențelor animate de gânduri și trăiri inferioare în această aventură soteriologică. El se înscrie, de-acum, printre acele "semne evidente" trimise de Dumnezeu umanității în chip de avertisment, evocate insistenț în *Coran*.

4. Solidaritatea comunitară

Una dintre particularitățile binecunoscute ale sufismului, derivată din profunda conștiință comunitară a islamului, este organizarea sa congregațională, articulată pe o structură reticulară, care i-a asigurat expansiunea și, adeseori, supraviețuirea în condiții istorice precare.

Sufiții din perioada timpurie se adăposteau adeseori în grote, reactualizând, prin această practică, retragerile pioase ale Profetului pe Muntele Hirā, retrageri care precedaseră Revelația sau, potrivit unui alt punct de vedere, imitându-i, prin funcționalitatea conferită spațiilor subterane (*maṭāmīr*), pe nestoriani (Massignon, 1968, p. 157). Formele de asceză solitară au fost, însă, treptat puse în umbră de apariția lăcașurilor sufite.

Reproducere în plan terestru a Paradisului ceresc, acestea împânzeau întreaga lume islamică și erau implicate într-o competiție acerbă pentru atragerea unui număr cât mai însemnat de prozeliti și simpatizanți laici, care le asigurau un substanțial suport financiar, prin sistemul donațiilor pioase. Demn de remarcat este faptul că, în ciuda climatului concurențial pe care-l impuneau, confreriile își repartizau, în mod mai mult sau mai puțin tacit, zelatorii, concepute fiind pentru a răspunde solicitării tuturor segmentelor societății și modelându-și, în

general, strategiile în raport cu tipologia demografică existentă “în teren”.

Existau, de pildă, ordine mistice care, prin conținutul doctrinal și prin codul comunicațional, se adresau în mod evident elitelor și care cultivau un hedonism intelectual inaccesibil, structural, maselor, precum *Mawlawiyya*, răspândit din centrul său de iradiere – Konya anatoliană –, până în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii islamică, dar existau și ordine, precum *Baqtašiyya*, în Anatolia, și *Badawiyya*, în Egipt, cultivate îndeosebi în mediul rural și în târguri, unde majoritatea covârșitoare a populației era analfabetă și adesea insensibilă la disputele doctrinale sau la subtilitățile teologice, manifestând, în schimb, interes pentru miracole și practicile extatice care recuperau obiceiuri preislamice locale și care, în virtutea acestei ultime particularități, erau mai puțin sau chiar deloc prizărate în zonele cu identitate etnică diferită⁷⁸.

Primele lăcașuri sufite au avut, se pare, drept nuclee *ribāṭ*-urile⁷⁹; cu alte cuvinte, ele s-au constituit în perimetru garnizoanelor cu finalitate defensivă ridicată la frontierele încă fragile ale islamului, ilustrând faza de structurare a sufismului – cea a dervișilor-combatanți –, căreia i se datorează, între altele, și colonizarea unor întinse zone din Balcani.

Ulterior, așezămintele sufite se vor diversifica și își vor cristaliza propria arhitectură sacră, dobândind, concomitent, denumiri mai mult sau mai puțin caracteristice: *zāwiya* (tr. *zaviye*), litt. “colț”, și, de aici, “colț de moschee în care te poți izola și medita” – termen prin care sunt desemnate, în general, lăcașurile de mici dimensiuni, amplasate cu

⁷⁸ Tipologic vorbind, acestea se apropiau, aşadar, mai degrabă de etno-secte.

⁷⁹ Denumire derivată dintr-un vechi cuvânt arab, cu sensul de “fortăreață de graniță” sau “loc de popas”.

predilecție la răscruci de drumuri și prin care au devenit cunoscute, ulterior, în Anatolia medievală, și așezările grupării corporatiste a *Âhî-ilor*⁶⁰; *dargâh* (tr. *dergâh*), litt. “poartă, curte”; *hânaqa* (tr. *hankâh*), litt. “loc de casă”, “casă”, “loc de întâlnire” – termen consacrat mai ales în răsăritul lumii islamică și în Egipt; *tekke* (cu varianta mai veche *tekye*) – termen specific Turciei, utilizat în alternanță cu *dargâh* și *âstâne* (tr. *âsitâne*); ultimul termen le era rezervat lăcașurilor de mari dimensiuni sau desemnă, mai rar, mausoleele integrate unui complex sacru (*külliye*), incluzând mormântul fondatorului confreriei sau al unui sfânt însernnat⁶¹.

⁶⁰ În Turcia, cele mai frecvente erau așa-numitele *zâviye*-moschei, care au fost construite inițial pentru membrii sistemului corporatist anatolian (*Âhilik*) și care au servit, de-a lungul timpului, ca loc de popas și azil pentru *abdâl-i*, cea mai veche categorie de derviși rătăcitori. Otomanii au reluat și dezvoltat apoi planul de bază al *zâviye*-moscheilor, acordând o pondere deosebită moscheii, în vreme ce aripile laterale (care adăposteau adeseori mormintele unuia sau mai multor *seyh-i*) au fost convertite în *îwân*-uri, din care se deschideau chiliile dervișilor; acestea din urmă erau adeseori de dimensiuni foarte mici, abia mai mari decât un mormânt, servind ca loc de retragere pioasă și, evident, ca odaie de dormit. Situația relatată mai sus este valabilă, desigur, pentru ordinele ortodoxe, care se bucurau de susținerea autorităților; în cazul ordinelor heterodoxe, moscheea, dacă exista, rămânea, practic, nefolosită, fiind menită mai curând să salveze aparențele de legalitate ale confreriei decât să adăpostească ceremonii religioase (Goodwin, 1992, pp. 60-62).

⁶¹ În Turcia, un așezământ simplu (*tekke*) nu se remarcă prin vreo formă particulară. El era conceput pe criterii pur funcționale, urmând să adăpostească întreaga familie a *seyh*-ului. Locuința acestuia devinea, aşadar, nucleul lăcașului, spațiile laterale aferente fiind destinate diverselor categorii de activități. Raymond Lifchez, trecând în revistă particularitățile arhitectonice ale principalelor *tekke* istanbuleze, constată că acestea sunt, în mare măsură, determinate de destinația inițială a clădirii, identificând, în acest sens, următoarele situații: biserici (eventual, mănăstiri) dezafectate după cucerirea Constantinopolului și adaptate exigențelor de cult ale unuia

Poezia mistică recurgea, la rândul ei, la diverse formule denominative – eufemistice ori metaforice –, adeseori surprinzătoare pentru cei nefamiliarizați cu subtilitățile și licențele sale lingvistice, spre a desemna același gen de lăcașuri; în zonele turcofone, de pildă, se vehiculau cu predilecție termeni ca *meyhâne* sau *humhâne*, litt. “casă de vinuri, cramă”, “cârciumă”, *ateşgede* (*ateşkede*, *atesgeda*), “casă, templu al focului, templu al adoratorilor focului”, *harâbat*, litt. “ruine”, metaf. “cârciumă” (Uludağ, 1991, p. 209).

Arhitectura așezămintelor sufite era adaptată destinației, mai mult ori mai puțin complexe, atribuite edificiului. Stilul lăcașurilor situate la încrucișări de drumuri era fundamental simplu, lipsit de ostentație, adaptat scopului mai degrabă utilitar urmărit de fondatori: amenajarea unui loc de popas decent și sigur pentru dervișii aflați în călătorii misionare¹² și, în unele cazuri, pentru diverse alte categorii de drumeți.

ori altuia dintre ordinele sufite; moschei în jurul căror s-au dezvoltat așezămintele unor ordine ortodoxe; școli teologice (*medrese*), cu anexele tradiționale, funcționând în aceeași clădire cu o *tekke* și completându-se reciproc; complexuri arhitectonice (*kulliye*) în componența cărora intrau, pe lângă moschee și *tekke*, un azil, o școală, un spital, o bibliotecă, o baie publică și care erau administrate prin sistemul fundațiilor pioase (*vakıf*); *tekke* simple, cu un număr redus de facilități; așezăminte mari (*dsitâne*), cuprinzând un număr mai mare de clădiri cu destinație rituală și domestică și al căror reper central era constituit de oratoriu (*meydân*, *semâhâne* sau *tevhîthâne*). Modificări ulterioare erau oricând posibile, pentru că o clădire era rareori ocupată multă vreme de același ordin; într-un imperiu al tuturor posibilităților, în care favoarea și dizgrația păreau să alterneze la fel de firesc ca ziua și noaptea, până și clădirile își schimbau frecvent proprietarii (Lifchez, 1992, pp. 75-89).

¹² De regulă, dervișii poposeau în lăcașurile propriului ordin sau, în lipsa acestora, în cele aparținând confreriilor cu care întrețineau relații apropiate.

Mult mai sofisticată se vădea a fi, în schimb, arhitectura marilor centre sufite care, menționează Yaşar Nuri Öztürk (1988, pp. 27-28), erau nu numai locuri de rugăciune, ci îndeplineau adesea și rolul unor veritabile academii de științe islamică sau arte frumoase, ori își asumau sarcini specifice organizațiilor caritabile⁸³, stimulând, prin propriile obiective, dezvoltarea sistemului fundațiilor pioase (*waqf*).

Un așezământ sufit de mari dimensiuni se compunea, de obicei, din moschee (sau, după cum vom constata că se întâmplă la grupările heterodoxe, dintr-o “casă de rugăciune”), o sală destinată ceremoniilor religioase (*samā' hāna*, pentru ordinele care practicau concertul spiritual, *meydān evi*, pentru ordinul *Bektâşilik* etc.), chilii pentru derviși, o aripă separată, pentru *şayh* și familia sa (uneori, soția, fiicele și fiili imberbi ai acestuia locuiau într-un spațiu mai retras), camere rezervate oaspeților, chilii special amenajate pentru retragerile pioase, chilii în care erau încarcerati cei ce încălcau normele congregaționale, bibliotecă, reectoriu, bucătării (mai ales în cazul ordinelor de derviși celibatari), grădini și, eventual, săli destinate activităților adiționale în care se angaja ordinul (îngrijirea bolnavilor, hrânirea nevoiașilor, recuperarea orfanilor etc.).

Stilul otoman, răspândit în întreaga lume islamică⁸⁴, implica o combinație specifică de *madrasa*, *tekke* propriu-zis, mausoleu (*türbe*) sau cenotaf (*sanduk*) și fântână (*sebil*). Ca și în alte arii geografice ale islamului, în centrul așezământului se situează adeseori mormântul

⁸³ De exemplu, *Miskinler Tekkesi* (litt. “Așezământul sărmanilor”) din Istanbul era vestit pentru leprozeria sa.

⁸⁴ Mai ales după anul 1517 când, prin cucericerea Egiptului de către sultanul Selim I (1512-1520), Imperiul otoman se plasează, *de facto*, în fruntea Califatului.

fondatorului confreriei sau al unui sfânt deosebit de venerat – eventual, eponimul lăcașului; nu puține sunt cazurile în care complexul sacru este construit mai târziu, în jurul mormântului sau mausoleului care este, sau devine, în timp, centru de pelerinaj și de a cărui popularitate deja consolidată ordinul poate să profite spre a-și recrute propriii adepti sau, de ce nu, pentru a-i “racola” din alte ordine. Arhitectura lăcașelor sufite beneficiază, în egală măsură, de particularitățile stilurilor locale, cu mențiunea că, totuși, în asemenea cazuri, împrumuturile rămân limitate.

Laleh Bakhtiar (1991, pp. 28-30) constată frecvența simbolului Grădinilor Paradisului în arhitectura islamică, dar și în desenul covoarelor sau în poezie – motiv mizând, evident, pe interpretarea esoterică a celor patru grădini paradisiace evocate în *Coran*⁸⁵, ca stadii parcuse de mistic

⁸⁵ “Două grădini vor fi dăruite celor temători de înălțimea Domnului lor.../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ ... cu ramuri în floare.../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ ...în care curg două izvoare,... / Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ .. și au dat din tot rodul perechi./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ Ei vor sta pe așternuturi căptușite cu brocart, iar rodul celor două grădini le va sta la îndemână./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ Acolo le vor întâlni pe cele cu priviri nevinovate pe care nici om, nici ginn nu le-au atins înaintea lor./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ Ele vor fi asemenea hijacintului și mărganeanului./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ Răsplata binelui poate fi oare altceva decât un bine?/ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ Și mai sunt două grădini peste cele două.../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ ... cu umbră deasă.../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîti minciuni?/ .. din care ţășnesc două izvoare.../ Aşadar, care sunt binefacerile

în cursul călătoriei sale interioare: Grădina Sufletului, Grădina Inimii, Grădina Spiritului și Grădina Esenței; parcurgerea fiecăreia dintre ele presupune numeroase pericole și ispite, pe care misticul va învăța să le ocolească cu dibăcie, spre a-și putea atinge ūinta⁶⁶.

În fruntea oricărui aşezământ sufit se afla un *šayh*, socotit reprezentantul autorizat al Profetului. Acesta putea să-și desemneze unul sau mai mulți *halīfa*, “succesori”, din rândul căror urmă să fie selecționat urmașul său în fruntea aşezământului ori care urmau să devină misionari în teritorii bine delimitate, răspândind doctrina specifică confreriei sau, pur și simplu, învățătura maestrului. În perioada târzie, adoptarea cvasi-generală a principiului succesiunii ereditare la demnitatea de superior al aşezămintelor sufite va accelera procesul de degenerescență în care se aflau deja antrenate acestea și va alimenta relațiile din ce în ce mai tensionate cu autoritatea politică și cu mediile ecclaziastice, contribuind, totodată, la diminuarea considerabilă a prestigiului lor moral.

Domnului vostru pe care voi doi le socoțiți minciuni?/ ..în ele sunt roade, curmali și rodii./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socoțiți minciuni?/ Acolo vor fi fecioare frumoase și bune.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socoțiți minciuni?/ ..și hurii la umbră de corturi.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socoțiți minciuni?/ ... și pe care nici om, nici gînd nu le-au atins înaintea lor./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socoțiți minciuni?/ Vor sta sprijiniți pe perne verzi, întinși pe frumoase covoare./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socoțiți minciuni?/ Binecuvântat fie Numele Domnului tău în mărire și cinstire!” (*Coranul*, LV/46-78).

⁶⁶ Cele patru grădini concentrice figurează, de fapt, o mandală, iar mandala constituie, potrivit lui C. G. Jung (1994, pp. 49, 100), “antidotul străvechi pentru haosul spiritual”, “arhetipul totalității psihice, arhetip integrator și totalizator” – unul dintre

Existența dervișilor grupați în jurul *şayh*-ului era determinată de reguli specifice fiecărui ordin sau chiar așezământ, reguli subsumabile, în general, unui set comun de norme de conduită ('ādāb), ale căror variante se regăseau pe cuprinsul întregii lumi islamică. Încercând să formuleze o definiție a sufismului, Kalābādī citează și comentează următoarea apreciere, atribuită lui 'Abū al-Hasan 'Ahmad al-Farīsī: "Condițiile fundamentale ale sufismului sunt în număr de zece: prima este să ai o concepție pură asupra Unicității divine (*tajrīd at-tawhīd*), apoi, să tragi învățăminte din ceea ce auzi (*fahm as-samā'*), să fii mereu într-o companie bună, să-l preferi pe celălalt tău însuți, să nu zăbovești în extaz (*sur'at al-wajd*), să elucidezi ceea ce țășnește în conștiință (*kaṣf al-hawātir*), să călăorești mult, să renunți la căutarea câștigului, să-ți interzici

doi le socotîți minciuni?/ Ele vor fi asemenea hiacintului și mărgeanului./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ Răspînta binelui poate fi oare altceva decât un bine?/ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ Și mai sunt două grădini peste cele două.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ ... cu umbră deasă.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ ..din care țășnesc două izvoare.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ ..în ele sunt roade, curmali și rodii./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ Acolo vor fi fecioare frumoase și bune.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ ..și huri la umbră de corturi.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ ... și pe care nici om, nici ginn nu le-au atins înaintea lor./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ Vor sta sprijiniți pe perne verzi, înținși pe frumoase covoare./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotîți minciuni?/ Binecuvântat fie Numele Domnului tău în mărire și cinstire!" (*Coranul*, LV/46-78).

tezaurizarea" (1981, p. 95).

Alte reguli sufite erau: să faci și să dorești în mod constant binele aproapelui tău; să renunți la post dacă observi că cineva din preajma ta este peste măsură de flămând, pornind de la considerentul că este infinit mai important să-i faci fericiri pe cei din jur; să accepți darurile celuilalt, în semn de prețuire față de efortul său; să-i servești pe cei din jur; să-i îngrijești pe cei bolnavi sau abandonați; să ai un comportament corect, decent, echilibrat⁶⁷; să-i ierți întotdeauna pe propriii frați întru credință; să-ți extinzi dragostea asupra tuturor creaturilor lui Dumnezeu, inclusiv asupra animalelor; să dăruiești tot ceea ce posezi; să dovedești sinceritate deplină și deschidere față de ceilalți membri ai comunității în care viețuiești etc.

Sultân Walad formulează, în termeni asemănători, câteva condiții esențiale pentru cei angajați în anevoiosul pelerinaj sufit al inimii: să-și uite propria existență; să renunțe la propriile scopuri, la orgoliu; să fie săraci, "oprimali"; să ierte; să se dezbată de tiranie și nedreptate. El profesează, însă, o formulă pe care nu o vor împărtăși, masiv, decât ordinele de derviși-cerșetori, adeseori excentrice și controversate, pentru că, afirmă el: "Apa sufletului omului era, la origine, pură. Cu apele noroioase care sunt meseriile și diversele tentații, omul a făcut-o urâtă, tulbure și întunecată. Când omul se consacră pomenirii (*dikr*) lui Dumnezeu și când ia dragostea de Dumnezeu drept *qibla*, când renunță la atașamentul față de această lume: meserii, tentații și tot ceea ce este în afară de Dumnezeu, va fi pur, se va desprinde de orgoliu și de beție, se va

⁶⁷ Există numeroase tratate sufite centrate pe această temă; pe de altă parte, ea detine o pondere însemnată în tratatele generale de sufism.

comporta cu modestie și va deveni limpede” (1982, pp. 90-91).

Or, ignorând ispитеle ce ar putea decurge din practicarea unei meserii, alte fraternități sufite consideră această opțiune drept o formă esențială de invocare a lui Dumnezeu și, implicit, o coordonată majoră a vieții oricărui adept; nu putem ignora, de pildă, complexitatea relațiilor dintre principalele ordine sufite și organizațiile corporatiste din Anatolia medievală, nici modul în care cele două forme de organizare socială au izbutit să se completeze reciproc, contribuind, prin “terapii recuperatorii” aplicate gradual unui conglomerat etnic profund debusolat de experiențele istorice, la conturarea unei mentalități specifice.

Viața în așezăminte sufite de orientare sunnită era ritmată de cele cinci rugăciuni canonice conduse, de obicei, de *şayh*, ca și de rugăciunile suplimentare, rostite individual sau în grup. Fiecarui adept îi era atribuită o sarcină permanentă sau temporară în interiorul lăcașului, iar în măsura în care se dispunea de pământuri cultivate, acestea erau lucrate în comun – gen de activitate în care se implica și superiorul. De o însemnatate deosebită se bucurau reunurile religioase – adevărate sărbători comunitare –, prilejuite de ședințele comune de *dikr* sau, în cazul unei variante a acesteia, de concertul spiritual (*samā'*), de admiterea oficială a postulanților în rândurile confreriei, de comemorarea fondatorului ordinului ori al așezământului, precum și a altor sfinti importanți etc.

Exceptând câteva ordine, aceste ceremonii presupuneau, în general, intonarea unor imnuri religioase, sintetizând, în formă explicită sau codificată, aspectele doctrinale specifice confreriei, precum și o punere în scenă mai mult sau mai puțin sofisticată, care miza, în mare măsură, pe

simbolismul spațial și pe cel al surselor de lumină, completate de simbolismul vestimentar (ne referim la ținuta de ceremonie a dervișilor). Este lesne de înțeles că, aşa cum se întâmplă în cazul tuturor formelor religioase instituționalizate, gradul de perceptie a acestui simbolism a cunoscut o continuă diminuare în timp, de unde și alunecarea treptată către zona sterilă a stereotipurilor și, în consecință, privarea de acea dimensiune interioară ce constituia, la începuturi, substanța însăși a sufismului. Mulți mistici preocupați de aspectele pur spirituale ale Căii au sfârșit prin a denunța osificarea confreriilor, blocajul din ce în ce mai pronunțat în norme și dogme apărate cu încrâncenare prea omenească din așezările transformate, în focul disputei, în redutabile bastioane ale intoleranței, degradarea sau superficialitatea în împlinirea riturilor, care ascundea o adeverată fervoare a deconstrucției, proliferarea până la ridicol a derogărilor și "indulgențelor", care transformau, uneori, calitatea de superior al unui lăcaș sau de maestru spiritual într-o afacere extrem de profitabilă.

Unul dintre aspectele cele mai fascinante ale ceremoniilor rituale, al cărui caracter licit sau ilicit (din perspectivă dogmatică), a constituit, până în perioada târzie, obiect de dispută printre adeptii sufismului, era practica pomenirii (*dikr*) numelor lui Dumnezeu, cu diversele sale formule. Această practică își avea, probabil, originea în numeroase îndemnuri sau aluzii coranice, precum și în unele tradiții islamică (*hadīf*), însă variantele sale concrete de realizare au fost în mare măsură influențate și de rituri preislamice cu relevanță locală; în anumite cazuri, acestea din urmă au intrat în interacțiune sau au fuzionat cu practici aparent analoge din alte spații geografice, care erau îndeobște vehiculate de ordinele de derviși

rătăcitori, generând hibrizi dificil de calificat.

Louis Gardet (Anawati, Gardet, 1976, pp. 197-200) remarcă faptul că metoda *dikr* nu se substituie preceptelor Legii islamică, presupunând, dimpotrivă, respectarea lor riguroasă și evitarea actelor interzise ori blamabile. Exegetul observă, totodată, că formulele de *dikr* colectiv nu sunt atestate înainte de secolul al XII-lea, în vreme ce variantele de *dikr* solitar sunt, cu siguranță, mai vechi, deși sursele documentare cunoscute nu precizează cu acuratețe care erau trăsăturile definitorii ale acestei tehnici în epoca timpurie.

Există o marjă apreciabilă de opțiune asupra formulei de *dikr* propriu-zise (teonimul arab *Allāh*, numele Profetului, unul dintre "cele mai frumoase" nume divine de extractie coranică), în cadrul fiecărei confrerii. Cu toate acestea, începătorilor, pentru a căror formare procedeul era socotit destul de primejdios, li se recomandau anumite variante – cel mai uzitat era primul termen al mărturiei de credință, *lā illā illā Allāh*, "nu există [dumne]zeu afară de Dumnezeu" –, pe câtă vreme cei versăți în utilizarea acestei practici cvasi-extatice recurgeau la formule teofore de genul *Huwa*, "El", *al-Haqq*⁸³, "Adevărul", *al-Hayy*,

⁸³ Cuvântul *Haqq*, devenit, grație sufitilor, teonimul cel mai vehiculat în zonele turcă, persană și indiană, a fost utilizat de timpuriu în literatura mistică spre a desemna "subiectul eminent al frazei inspirate, al predicăției personalizante și realizatoare, Realul (deschis)" – ca "deitate a lui Dumnezeu" –, "Adevărul Creator în act", el fiind un termen "fundamental hallajian", în strânsă legătură cu *Coranul* (L/41; XLII/17); a se revedea, în acest sens, formula hallajiană *'anā al-ḥaqq*, "Eu sunt Adevărul [Creator]", căreia autorul său i-a și datorat condamnarea la moarte, în anul 922 (Massignon, 1968, pp. 38-39).

“Cel Viu”, “Viul”, *al-Qayyūm*, “Ființătorul”, *al-Qahhār*, “Biruitorul” sau la teonimul arab *Allāh*⁸⁹.

În ceea ce privește ședințele de *dīkṛ* colectiv, acestea erau precedate de un exercițiu spiritual preliminar (*wird*), menit să le inducă participanților o stare de spirit propice percepției teofanice. Cu toate că, din nou, formulele verbale variau de la o congregație la alta, ele erau, totuși, reductibile la câteva elemente fundamentale: recitarea unor rugăciuni coranice (mai ales universală *al-Fātiha*, “Deschizătoarea”) sau a unor versete coranice (îndeosebi cele ale *Luminii și Tronului*), a unor poeme mistice, a Numelor Divine, a unor formule ca: “Cer iertare lui Dumnezeu, Temutul, în afara căruia nu există alt [dumne]zeu – El, Viul, Veghetorul!” (apud Vitray-Meyerovitch, 1986, pp. 168-169).

Acest gen de *dīkṛ* colectiv purta denumiri variate, în conformitate cu modalitatea specifică de desfășurare – ‘āyin-i ḫarīqa, “ceremonia religioasă a ordinului”, *samā'*, litt. “boltă cerească”), *ḥadra*, “prezență”, în sensul de “prezență divină” și, prin extensie, denumire atribuită serviciului religios din zilele de vineri, *dewerān*, “rotație, mișcare circulară” – și se putea realiza în diverse poziții corporale, cu voce tare (implicând, aşadar, o anumită tehnică respiratorie), în șoaptă sau în gând (“*dīkṛ* al limbii”, “*dīkṛ* al inimii” și “*dīkṛ* al intumelui”).

Concertul spiritual (*samā'*) era una dintre modalitățile cele mai

⁸⁹ V. și precizarea lui Laleh Bakhtiar (1991, p. 38), potrivit căreia teonimele la care se apelează sunt, în general, în număr de șapte, precum și susținerea acestei afirmații prin redarea formulei de *dīkṛ* utilizate de o ramură a ordinului *Halwatīyya*, în care se regăsesc, practic, toate Numele Divine la care se referă Louis Gardet.

răspândite de invocare a lui Dumnezeu, devenită celebră îndeosebi datorită ordinului *Mawlawiyya* și a incontestabilului har poetic al fondatorului său, Mawlānā Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī dar, se pare, de dată mult mai veche. El era practicat, de altfel, în diverse variante, de ordine mistică din zone geografice foarte diferite, care nu angajaseră, unele cu altele, decât relații superficiale, nesemnificative. Discuțiile asupra caracterului licit sau ilicit al *samā'* acoperă întreaga istorie a sufismului și relevă adeseori poziții ireductibile, derivate din specificul doctrinei și al antrenamentului spiritual în a căror tradiție se formează fiecare mistic, dar și din date temperamentale divergente.

Tratatul lui Kalābādī se ocupă, într-o primă fază, de audiuția spirituală, sugerând caracterul ei benefic și citând, în acest sens, opinii favorabile ale unor cercuri sufite: "Audiuția spirituală odihnește de oboseala momentului, îi ușurează pe cei subjugăți de propriile stări sufletești și restabilește reculegerea spiritului preoccupat. Ea este preferabilă altor mijloace de a-ți destinde natura, pentru că sufletele nu pot să zăbovească aici și nici să i se abandoneze, din cauza caracterului său efemer" (1981, p. 183).

Estetul Rūmī aprecia, în nota sa caracteristică: "În cadențele muzicii se află ascuns un secret; dacă l-aș revela, el ar răscoli lumea" (*apud* Eva de Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 182); marele mistagog și poet de expresie persoană descria instrumentul ce acompaniază dansul cosmic al dervișilor (*rabab*⁵⁰) în termenii următori: "Nu este decât coardă uscată, lemn uscat, piele uscată, însă din el țășnește glasul Celui Preaiubit" (*ibidem*).

⁵⁰ Instrument muzical cu coarde și coadă lungă, confectionat din coajă de nucă de cocos.

Sultân Walad, succesorul spiritual al lui Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, nu neagă nici el caracterul licit al *samâ'*, însă își agrementează discursul cu următoarea nuanță: "Dacă există un derviș sincer care recurge de ani de zile la diverse formule de mortificare – căutare, rugăciune rituală, post, retragere, *dîkr* etc. – și care a obținut, ca urmare a acestor practici, o anume stare spirituală (*hâl*) și o satisfacție (*dawq*); dacă el a evaluat aceste dispoziții după criteriul interior (*nišâن anderûn*) și le-a judecat, atunci când ia parte la *samâ'* sau când aude un cântec, această stare divină ce adăstă în el se intensifică [...] Scopul acestui *samâ'* constă în apropierea de Dumnezeu și nu în căutarea plăcerii. Dacă, însă, în timpul rugăciunii rituale este cuprins de o stare spirituală comparabilă acestuia, nu îi este permis să participe la *samâ'*, căci scopul este atins în mod superior" (1982, p. 31).

La fel de echilibrată se vădește și atitudinea lui Hujwîrî, pentru care concertul spiritual nu este nici bun, nici rău în sine, urmând a fi judecat în mod diferențiat, potrivit naturii efectelor produse asupra practicanților (Nicholson, 1989, pp. 65-66).

Junayd leagă concertul spiritual de Pactul primordial dintre Dumnezeu și sufletele umane preexistente în cer, *samâ'* îmbrăcând, în viziunea sa, aspectul unei reminiscențe în sens platonician: "Când Dumnezeu a întrebat, cu ocazia Pactului primordial, germanii din șalele lui Adam, spunându-le: «Nu sunt Eu Domnul vostru?», o blândețe s-a întipărît în suflete. Când ele aud muzica, această amintire se trezește și le agită."⁹¹

⁹¹ Apud Vitray-Meyerovitch, 1986., p. 182. Eva de Vitray-Meyerovitch remarcă,

Sufismul este, neîndoios, strâns legat de istoria islamului, împărțășind cu el marile crize de creștere și dileme identitare. Prin trăsăturile sale tipologice, prin aspirația nostalnică de a transgresa limitele și condiționările umane, de a accede la planul superior al esențelor, el este, pe de altă parte, sensibil apropiat de orice formă de mistică, demonstrându-și, grație coordonatelor fundamental permisive ale dernersului său specific, dimensiunea etern umană.

de altfel, în alt context (1995, p. 148) rezonanță platoniciană a unor motive coranice, precum ideea de reminiscență, conexată cu cea de mărturie (mărturia de credință) și cu ideea pactului primordial, fundamentale în islam.

TURCII ȘI ISLAMUL

1. Ipostaze ale credinței în perioada preislamică

Procesul de islamizare a populațiilor turcice este dificil de reconstituit cu fidelitate în toate secvențele sale succesive; el s-a desfășurat mai degrabă pe orizontală decât pe verticală, antrenând, într-un interval de timp relativ îndelungat, colectivități foarte diverse sub aspectul nivelului de dezvoltare al structurilor politice, economice, sociale, al limbilor ori dialectelor vorbite – populații cu origini comune, pe care istoria le despărțise, însă, de timpuriu.

Irelevante în cazuri izolate, care priveau indivizi sau chiar familii întregi, convertirile la noua religie aveau să devină cu adevărat semnificative în momentul implicării unor grupuri din ce în ce mai compacte, punând, astfel, în evidență modificări semnificative la nivelul mentalității și creind precedentul care putea reprezenta primul semnal al instituirii unei noi paradigmă. De la apariția islamului, în prima jumătate a secolului al VII-lea, și până la convertirea celei mai însemnate părți a populațiilor turcice la această religie urmău să se scurgă circa patru sute de ani. Procesul a cunoscut mari fluctuații de la un grup demografic la altul, cu progrese rapide urmate de involuții pe termen lung, așa cum s-a întâmplat, de pildă, în stepele kâpceace, a căror islamizare s-a întins din secolul al IX-lea până pe la începutul secolului al XIV-lea (Kardaș, 1976, p. 1408).

Islamizarea integrală a oğuzilor (cunoscuți ulterior sub numele de turcmeni) –populație de mare vitalitate, din rândurile căreia aveau să se ridice fondatorii dinastiilor selgiukidă și otomană și care avea să joace, de-a lungul timpului, un rol esențial în menținerea conștiinței turcismului – s-a petrecut, pe de altă parte, pe parcursul a două sute de ani.

Contactele timpurii cu arabi, dar și cu iranienii islamizați au

favorizat pătrunderea în Asia Centrală a noii religii și familiarizarea treptată a populațiilor turcice care nomadizau în zonă cu structurile ei specifice; pe măsura trecerii timpului, convertirile au sfârșit prin a îmbrăca forma adeziunii benevole, pașnice a subiecților la credința revelată profetului arab. Conflictelor violente aveau să-i opună, în schimb, mai târziu, pe turci islamizați populațiilor turcice care, din rațiuni istorice foarte diverse, nu se convertiseră la noua religie.

Se pare că primele comunități turcice care, începând din secolul al VIII-lea, au intrat, sub diverse forme, în contact cu islamul trăind în actuala zonă a Dagestanului și în sud-estul Mării de Azov. Aceste grupuri erau desemnate, în general, de izvoarele arabo-persane prin vocabula *šūl* (tr. *çöl*), „deșert, pustiu” – în sensul de “cei iviți din deșert”. Pe parcursul aceluiși secol, islamul a străbătut *Hurāsānul* și *Tuhāristānul*, ajungând până în Turkestān, unde au fost create primele centre de cultură islamică din zonele majoritar turcofone (Ispijāb-Sayram, Taškent, Üzkent).

În prima jumătate a secolului al X-lea a trecut la islam și grupul cunoscut sub numele de *Türk Hakanları* sau *Hakanî Türk* (turci karakhanizi), al căruia centru administrativ se afla la Kâşgar¹, în inima Turkestānului, și care se considera descendentalul direct al Turcilor Celești. Anvergura acestui demers și prestigiul recunoscut de care se bucura grupul amintit s-au constituit în premise importante pentru extinderea procesului de islamizare în rândul populațiilor turcice. Deținând supremația asupra Turkestānului, care se întindea de la Kâşgar către vest, turci karakhanizi au pus bazele primei civilizații islamicice importante din spațiul turcic, care se va menține până la invazia mongolă din 1220 și care va exercita, mai

¹ Localitate situată în Turkestānul chinez (Xinjiang sau Sin-Kiang), pe vechiul drum al mătăsii, cunoscută astăzi sub numele de Kâši, a cărei populație, preponderent de origine turcică, a rămas musulmană (sunnită) după convertirea la islam, pe la mijlocul secolului al X-lea.

târziu, o influență notabilă asupra culturii turcofone incipiente din Anatolia. Remarcabil de mobili și de receptivi, încurajând în mod egal viața intelectuală și pe cea economică, ei vor impune un stil de viață urban cu accente specifice, precum și o arhitectură, profană și religioasă, care va prelua detalii stilistice caracteristice civilizațiilor cu care turcii intraseră în conjuncție de-a lungul vremii.

Ne vom concentra, în cele ce urmează, îndeosebi asupra oğuzilor, dată fiind relevanța specială a evoluției acestui important grup turcic pentru configurația demografică ulterioară a Anatoliei. Cea mai veche mențiune privitoare la oğuzi datează din secolul al VII-lea și apare într-o dintre inscripțiile descoperite pe malurile râului Barlık, affluent al Yeniseyului: este vorba de inscripția de pe stela funerară dedicată *beğ*-ului Öz Yiğen Alp Turan, conducătorul uniunii tribale cunoscute sub numele de *Altı Oğuzlar*, litt. "șase oğuzi" (în sensul de "șase triburi oğuze"), și de alte trei inscripții, consacrate unor personalități cu relevanță locală (Sümer, 1980, p. 4; cf. Kafesoğlu, 1976 c, p. 735). De remarcat însă că, în cronicile chineze privitoare la secolul al II-lea î. Chr., se fac referiri și la un neam numit *O-kut*². Sursele chineze precizează că populația purtătoare a acestui etnonim locuia în zona Tarbağatay-Kobdo, cunoscută ca veche enclavă turcească (*ibidem*).

Triburile oğuze au intrat în componența primului imperiu al Turcilor Celești (*Gök Türk*), ale cărui baze au fost puse, probabil, în anul 552, de către Bumin și care a izbutit să concentreze toate neamurile turcice, cu excepția iakuților din Siberia și a turcilor oğuri (bulgari) din

² Variantă chineză a cuvântului turcic *Oğur* – formă, la rândul ei, alterată, specifică zonei, a etnonimului *Oğuz*.

vest. În urma conflictelor interne, a divizării acestui imperiu (survenită în anul 582³), și mai ales a interregnului din anii 630-680, o parte a triburilor oğuze s-a regrupat într-un stat propriu, situat în zona fluviilor Tula și Selenga. Noul stat urma să-și piardă autonomia în anul 682 când, în urma bătăliei de la Inek Gölü (în cursul căreia și-a pierdut viața însuși suveranul oğuz Baz Kağan), İlteriş Kağan (Kuthluğ) avea să-l integreze în cel de-al doilea imperiu, reconstituit, al Turcilor Celești. Oğuzii nu au ezitat să se revolte apoi, periodic, împotriva dinastiei suverane⁴, nemulțumiți de statutul politic ce le fusese rezervat – situație care se va perpetua și în epoca statelor uigure, succesoare *de facto* ale imperiului Turcilor Celești (Kafesoğlu, 1976 a, pp. 710-720; Sümer, 1980, pp. 4-7).

Oğuzii par să fi fost cel de-al doilea element constitutiv al imperiului, după aşa-numitul *Türk будуну*, “neam turcic”, desemnând, probabil, populația ce alcătuia nucleul formațiunii statale și din rândurile căreia provenea pătura conducătoare. Deși urma să ocupe aceeași poziție și mai târziu, în cuprinsul statului uigur, originea grupului rămâne relativ obscură, după cum se dovedește imposibil de precizat în ce măsură oğuzii care trăiau în secolul al X-lea pe malurile Amu-Daryei (tr. *Seyhün*⁵) erau sau nu urmașii direcți ai celor ce întemeiaseră cândva formațiunea

³ Divizare care avea să atragă, ulterior, după sine pierdere treptată a independenței politice a celor două imperii rivale – de răsărit și de apus –, în favoarea Chinei.

⁴ Revolte periodice care evocă, fără îndoială, conflictul constant de interes ce avea să-i opună mai târziu pe turmeni, dinastiilor selgiukidă și otomană, în ciuda înrudirii genealogice a grupurilor respective.

⁵ Jayhūn, în limbile arabă și persană, hidronimul medieval pentru Amu-Darya (anticul Oxus), socotit graniță naturală între Iran și Turān (vechea denumire a Asiei Centrale, conotând, în general, lumea turcică).

statală din bazinul Tula-Selenga. În orice caz, sub o formă sau alta, toate aceste populații făcuseră parte, la un moment dat, din vastul imperiu tutelat de Turcii Celești.

După înfrângerea răscoalei oğuze declanșate la începuturile statului uigur și retragerea învinșilor dincolo de râul Selenga, intervine un misterios hiatus, neelucidat până în prezent. În mod probabil, însă, în urma evenimentelor amintite, s-a produs o migrație masivă spre vest. Ibn al-Asîr consemnează că, în timpul califului al-Mahdî (775-785), oğuzii ajunseseră până în Transoxiana (tr. *Maveraünnehir*, “ținutul de dincolo de fluviu” – adică, zona cuprinsă între fluviile Amu-Darya și Sâr-Darya). Cei ce aparțineau acestei ramuri a populațiilor oğuze migraseră, se pare, mai întâi, în grupuri masive, către zona Talas⁶. În prima jumătate a secolului al X-lea, oğuzii aveau să-și facă apariția în zonele de stepă din bazinul fluviului Sâr-Darya și în unele orașe precum Fârâb (Karačuk) și Isfijâb (Sayram) din același perimetru, situație consemnată și de geografi arabi, care precizau, în plus, că zona populată de ei era foarte vastă.

Oğuzii de pe Jayhûn au întemeiat un stat cu capitala de iarnă la Yeñi-Kent – stat în fruntea căruia se afla un suveran numit *yabgu* și care se remarcă prin organizarea de tip dualist. Acest stat avea să se prăbușească, la rândul lui, către anul 1000, atât datorită presiunilor exercitate asupra sa de kâpceaci (cumani) – apărând pe scena istoriei prin secolul al IX-lea –, cât și în urma diferendelor interne, care determinaseră desprinderea familiei selgiukide și a adeptilor săi. După destrămarea statului oğuz, o parte însemnată a populațiilor pe care le integrase a

⁶ Migratie produsă înainte de secolul al IX-lea, de vreme ce limba vorbită în secolul al XI-lea de oğuzii de pe Sâr-Darya era diferită, atât sub raportul lexicului, cât și sub cel al particularităților fonetice, de limba turcilor răsăriteni.

migrat din nordul Mării Negre către apus (uzii), iar o altă parte s-a îndreptat către regiunea Jend și, de aici, către Hurăsan (selgiukizii). Oğuzii rămași în ținuturile de bazină locuiau, pe la începutul secolului al XI-lea, în zona munților Karaçuk și în târgurile de pe malurile Sâr-Daryei, prezența lor în zonă fiind atestată chiar în perioada marilor invaziilor mongole (Kafesoğlu, 1976 c, pp. 735-737). În ceea ce privește ramura selgiukidă a oğuzilor, care ne interesează în mod deosebit, reamintim faptul că disensiuni de ordin intern, ca și necesitatea imperativă de a pune stăpânire pe noi spații de pășunat, determinaseră desprinderea familiei conduse de legendarul Selçuk (Selcuk) și a adeptilor acesteia de marea masă a oğuzilor de pe Jayhūn. În consecință, în anul 1035, circa 20000 de oğuzi urmău să treacă în Hurăsan, aflat atunci în stăpânirea puternicului imperiu al Gaznevizilor⁷. Cinci ani mai târziu, această ramură a oğuzilor, condusă de Çağrı Beğ, nepotul lui Selçuk, izbutea să înfrângă Imperiul gaznevid (bătălia de la Dandanakan, 1040) și să-i smulgă mulțînvitul Hurăsan, spre a fonda aici un stat ale cărui granițe se vor extinde rapid spre vest (Sümer, 1980, p. X). Expansiunea progresivă a noii formațiuni statale s-a produs, fără îndoială, pe fondul gravei și îndelungatei crize politice, sociale, religioase în care se zbătea lumea arabă la sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea, criză care o făcea aproape incapabilă de ripostă. Constituit în prima jumătate a secolului al VIII-lea, califatul abbasid cunoscuse perioade mai faste doar în primul secol al dominației sale, subminat fiind de disfuncționalități interne, dar și de conflictul fundamental dintre sunniți și ši'iți care, în prima jumătate a

⁷ Fondat de Alp Tekin, fost sclav de origine turcică al suveranului samanid 'Abd al-Mālik I.

secolului al X-lea, părea să le dea câștig de cauză celor din urmă.

Pe de altă parte, Imperiul bizantin – care, la începutul secolului al XI-lea, stăpânea, în Asia, Anatolia, Cilicia, Armenia și nordul Siriei –, dovedea o vulnerabilitate crescândă față de agresiunile la care era supus din exterior. Ca urmare a faptului că marile rute comerciale ocneau Anatolia, această zonă (cu deosebire, regiunile sale centrale, de sud și de vest) era slab dezvoltată și populată, turcii oğuzi neîntâmpinând o rezistență deosebită din partea localnicilor, cu prilejul colonizărilor.

Politica de cucerire a selgiukizilor viza îndeosebi Anatolia de est și sud-est, mai puțin zonele de vest și bazinul Mării Marmara, care aveau să fie ocupate ulterior de către aşa-numiții “turcmeni de la margine” (din zonele de graniță ale imperiului). Aceștia și-au consolidat, astfel, poziția și s-au considerat, prin urmare, îndreptățiti să revendice un loc privilegiate în ierarhia statului, cu atât mai mult cu cât populația de origine turcmenă era permanent alimentată de triburile oğuze nomade sau semi-nomade din zonele Turkestānului și Iranului. Se poate, deci, aprecia că încă de la începuturile colonizării Anatoliei de către turci, s-a deschis un adevărat culoar de emigrare între zona amintită și Turkestān. Acest traseu, cunoscând un aflux aproape continuu de populație în secolele XI-XII, avea să treacă printr-o epocă de intensă solicitare la începutul secolului al XIII-lea, când valuri succesive de turcmeni proveniți din Turkestān, Hurāsān și Azerbaidjān se vor refugia în Anatolia, fugind din calea invaziei mongole, declanșată către anul 1220.

Se poate conchide, aşadar, că în urma episodului istoric evocat mai sus, majoritatea covârșitoare a oğuzilor, aflată în căutarea unei noi patrii și a unei noi identități, s-a concentrat în Anatolia. Spre deosebire, însă, de etapa anterioară, noul val migraționist a antrenat grupuri infinit mai mari și mai eterogene de oameni. În ceea ce-i privește pe oğuzi, maselor de

nomazi li s-au alăturat, în scurt timp, oğuzii sedentari care populau orașele și târgurile din zona Sâr-Daryei⁸. Acest al doilea val de migrații avea să provoace modificări fundamentale în fizionomia etnică, culturală și lingvistică a Anatoliei, dând un impuls decisiv vietii sociale. Identificându-se activ cu noua lor patrie, turmenii aveau să rămână, peste secole, apărători consecvenți ai valorilor turcice tradiționale. Grație lor, elemente fundamentale ale culturii materiale și spirituale a oğuzilor s-au perpetuat până în epoca contemporană, când Anatolia rămâne dominată de obiceiurile, spiritul și chiar particularitățile antropologice ale acestui străvechi grup turcic.

Sărăcia și laconismul surselor documentare nu permit reconstituirea integrală și foarte fidelă a credințelor specifice vechilor populații turcice, sesizarea tuturor acelor elemente care s-au constituit în premise favorabile islamizării sau care au încurajat anumite direcții de evoluție în dauna altora. Ibrahim Kafesoğlu (1976 b, pp. 761-762) remarcă însă, la o primă abordare, că formațiunile politice turcești nu s-au remarcat niciodată prin particularități teocraticice. Pe de altă parte, aşa-numiții *kam* (şaman la tunguși sau *bögä* la mongoli), ale căror funcții sociale pot fi doar parțial determinate, nu constituiau o clasă privilegiată, aşa cum se întâmpla, de pildă, cu clerul din comunitățile sedentare⁹.

⁸ Numiți, de către compatriotii lor nomazi, *yatuk*, "cei care zac, care lenevesc", în virtutea faptului că nu participau la huptele cu celealte populații din zonă, la migrațiile mai mult sau mai puțin sezoniere, având, în schimb, îndeletniciri caracteristice populațiilor stabile (*Divâni Lügât-it-Türk*, III, 1986, p. 14; cf. Sümer, 1980, p. 42).

⁹ "Şamanul se slujeşte în special de forțele obscure, inferioare și difuze. El este și rămâne esențialmente un vrăjitor. Suveranul, în schimb, care poartă numele de *qaghan* sau de *han*, se situează la un nivel mult mai înalt. El vine din cer, poate fi chiar

Se acceptă, în schimb, ideea că turcii ajunseseră de timpuriu la conceptul de monoteism (vezi Ögel, 1988, p. 699; Sümer, 1980, p. 44; Kafesoğlu, 1976 b, p. 773 și 1976 d, p. 791). Mai mult, Dumnezeu – desemnat prin teonimul turco-mongol *Tanrı* (formă derivată din compusul *Gök-Tanrı* /*Gök-Tängri*, atribuit cândva unui zeu al cerului, deținând supremătia asupra celorlalte divinități) – era o noțiune abstractă, epurată de orice sugestie de antropomorfism. De pildă, în inscripțiile de pe Orhon, datând din epoca de aur a “Turcilor Celești” (secolul al VIII-lea) se remarcă expresia *Tängri teg Tängri* (*apud* Ögel, 1988, p. 699) “Dumnezeu asemenea cu Dumnezeu”, “Dumnezeu asemenea cu El însuși”. În vechea epopee oğuză *Dede Korkut Kitabı* “Cartea străbunului Korkut” (transpusă în scris în secolul al XIV-lea, dar circulând cu mult înainte pe cale orală), Dumnezeu este invocat prin expresii de genul: *Yücelerden yücesin/ Kimse bilmez nicestin/ Görkülü Tanrı!*, “Ești mai mare decât cei mari/ Nimeni nu știe cum ești [cu-adevărat],/ Preamândrule Dumnezeu!” (*Dede Korkut Kitabı*, 1962, p. 84).

Acest concept oglindea, fără îndoială, evoluția survenită în gândirea religioasă a turcilor, transferul mental de la sensul material de “cer, boltă cerească” (*gök*) la cel, mai abstract, de “existență supremă”, “deținător al puterii absolute”, dar și “creator” – aşa cum se poate constata în următorul

fiul acestuia, este aidoma lui. Legătura lui cu Zeul suprem este esențială: de la zeu primește el potunci, legea zeului trebuie el să o aplice” (Roux, 1996, p. 234). Suveranul poate, eventual, să apeleze la șaman pentru actele de divinație: “Dacă, însă, convingerea lui intimă merge în sens contrar prezicerii, el va ști, de cele mai multe ori, să-și impună voința, își va învinge propriile spaime, căci va avea conștiința misiunii sale, a faptului că este ales. Va afirma atunci că Zeul l-a constrâns și va obține, în cele din urmă, adeziunea poporului” (*ibidem*, p. 235).

fragment din inscripțiile orhono-ieniseice: *Üze Kök Tängri asra yağız yır kilindikta ikin ara kişi oğlu kılınmış* (apud Kafesoğlu, 1976 b, p. 773; Ögel, 1988, p. 700), “Când au fost zămislite, deasupra – cerul albastru iar dedesupt – părântul cel întunecat, între ele două a fost zămislit fiul omului”. Se poate deduce, dintr-o asemenea formulare că, de vreme ce însuși cerul albastru este fructul creației, el este percepțut ca diferit de Creatorul nevăzut, neștiut, inaccesibil.

De remarcat cele două axe – verticala și orizontală – între care se plasează omul și care constituie repere fundamentale ale nomadului, obsedat și excedat de spații, de neantul care se ghicește în nemărginirea lor. Și dacă obsesia orizontalității poate fi învinsă, dacă vastele spații ale stepei pot fi parcuse în goana näucitoare a calului, spre a ajunge “undeva”, pentru a atinge o “formă” oarecare, liniștită prin însăși limitarea sa, prin faptul că poate fi cuprinsă cu ochiul, verticala rămâne neclintită, inabordabilă și stârnește o teamă difuză, greu de numit, greu de reprimat. Neputând fi cucerită, verticala trebuie îmblânzită. Omul încearcă să intre, astfel, în dialog cu Dumnezeu. Puține sunt, însă, neamurile alese – cele cărora Dumnezeu le adresează Chemarea; ele marchează, de obicei, în mod excepțional istoria spirituală a umanității.

Popoarele turcice își percepeau credința ca pe o veritabilă religie națională, de vreme ce Dumnezeu era uneori desemnat în vechile inscripții – spre exemplu, în cea închinată lui Tonyukuk, mort în jurul anului 725 – prin cuvintele *Türk Tängrisi*, “Dumnezeul turc”. Sentimentul de popor ales este reliefat cu și mai multă pregnanță într-un fragment din remarcabilul dicționar dialectal al limbilor turcice, *Divâni Lûgât-it-Türk*, redactat de Mahmût din Kâşgar (1071-1072): *Yüce Tanrı «Benim bir ordum vardır, ona "Türk" adını verdim, onları doğuda yerlestirdim. Bir*

ulusa kızarsam, Türkleri o ulus üzerine musallat kızarım» diyor. İşte bu, Türkler için, bütün insanlara karşı bir üstünlüktür. Çünkü Tanrı onlara ad vermeyi kendi üzerine almıştır (III, 1985, p. 351), „Preamărețul Dumnezeu spuse: «Eu am o oaste, căreia i-am spus ‘turcească’ [și] pe care am așezat-o la soare-răsare. De mă mânnii pe vreun neam, o trimit asupra lui și îl hărțuiesc». Iată, aceasta este superioritatea turcilor față de ceilalți oameni. Căci Dumnezeu însuși s-a însărcinat să le dea numele”.

Ideea de „oaste a lui Dumnezeu” – referitoare, de această dată, la armata mongolă – apare și într-o scrisoare a hanului mongol (ilhanid) Hülâgû, redactată după cucerirea Bagdadului, în anul 1258 (Ögel, 1988, p. 713). Ea izvorăște, desigur, dintr-un mod profund caracteristic de raportare la sacru și poate contribui la înțelegerea spiritului războinic al acestor populații de stepă, dincolo de diferențele evidente care marchează forma lor de exprimare și afirmare istorică. De menționat, totodată, că teonimul *Tanrı*¹⁰ (în uz și astăzi, alături de sinonimul său arab, *Allâh*) figurează printre cuvintele fundamentale ale majorității limbilor turcice, atestat fiind în cronicile chineze de peste 2500 de ani (Kafesoğlu, 1976 b, p. 773).

Religia turcilor de stepă era marcată de trei repere fundamentale – „credința în forțele naturii”, cultul strămoșilor și cultul zeului-cer, *Gök-Tanrı* –, incluzând aspecte de totemism, şamanism, animism, fără a putea fi, însă, caracterizată exclusiv prin una sau alta dintre aceste formule. Ea avea, cu alte cuvinte, un caracter sincretic. Tendința către sincretism se va remarcă și mai târziu, la turmenii sedentari sau semi-nomazi din Anatolia, atât în ceea ce privește raporturile generale cu islamul, cât și în

¹⁰ Termenul, cu diversele sale variante fonetice, este familiar și mongolei (*Tanggari*), dar și altor limbi sau graiuri vorbite în același perimetru al Asiei Centrale.

privința conceptiilor și formelor de cult adoptate de unele ordine mistice a căror bază de masă o constituiau¹¹.

Exegetul socotește, pe de altă parte, că în ciuda argumentelor formulate de diversi analiști spre a demonstra existența totemismului la vechile populații turcice – recunoașterea lupului ca strămoș, păsările cu ipotetică funcționalitate totemică amintite de Faḍl Allāh Rašīd ad-Dīn at-Ṭabīb (1247-1318), în cuprinsul “istoriei sale universale”, *Kitāb Jāmi’ at-Tawāriḥ*¹², “Cartea cuprinzătoare a cronicilor” etc. –, se pot aduce tot atâtea contraargumente de natură să spulbere anumite aserțiuni. De pildă, familia tipic turcică era puternic marcată de patriarhat, în timp ce totemismul este mai degrabă dominat de patriarhat; turcii promovau rudenia de sânge, pe câtă vreme totemismul postulează înrudirea celor atașați aceluiași totem; la populațiile turcice, proprietatea privată era deosebit de importantă, în vreme ce totemismul pune accent pe comunitatea de bunuri; în cazul turcilor, exista un singur strămoș non-uman – lupul –, pe câtă vreme în societățile totemice fiecare clan are un totem particular; pe de altă parte, în timp ce clanurile se încuină, fiecare, propriului totem, turcii nu se încuină lupului, deși manifestau o venerație aparte față de acest animal.

Cuvântul *ongon*, “totem”¹³, ar fi apărut, aşadar, în urma contactului

¹¹ În principal, *Yesevilik* și *Bektâşilik*, de un interes cu totul particular bucurându-se ramura rurală a celui din urmă, cunoscută sub numele de *Alevilik* sau *Alevilik-Bektâşilik*.

¹² Operă monumentală, redactată în limba persană, la solicitarea hanului mongol Maḥmūd Gāzān (din dinastia ilkhanidă), aceasta era cunoscută și sub titlul de *Ta ḥīh-i Mubārak-i Gāzān-i*.

¹³ Care nu este menționat în documentele de limbă turcă anterioare invaziei mongole: inscripțiile orhono-ieniseice, textele uigure, dicționarul lui Maḥmūd din Kāṣgar.

cu populațiile mongole – pădureni legați, prin natura mediului geografic, de economia parazită și adeptii ai totemismului. De altfel, păsările indicate drept totemuri (șase, pentru cele douăzeci și patru de triburi oğuze) de către Rašīd ad-Dīn (sfârșitul secolului al XIII-lea – începutul secolului al XIV-lea) nu sunt amintite nici măcar la modul aluziv de Mahmût Kâşgarî, al cărui dicționar data din a doua jumătate a secolului al XI-lea – argument care pare să vină în sprijinul ideii enunțate mai sus (Kafesoğlu, 1976 b, pp. 769-770). Pe de altă parte, toate “totemurile” evocate de cărturarul persan se raportau la păsări de pradă specifice zonelor împădurite (Sümer, 1980, p. 4).

În ceea ce privește șamanismul, asocierea acestuia cu civilizația popoarelor de stepă pare inevitabilă, întărâtă fiind, o dată în plus, de rezultatele cercetărilor realizate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea printre populațiile turcice din Asia Centrală. După cum remarcă însă Faruk Sümer (1980, p. X), majoritatea covârșitoare a populațiilor rezidente acum aici este rezultanta mixturii dintre vechile populații turcice (uiguri, karluci, kâpceaci) și elementul mongol invadator, fiind, practic, conglomorate noi, vorbitoare de limbi ori dialecte turcice, însă remarcându-se într-o memorie istorică, prin tradiții și forme de organizare cu certă tentă mongolă. În aceste condiții, multe dintre datele obținute pe baza observației directe, ca și a relatărilor unor călători străini cu privire la respectivele civilizații, adeseori invocate, trebuie privite cu circumspectie. Un singur exemplu: inițial, s-a considerat că termenul turcic *kam* era echivalentul perfect al cuvântului *şaman*, atestat la mongoli și la tunguso-manciurieni. Apariția lui în situații care nu păreau a trimite la atribuții specifice șamanilor a determinat, treptat, o reconsiderare, o extindere, mai precis, a sensului său la sfera semantică,

mai cuprinzătoare, de "om al religiei", în general. Este greu de spus, pe de altă parte, dacă acest cuvânt le era comun tuturor populațiilor turcice sau numai anumitor grupuri, assimilate acestora. Referindu-se la epopeea oğuză *Dede Korkut Kitabı*, Faruk Sümer (1980, p. 45) evocă aceeași dilemă și în privința cuvântului *ata*, "tată, părinte"; cu alte cuvinte, rămâne de stabilit în ce măsură utilizarea termenului amintit pentru desemnarea unei întregi categorii de persoane care lecuiau cele mai diverse boli, practicau divinația, conduceau ceremonii cu cert substrat religios etc. implica doar o notă de reverență sau făcea, efectiv, trimitere la o categorie socio-religioasă.

Asocierea globală a religiei turcilor de stepă cu șamanismul este considerată hazardată de Ibrahim Kafesoğlu, care reamintește, pe bună dreptate, că șamanismul este mai curând o însumare de practici cu caracter și finalități magice decât o religie în sine – destul de departe, în orice caz, de credința fundamentală în *Gök-Tanrı* și de particularitățile acesteia. Nu este, însă, mai puțin adevărat că populațiile turcice au dezvoltat în timp un ansamblu de tehnici spirituale cu tentă șamanică, îmbogățite progresiv, în urma contactului cu alte grupuri de populații, de regulă învecinate, și că le-au conferit, apoi, o fizionomie distinctă. Rıza Kardaş (1976, p. 1407) consideră că islamizarea rapidă a triburilor turcice s-a datorat, în mare măsură, asemănărilor existente între fundamentele șamanismului și unele practici rituale proprii islamului. Referindu-se, pe de altă parte, la sursele de inspirație ale sufismului, Mehmet Fuat Köprülü (1929, p. 5) observă că șamanismul turco-mongol este important mai degrabă pentru istoria exterioară a ordinelor mistice musulmane decât pentru perspectiva doctrinală oferită acestora.

Ne permitem să remarcăm că nici rolul jucat de vestiții *ozan* (barzi

populari) în vechea societate turcă nu a fost încă pe deplin elucidat; unii dintre ei par să fi fost investiți cu atribuții complexe, care vizau întreaga viață spirituală a comunității. Aceste atribuții decurgeau din calitatea excepțională pe care o dețineau – cea de memorie vie a propriei seminții, într-o vreme în care posibilitățile de exprimare și de afirmare a culturii scrise erau extrem de reduse. Ei posedau “charisma” prin excelență, fiind în mod vădit considerați, în anumite împrejurări, mai presus decât suveranii (și ei posesori de charisma, transmisă ereditar). Un exemplu grăitor în acest sens este însuși legendarul Dede Korkut, personalitate complexă, ambiguă și ambivalentă.

“Credința în forțele naturii” reprezenta, de fapt, o formă de animism, de vreme ce elementelor mediului înconjurător, obiectelor lumii materiale și făpturilor, în general, li se atribuie în mod curent un “suflet”, bun sau rău. După cum se constată din inscripțiile orhono-ieneice, în epoca Turcilor Celești, pământul și lumea subterană erau desemnate prin cuvintele *yağız yır*, “pământul cel negru, cel întunecat”, în timp ce elementelor care populau pământul li se spunea *yır-sub* (*yer-su*). Se pare, însă, că nu toate aceste *yır-sub* erau creditate cu o “consistență materială”, unele dintre ele fiind imaginate, pur și simplu, ca forțe spirituale. Cert este faptul că erau considerate sacre (*iduk*) și, mai ales, protectoare ale turcilor; în inscripțiile respective se amintește nu numai de *Türk Tanrısı*, “Dumnezeul turc”, ci și de *Türk yır ve subları*, “spiritele turcești ale pământului și apelor”. Aceleași surse menționează numele a două *yır-sub*: *iduk Ötüken și Tamiğ iduk baş*¹⁴.

¹⁴ Este vorba despre muntele Ötüken – centrul, înima *kaganat*-ului turc – și despre izvorul râului Tamiğ sau Tamir.

Existau, de asemenea, zeițăți (masculine sau feminine) ale soarelui, lunii, stelelor, fulgerului, tunetului, situate, în mod evident, după Tanrı, ca divinități secundare, adjuvante. Aceștor divinități li se aduceau jertfe sezoniere, atestate și la hunii asiatici, la tabgaci (în ambele cazuri, primăvara și toamna), dar și la Turcii Celești (în cazul cărora ceremonia se desfășura în fața peșterii care, potrivit legendei, i-ar fi servit drept sălaș lupului-strămoș).

Populațiile turcice venerau în mod deosebit soarele, această credință pierzându-se, însă, treptat, pentru a fi subsumată celei, atotcuprinzătoare, în "zeul-cer", *Gök-Tanrı*. La turcii preislamici sunt atestate practici rituale specifice, precum îngenuncheatul dimineață, la răsăritura soarelui, în semn de venerație față de astrul zilei, sau invocarea sprijinului acestuia în situații extreme. Credința mai sus pomenită determină, printre altele, orientarea către răsărit a ușilor caselor și a capetelor morților, în momentul așezării pe catafalc ori în mormânt. Orientarea spre răsărit era considerată orientarea "spre înainte", vocabula *ileri*, "înainte", fiind adeseori înlocuită prin *gündoğusu*, "răsărit", "răsăritul soarelui" (Ögel, 1988, p. 704).

Potrivit izvoarelor bizantine, turcii își însușiseră, în epoca Turcilor Celești, și diverse forme ale cultului focului. Era vorba, probabil, nu atât de particularități rituale proprii, cât de împrumuturi tranzitorii, fără relevanță pe termen lung, din spațiul mazdeismului iranian.

Derivată din animism, gerontolatria a cunoscut aspecte oarecum proprii populațiilor de stepă, supraviețuind, în forme voalate ori atenuate, până în zilele noastre. Se știe că unele populații de origine turcică sau înrudite cu acestea (de pildă, hunii asiatici) aduceau cu regularitate jertfe strămoșilor. Violarea mortnintelor era sancționată cu promptitudine și

memorabilă cruzime, declanșând, nu de puține ori, adevărate campanii de pedepsire a profanatorilor.

Înmormântările, îndeosebi cele ale suveranilor, presupuneau un fast deosebit. Cercetările efectuate în Transbaikal și Mongolia de nord asupra unor morminte datând din epoca imperiului Xung-nu (așa-numitul "imperiu al hunilor asiatici") pun, de fapt, în evidență o puternică stratificare socială. Inventarul camerelor mortuare din lemn (amintind de mormintele regale din zona Munților Altai) cuprinde o gamă bogată de obiecte de uz personal, uinelte, arme, harnășamente și capete de cai (în locul armăsarilor de altădată) – trădând practicarea, în continuare, a sacrificiului calului, extrem de popular –, tesături și covoare, bijuterii, jaduri și fragmente de oglinzi, ofrande de smocuri de păr și unghii (cu finalitate magică), precum și diverse resturi alimentare. Într-un mormânt din zona Noin Ula s-a descoperit și o ofrandă compusă exclusiv din cozi groase de femeie, pe baza cărora s-a formulat ipoteza că suveranii erau urmași în mormânt, la modul simbolic, de întregul "harem" (Jettmar, 1983, pp. 147-159). Nici unul din aceste morminte – care sunt, adeseori, foarte bine conservate, ca urmare a factorilor climatici specifici zonei – nu a dat la iveală vestigii în măsură să ateste practica sacrificiilor umane.

La turcii preislamici pot fi depistate și rudimente de dendrolatrie (mai puțin, totemism arboricol), care își mențin actualitatea în zonele rurale, ultraconservatoare, ale Anatoliei contemporane.

Peste astfel de credințe cu caracter arhaic s-au suprapus, în timp, elemente ale religiilor cu care populațiile turcice au venit în contact de-a lungul timpului și a căror influență a înregistrat, neîndoios, grade și intensități diferite, sub influența unor factori externi, dar și interni.

Buddhismul, spre exemplu, a exercitat la un moment dat presiuni

puternice asupra formelor de religiozitate arhaică, îndeosebi prin intermediul misionarilor chinezi. Documentele epocii consemnează faptul că, în ciuda eforturilor depuse de călugărul-pelerin buddhist Xuen-Zang în perioada Turcilor Celești – eforturi urmărind transformarea teritoriului de apus al imperiului lor într-un fief buddhist –, tentativele de acest gen au eşuat sistematic, ca urmare a ostilității fățișe manifestate de populația autohtonă; în consecință, buddhismul a fost repudiat oficial de cel de-al doilea imperiu al Turcilor Celești. Se știe, pe de altă parte, că sfatul (probabil, permanent) al acestui imperiu a respins, la un moment dat, fără ezitare, propunerile formulate de vestitul suveran Bîlge Kağan cu privire la împrejmuirea orașelor turcești cu ziduri, după modelul celor chinezești, precum și la susținerea propagandei buddhiste, respectiv daoiste (Kafesoğlu, 1976 a, p. 723). Un rol deosebit în respingerea explicită a acestei orientări i-a revenit, se pare, marelui vizir, Tonyukuk – veritabil “Bismarck al Turcilor Celești”, amintind, prin poziția asumată în consolidarea și reformarea imperiului, de la fel de celebrul Nizām al-Mulk (m. 1092), vizirul suveranilor selgiukizi Alp Arslân și Mâlik-Şâh I.

Adeziunea unei părți însemnate a populației la buddhism poate fi consemnată în perioada afirmării regatelor uigure. O mențiune aparte se cuvine, în acest context, regatului apărut în anul 843 în Turkestânul chinez – formațiune statală care avea să cunoască o civilizație înfloritoare, supraviețuind până în secolul al XIII-lea. Pe teritoriul său se practicau trei religii: buddhismul, maniheismul (de dată mai veche, însă asimilat relativ repede) și creștinismul de rit nestorian. În ceea ce privește procesul de răspândire a maniheismului printre uiguri, el a fost cu certitudine favorizat de convertirea suveranului Uluğ Iliğ Tengride Kutbulmuş Erdemin İltutmuş Alp Kutluğ Bîlge Kağan care, cucerind în anul 762

capitala chineza Luoyang, a adoptat religia profesată de misionarii chinezi stabiliți în zonă. În acest mod, maniheismul a devenit religia oficială a uigurilor, adoptarea sa fiind însorită de introducerea unui nou alfabet, inspirat de cel sogdian (derivat, la rândul lui, din cel siriac). Regatele uigure au încurajat traducerea în propria limbă a unor opere de esență buddhistă sau maniheistă, pregătind astfel apariția unei bogate literaturi religioase.

O parte a populațiilor turcice – îndeosebi cele care, în virtutea migrațiilor succesive, pierduseră progresiv contactul cu teritoriile de origine – au aderat treptat la creștinism (spre exemplu, avari, pecenegii, cumanii) sau chiar la iudaism (partzial, hazarii).

2. Mirajul islamului

Majoritatea covârșitoare a populațiilor turcice a sfârșit prin a se converti la islam – religie pe care Ibrahim Kafesoğlu (1976 b, p. 775 și 1976 d, p. 791; cf. Kardaş, 1976, p. 1407) o consideră mai apropiată de vechile lor credințe și care le-ar fi permis, în consecință, recuperarea voalată a formelor de devotiuțe tradiționale. Contactele anterioare cu religiile monoteiste, credința în lumea de apoi și în nemurirea sufletului, jertfele aduse periodic lui Tanrı erau, la rândul lor, elemente de natură să stimuleze procesul de adoptare a noii religii.

Contactele timpurii cu arabii permiseseră o acomodare și o cunoaștere reciprocă a celor două tipuri de civilizație, a mentalității lor specifice. Un rol important revine, în aceasta privință, filierei persane, dat fiind faptul că elementul turcic se infiltrase temeinic în acest perimetru, ajungând chiar să se insinueze, prin intermediul căsătoriilor

contractate de suverani, printre membrii dinastiei sassanide.

Robert Mantran (1975, pp. 8-9) afirmă că islamizarea turcilor s-a produs prin intermediul iranienilor, mai precis grație eforturilor depuse de samanizi, care dominau Transoxiana și care obișnuau să organizeze frecvente expediții în teritoriile locuite de populații turcice. Prizonierii de război capturați cu asemenea prilejuri devineau sclavi sau erau integrați în armată, ca mercenari, fiind supuși unui lent, dar inevitabil proces de convertire. Reamintim că unul dintre acești sclavi, Alp Tekin, avea să fondeze, în a doua jumătate a secolului al X-lea, puternicul și temutul imperiu al Ghaznevizilor, dovedindu-se însă preocupat nu atât de răspândirea islamului, cât de o expansiune teritorială eferneră. Un rol substanțial în procesul de islamizare a populațiilor turcice poate fi atribuit mai curând dinastiei karakhanide, instalată în Transoxiana și, parțial, în Turkestānul chinez, care, la începutul secolului al X-lea, punea bazele primului stat turcic musulman.

Pe de altă parte, faptul că abbasizii, angajați într-o luptă fără menajamente cu dinastia omayyadă rivală, se bucuraseră de sprijinul activ al populațiilor din Hurâsân și Tuğâristân – zone în care elementul turcic era bine reprezentat –, faptul că, îndeosebi spre sfârșitul secolului al VIII-lea, regimentul de cavalerie al califatului era constituit aproape în exclusivitate din prizonieri de război de origine turcică, ca și faptul că turcii islamizați pătrunseseră treptat în ierarhia socială, având acces la cele mai înalte demnități, constituiau factori de mare atractivitate, capabili să genereze printre cei neislamizați un nou tip de ideal uman și să accelereze convertirile progresive la noua religie.

A existat, însă, și o mișcare în sens invers, la fel de importantă și poate insuficient de bine pusă în evidență la ora actuală. Se pare că

înfrângerea suferită de armata suveranului sassanid Yazdigard III în fața oștilor islamicice, în anul 642, a facilitat nu doar răspândirea islamului în spațiul iranian, ci și intensificarea contactelor dintre turci și arabi. În ciuda împrejurărilor favorabile din lumea turcică (interregnul pustiitor care afecta atât imperiul occidental, cât și pe cel oriental al Turcilor Celești), acestea nu au putut fi, însă, fructificate, datorită tragicelor evenimente traversate de lumea islamică după moartea lui Muhammed¹⁵.

La începutul secolului al VIII-lea, armatele arabe conduse de energeticul Qutayba bin Muslim aveau să pătrundă în Transoxiana, cu scopul declarat de a răspândi islamul în zonă și de a da un nou impuls războaielor sfinte. În urma victoriei asupra Chinei, obținută la Talas (751) de oștile islamicice aflate sub comanda lui Ziyād bin Ṣalīḥ, islamul a început să se răspândească și în afara Transoxianei. Cu aproape un secol mai târziu, în anul 838, cucerirea orașului Isfijāb de către samanidul Nūḥ bin Asad a determinat și populația acestei regiuni să se convertească masiv la religia islamică. Cel mai vestit suveran al dinastiei samanide, 'Ismā'īl bin 'Ahmad, urma să cucerească apoi și orașul Talas (893), transformând în moschee cea mai mare biserică a așezării și pecetluind, astfel, izbânda islamului în regiunea amintită. Aproximativ în aceeași epocă, suveranul oğuz din Ordu (oraș înfloritor, situat la vest de Balasagun) adopta și el islamul. Faruk Sümer apreciază că este posibil ca oğuzii ce trăiau între Balasagun și târgul Mirki (la răsărit de Talas) să fi fost prima populație turcică islamizată – fapt petrecut, cu siguranță, în prima jumătate a secolului al X-lea. Oğuzii islamizați erau numiți de musulmanii din

¹⁵ Asasinarea califului 'Umar (644) și a califului 'Ugmān (656), confruntarea dintre califii 'Alī și Mu'āwiya, ca și revoltele grupurilor *Hārijīt*.

Transoxiana – care căuta să-i distingă, pe această cale, de conaționalii lor neislamizați – *Türkmen*; din secolul al XIII-lea, acest cuvânt a sfârșit prin a se substitui pretutindeni vocabulei *oğuz*, devenită astfel caducă și eliminată, treptat, din uz. Demnă de menționat este și convertirea masivă a karlucilor și a oğuzilor la noua religie (la mijlocul secolului al X-lea), acestui episod adăugându-i-se, în aceeași perioadă, desemnarea islamului ca religie oficială de către suveranul karakhanid Satuk Buğra Hân (Eraslan, "Giriş", în Ahmed-i Yesevî, 1991, pp. 1-2; Sümer, 1980, pp. 50-52).

Se știe, pe de altă parte, că în secolul al X-lea există în valea Talasului o populație cunoscută sub etnonimul de *türkmen*, care pare să fi fost prima seminție turcică convertită în masă la islam. Această populație, care nu avea nici un fel de legătură cu oğuzii, provine, probabil, din gruparea de triburi cunoscută sub numele de *On-Oklar*, pe care se sprijinise cândva imperiul occidental al Turcilor Celești (Sümer, 1980, p. 13). Este, însă, imposibil de precizat în ce împrejurări și mai ales în ce spațiu se petrecuse adeziunea acestora la islam.

Menținându-ne în limitele Asiei Centrale, reținem, din informațiile furnizate de istoricul și geograful arab al-Mas'ûdî (m. 956), în lucrarea sa *Murūj ad-dahab wa Ma'ādin al-Jawhar*, "Pajiștile de aur și minele de giuvaieruri", precum și din binecunoscuta operă a lui Mahmûd al-Kâsgârî, *Divâni Lûgât-it-Türk*, că la începutul aceluiși secol oğuzii dispuneau de un mare număr de așezări citadine, locuite parțial de musulmani¹⁶. În primul părțal al secolului al X-lea, Sepren (Sabran, Savran) – oraș

¹⁶ Al-Mas'ûdî se referă la orașele Yefî-Kent – unde se află, spuneam, și reședința de iarnă a suveranului –, Jend și Huvâre, iar Mahmûd Kâsgârî, la Sabran, Karaçuk, Suğnak, Karnak și Sitgün.

musulman fortificat, situat la granița oğuză –, se remarcă, între altele, prin moscheea sa impunătoare. Orașul Karačuk (Fārāb) – cel mai mare centru urban din zona cu același nume –, la fel ca și orașul Sitgün (Sitkün), dispuneau, fiecare, de câte o moschee¹⁷; în general, regiunea era locuită de numeroși oğuzi și karluci, care o protejau împotriva atacurilor inițiate de populațiile turcice nemusulmane.

La aceste aşezări se adăugau, fără îndoială, alte orașe și târguri, al căror număr a continuat să sporească în deceniile următoare și care au cunoscut o civilizație înfloritoare până la invazia mongolă. O mare parte dintre ele erau conduse de oğuzi, care le luaseră în stăpânire după trecerea la islam. Dintre informațiile disparate de care dispunem relativ la această perioadă se detasează, cu siguranță, cea potrivit căreia, în primul patră al secolului al X-lea, între Fārāb-Kenje și Saş (Taškent) exista o populație de circa o mie de corturi care se convertise la islam și care era constituită îndeosebi din oğuzi și karluci (Sümer, 1980, pp. 38-42).

Cronicarii epocii susțin, pe de altă parte, că în anul 960 se convertiseră deja la islam circa două sute de mii de corturi turcice (*ibidem*, p. 50).

Un rol deosebit de important în islamizarea oğuzilor și a populațiilor turcice revine, fără îndoială, relațiilor comerciale intense dintre musulmani și turci, care facilitau contactele umane și conduceau la familiarizarea treptată a celor din urmă cu fundamentele noii religii. La acest element se adăuga și propaganda neobosită desfășurată de membrii ordinelor mistice musulmane, care străbăteau în lung și în lat întreaga lume islamică, în căutare de noi adepti, și care-și adaptau, în mod necesar,

¹⁷ Același, probabil, cu orașul Süt-Kent, atestat de geografii secolului al X-lea.

mesajul la structura propriului auditoriu, bucurându-se de infinit mai multă popularitate decât teologiei. Cel mai elocvent exemplu în acest sens este furnizat de ordinul *Yesevîlik*, fondat de Ahmed Yesevî, originar din Turkestânul occidental, care a jucat un rol determinant în islamizarea triburilor de la nord de Jayhûn, fără a insista în mod deosebit asupra dislocării tradițiilor și a elementelor religiei lor primare – fapt care i-a sporit considerabil audiența și forța de penetrație.

Procesul de islamizare a continuat și după stabilirea turcmenilor în Anatolia – în proporții mai reduse, însă –, încheindu-se, în linii mari, prin secolul al XIV-lea. Turcmenii au devenit principalul vârf de lance al statului selgiukid, contribuind – prin ardoarea lor războinică, ce îmbina străvechiul ideal de vitejie al cavalerului türk (*alp*) cu aspirațiile expansioniste ale islamului, a căror supremă formă de manifestare era războiul sfânt (*jihâd*) –, la extinderea nouului imperiu și, prin intermediul vocației asumate de acesta, la răspândirea islamului sunnit.

În virtutea fluidității tipice nomadului – trăsătură pe care au conservat-o în mare măsură și care i-a determinat, în numeroase cazuri, să adopte un stil de viață puternic marcat de transhumanță, de deplasări sezoniere¹⁸ –, aceste grupuri nu s-au “așezat” niciodată complet în noua credință, i-au acceptat cu greu limitele structurale, percepute ca mutilante, s-au azvârlit adeseori orbește, sinucigaș, în răzvrătiri fără sorti de izbândă, marcate, toate de o profundă neliniște existențială. Aparent, la originea tuturor mișcărilor și revoltelor cu substrat socio-religios care s-au

¹⁸ A se vedea, de pildă, cazul aşa-numiților *yörük* (< *yörümek/yürtüme*k, “a merge, a păși” – populație nomadă sau, uneori, seminomadă din Anatolia contemporană, despre care unii cercetători susțin că ar fi descendenta unui vechi trib turcic, cu același nume).

succedat cu remarcabilă regularitate în Anatolia, din secolul al XIII-lea, și al căror semnal l-a constituit ampla mișcare condusă de Bâbâ Ilyâs, se află dezacordul acestui segment de populație față de anumite aspecte ale politiciei promovate de statul selgiukid și, ulterior, de cel otoman, față de locul insignifiant care-i fusese rezervat, după exploatarea intensă și, în mare măsură, lipsită de scrupule a resurselor sale umane. Nemulțumirile, în anumite epoci, proveneau și din sentimentul acut al dezrădăcinării, al pierderii sensului propriei identități, sub presiunea valorilor specifice civilizației islamică. Există, însă, în formă difuză, și amprenta inconfundabilă a originilor, eterna chemare a nomadului, a căruia viață era, cândva, ritmată doar de tropotul monoton al calului și care se află pretutindeni față în față cu cerul, cu Dumnezeul său, într-o relație directă, bazată nu atât pe teamă, cât pe recunoștință și afectivitate. Iar dacă viața religioasă a societăților islamică sedentare se desfășura în jurul moscheilor (repere esențiale în procesul de fixare, de stabilizare a respectivelor comunități, chemate în acest fel să participe la rugăciunea comună de vineri), viața religioasă a nomadului sau semi-nomadului, adesea islamizat în mod superficial, se concentra îndeosebi asupra cultului anumitor personalități (cu predilecție, Muhammed și familia sa), care marcaseră istoria islamului – adevărate “temple vii” în inima credinciosului. Astfel se explică faptul că tipul de experiență religioasă specific nomadului islamizat nu se suprapunea întru totul peste cel propriu societăților sedentare.

În ciuda acestor diferențieri, existau elemente esențiale, durabile, care determinau atașamentul pasionat, aproape deconcertant al acestor populații față de religia revelată, în secolul al VII-lea, profetului meccan. Elemente infinitezimale, greu de numit, căci a le numi nu înseamnă, în

acest caz, a le aduce în lume, a le face să existe, ci a substitui un semn de întrebare printr-un altul, ce se autoreproduce la infinit. Domeniul conjecturilor, în care suntem nevoiți să ne cantonăm, este, de fapt, o recunoaștere a neputinței noastre fundamentale de a înțelege natura profundă, intimă a unor asemenea procese.

Misterul comunităților care și-au abandonat propria orbită de evoluție istorică și, o dată cu ea, modul specific de receptare a sacrului, spre a se lansa într-o aventură cu consecințe greu previzibile pe termen lung, este, în fond, propriul nostru mister –misterul apostaziilor și inițierilor repetate care au marcat relația esențială a omului cu Dumnezeu, al abjurărilor care s-au dorit tot atâtea expurgări, al pașilor orbi prin aparențe labirintice.

În ce măsură ar fi putut complexul originar de credință al Turcilor Celești să evolueze către o formă particulară de monoteism, capabilă să singularizeze lumea turcică în ansamblul ei și să se transforme într-un revelator al spiritualității sale specifice? În ce măsură comunitățile sau popoarele deviate de la propria traекторie sunt capabile să revină asupra proprietăților pași, să se autorecupereze și care ar putea fi formele, explicite sau camuflate, ale acestei recuperări? Există, oare, o dimensiune spirituală excepțională cu care sunt înzestrate anumite colectivități, sau există doar momente (istoric determinate) de grație colectivă, aparent aleatorii? De ce nu au izbutit populațiile turcice să-și circumscrie propriul univers spiritual, de vreme ce conceptul de monoteism nu le era străin? Lipsa unui profet sau a Cărții, în ordine divină, să fi fost, oare, decisivă în această privință?

Conservarea vechiului teonim turco-mongol (care, fapt grăitor, continuă să fie utilizat și astăzi în anumite zone, în paralel cu cel arab) le-a oferit, poate, sentimentul reconfortant că nu-și abandonează, de fapt,

crezul, că islamul nu este decât o prelungire a acestuia, o deplasare de accent într-o credință fundamental eternă. De altfel, ideea abandonării totale a unei religii, a unei forme de credință se dovedește iluzorie; este evident că, aşa cum s-a întâmplat și în Europa după creștinare, supraviețuiesc întotdeauna mituri și rituri cu obârșii ancestrale, care sfârșesc prin a se adapta și a împrumuta coloratura noii religii, nereprezentând altceva decât ipostaze fundamentale ale unui tip determinat de experiență.

Este cert însă că, aşa cum remarcam anterior, islamul a contribuit la sedentarizarea mai rapidă a unor grupuri oğuze și, ca o consecință imediată a modificării coordonatelor lor existențiale, la apariția unor diferențe sensibile în modul de raportare la aspectele rituale ale islamului. Comunitățile stabile, îndeosebi cele citadine, aveau să dovedească un atașament deosebit față de sunnism – doctrina oficială a statului, atât în timpul dinastiei selgiukide, cât și în timpul celei otomane –, în vreme ce comunitățile nomade sau seminomade din Anatolia urmău să fie expuse unor influențe multiple, venind îndeosebi dinspre šiism – mult timp, armă politică redutabilă în mâna şahilor safavizi, rivali ai sultanilor otomani.

Mai greu de apreciat este ce anume a determinat convertirea voluntară la islam a anumitor populații turcice. Faptul că acestea ajunseseră treptat la conceptul de monoteism poate constitui, în sine, un reper important, care privește, însă, mai curând retortele profunde ale ființei umane, și mai puțin considerentele immediate pe care s-a clădit istoria faptică. S-ar mai putea argumenta că, neavând un sistem religios bine articulat, coherent, turcii au renunțat cu mai mare ușurință la elementele religiei lor primare pentru a se plasa, deliberat sau nu, pe alte coordonate, care le-ar fi permis să coaguleze mai ușor, să pună stăvila

tendințelor centrifuge, de care trecutul lor era profund marcat.

Ibrahim Kafesoğlu (1976b, pp. 762, 764) releva tipul de suveranitate charismatică specific vechilor imperii turcice, alături de credința în transmiterea ereditară a charismei¹⁹. Suveranul își exercita, aşadar, prerogativele în numele lui Dumnezeu, era reprezentantul său pe pământ: *Babam Kağan ile anam Hatun Tanrı tahta oturttu*, “[Dumnezeu] i-a așezat pe tron pe tatăl meu, suveranul, și pe mama mea, doamna”; *Tanrı irade ettiği için, Kut'um olduğu için, Kağan oldum*, “Pentru că a dorit-o Dumnezeu, pentru că posed charisma, am devenit suveran”; statul însuși era “celest” (*Gök-Türk Hakanlığı*).

În lumina unei asemenea concepții, ideea de profet, de trimis al lui Dumnezeu, pe care o întrupă Muhammad, le era generic familiară acestor populații, în ochii cărora autoritatea sa spirituală decurgea tocmai din calitatea de beneficiar al charismei. Pe de altă parte, atașamentul față de Muhammad și familia sa – atașament dus uneori până la fanatismul uitării de sine –, evocă relația afectivă care îi unea, uneori, pe suveranii turci și pe supușii lor; nu este de neglijat, într-un asemenea context, faptul că motivul major de insatisfacție clamat de triburile turcmene, care avea să conducă, în timp, la clivaje majore între puterea centrală și grupurile periferice din Anatolia, fusese tocmai îndepărarea sau ignorarea lor de către membrii dinastiei selgiukide.

Adoptându-l pe Muhammad, turcii din perioada timpurie n-au ezitat

¹⁹ Au fost nenumărate cazonile în care luptele pentru succesiunea la tron rămânând nedecise în favoarea unuia sau altuia dintre pretendenți, se ajungea, în cele din urmă, la divizarea statului în două sau mai multe părți, ce devineau nucleul unor formațiuni statale independente.

să-l desemneze prin vechi termeni de origine turcică, precum *savci*, *yalavaç*, *yolcu*, *tildem*, cu sensul de "profet". Cuvântul *yalavaç* apare, de pildă, în inscripțiile de pe Orhon (secolul al VIII-lea), având sensul de "sol, ambasador", spre a fi vehiculat ulterior, în etapa anatoliană, cu înțelesul de "profet, trimis al Domnului" (secolele XIV-XV). La turcii din secolul al XI-lea, formele *sav*, *savçı* *savci* având semnificația de "vestitor", erau larg răspândite în toate mediile culturale. În prezent, termenul de *yal(a)vaç* subzistă doar în zonele în care vechea cultură turcică și-a menținut capacitatea de penetrare, precum Elbistanul (zona Maraș, din sud-estul Turciei), unde este utilizat cu sensul de "protector, ajutor" (Ögel, 1988, pp. 747-751).

Enunțuri de genul *Üze Kök Tängri asra yağız yir kılındıkta ikin ara kişi oğlu kılmış*, "Când au fost zămislite – deasupra, cerul albastru, iar dedesupt, pământul –, între cele două a fost zămislit fiul omului", subliniază, pe de altă parte, ideea de ordine divină. Dreptul de suveranitate, la fel ca și charisma (*kut*) posedată de suveran își au originea în acest scenariu divin; potrivit aceluiasi criteriu, cerul ("cerul albastru") este "locul lui Dumnezeu", în vreme ce pământul îi revine "fiului omului". Dumnezeu își manifestă prezența prin zămislire (*Tanrı*, din inscripțiile ortohonienice este, în mod evident, un Dumnezeu creator), iar creația implică dinamism, mișcare, de la zero, sau de la difuzul imperceptibil către formă. Prin urmare, "fiul omului" este, la rândul său, dator să evolueze, să creeze, să imprime lumii ordinea hărăzită de Dumnezeu.

Inutil să mai spunem că această idee (sau, mai degrabă, instinct) de "mișcare către ceva" nu le era nici pe departe străină comunităților

turcice; extrem de vitale, mândre și independente²⁰, animate de o neliniște aproape structurală, ele se plasau în rândul acelor popoare menite nu să suporte, ci să facă ele însеле istoria. Este posibil ca deja invocata coincidență între vechile idealuri de vitejie ce răzbat din epopeile turcice anteislamice și idealul războiului sfânt (*jihād*) din mediile islamiche (ambele, utilizate cu remarcabilă abilitate politică de suverani de-a lungul timpului) să fi favorizat și ea perpetuarea unor repere comportamentale socotite esențiale. Cuvintele lui Mahmût din Kâşgar, care fac aluzie la oastea turcilor ca la o "oaste a lui Dumnezeu"²¹, sugerează ideea de seminție aleasă și, implicit, un anume sentiment de superioritate în raport cu popoarele din jur. Aceeași remarcă este de natură să nuanțeze, o dată în plus, expresia *Türk Tängrisi*, "Dumnezeul turc", "Dumnezeul turcilor". Călăreț neîntrecut, mereu în șa, suspendat între cer și pământ, turcul contemplă lumea de pe spinarea armăsarului și încearcă simțământul triumfal al unui ascendent fără echivoc asupra ei; grație calului, dezolantele spații ale stepei pot fi învinse, iar popoarele ostile, îngenuncheate. Ales al lui Tanrı, oșteanul turc va deveni astfel, aproape pe nesimțite, și alesul lui *Allāh*, a cărui revelație și-o asumă cu aceeași fervoare.

Destul de numeroase sunt și tradițiile profetice (*hadît*) – adeseori, apocrife – care cuprind referiri exprese la turci și care, satisfăcând un

²⁰ İbrahim Kafesoğlu (1976 b, pp. 757-758) constată, de pildă, că identificarea "patriei" cu teritoriul stăpânit vremelnic ori pe cuprinsul căruia puteau beneficia de o independență deplină a avut un rol covârșitor în procesul de modelare a istoriei acestor populații.

²¹ Să nu uităm că și Attila (cca. 406-453), vestitul rege al hunilor europeni, era supranumit "biciul lui Dumnezeu".

orgoliu național exacerbat, dar și mănuite cu abilitate, și-au avut partea lor de contribuție la islamizarea unor grupuri turcice. Din cuprinsul unor asemenea scrieri se desprinde, cu predilecție, ideea că Profetul ar fi atras de timpuriu atenția asupra calităților războinice ale turcilor și asupra rolului de prim ordin pe care urma să-l joace această etnie în istoria islamului.

Dintr-o altă perspectivă, ascensiunea nocturnă a lui Muhammad (*mi'rāj*) evoca, probabil, ascensiunile celeste ale șamanilor, accesul lor privilegiat la transcendent. Rıza Kardaş (1976, p. 1407) remarcă marea asemănare tipologică dintre sfintii musulmani și dervișii sufici, pe de o parte, și vechii *ozan* și *kam* din zonele turcice, pe de altă parte; aspectului heterodox al credinței nomazilor, analogiilor involuntare pe care le deșteptau cele două categorii de spirituali evocate mai sus li se datorează, probabil, și faptul că modificările survenite în sistemul complex de credințe care guverna viața spirituală a acestor populații nu au fost resimțite la modul dramatic, ca pierderi irecuperabile.

Dublul sens al vechiului cuvânt turcic *kertme* – “jurământ”, dar și “credință religioasă” (Ögel, 1988, p. 724) –, este cât se poate de grăitor în acest context. Cele două semnificații, trădând o evidentă înlanțuire logică, reliefiază, de fapt, un anumit mod de gândire și trimit la una din dogmele fundamentale ale religiei islamică: “pactul primordial” dintre Dumnezeu și sufletele umane preexistente în cer, pact care nu reprezenta altceva decât un jurământ de credință și supunere perpetuă.

În fine, în perioada de evoluție explozivă a islamului nu pot fi ignorate nici cauzele ori interesele economice, care determinau, îndeosebi în perioadele de criză, convertirea unor grupuri din ce în ce mai masive la noua religie revelată. Se poate presupune, de pildă, că o structură

organizatorică ce se bucura de o audiență socială deosebită, propunându-și, între altele, integrarea cât mai rapidă a colonilor anatoliensi în viața cetății, precum *Âhîlik* (ale cărui baze fuseseră puse la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea) contribuise în mod esențial nu numai la sedentarizarea unor grupuri turcmene, ci și la formarea lor în spiritul religiei islamică; se știe că, în cadrul conclavurilor desfășurate în fiecare seară, în propriile așezăminte (tr. *zâviye*), *Âhî*-ii recitau în mod curent *Coranul*, lecturau tradiții profetice, vieți ale sfinților islamici (tr. *velâyetnâme/vilâyetnâme* sau *mandâkbârnâme*), alte scrieri cu conținut sapiential sau moral-religios și audiau expuneri prezentate de eminenți erudiți ai vremii, în fruntea căror se situau, desigur, profesorii de la școlile coranice, predicatori, adepti ai sufismului.

Invazia mongolă urma nu numai să modifice aspectul predominant turcic al Asiei Centrale, dând naștere unor noi popoare (precum uzbecii, kazahii, karakalpacii), ci și să conducă la modificarea fizionomiei lumii islamică în ansamblul ei, dislocând din temelii vechea ordine, distrugând repere esențiale ale culturii și civilizației acesteia.

Turcii urmău să joace, mult timp, un rol de frunte în civilizația care se închega treptat pe ruinele vechii lumi, contribuind în mod activ la răspândirea și consolidarea islamului, menținând mereu viu spiritul și, în ultimă instanță, salvând prin focul sabiei religia predicată de Muhammad. Mai mult, urmând tendința realistă, pragmatică ce le-a călăuzit înțotdeauna pașii, ei au contribuit, de-a lungul timpului, la sporirea flexibilității acestei religii, au izbutit să găsească formule de adaptare la dinamica socială asigurându-i, o dată în plus, supraviețuirea și expansiunea.

PARTICULARITĂȚILE LITERATURII TURCE DE INSPIRAȚIE SUFITĂ

1. *Genuri și specii predilecte*

Secolele VI-VII h./XII-XIII se remarcă printr-o înflorire fără precedent a diverselor forme de heterodoxie islamică stimulată, fără îndoială, de multiplele convergențe și conexiuni culturale prilejuite de amplele mișcări de populații ce se înregistrau în întreaga Asie: "Această înflorire a fost poate cauzată de unificarea, sub mongoli, a Chinei de nord și a Turkestānului oriental, care urma să rămână predominant buddhist până în secolul al XV-lea, cu zonele islamicе din Turkestānul occidental, din Hurāsān și din Orientalul Apropiat. Temür Küregen (Tīmūr, în forma persană) și fiili săi aveau să reunească, în cele din urmă, cele două zone ale Turkestānului în islam, fără a înlătura, însă, în întregime aporturile heterodoxe. Trebuie să cităm, de asemenea, ca factori de sincretism, curentele ideologice ai căror purtători au fost *baqṣī*-ii/ *bahṣī*-ii, islamizați mai târziu, care au fost inițial *qam*-i sau preoți buddhiști (aceștia din urmă, experți în istoriografie, arhitectură și iconografie canonice), invitați de prinții mongoli care domneau pe meleagurile islamicе. *Bahṣī*-ii buddhiști, turci și de alte nații, au introdus în cultura turco-islamică noi aporturi din Asia orientală și septentrională, transpunându-le uneori de acesta manieră încât să elaboreze un nou sincretism" (Esin, 1985, p. 17).

Aceste forme noi, adeseori hibride, de manifestare a sentimentului religios, care oglindeau eforturile de adaptare, de osmoză spirituală ale

unor colectivități din ce în ce mai eterogene sub aspect etnic și cultural, urmău să-și găsească expresia într-o literatură specifică, ce avea să impună genuri inedite sau să confere accente particulare genurilor deja existente.

Evoluții asemănătoare celor din Asia Centrală se constată și în Asia Mică, unde ritmul de multiplicare al mișcărilor heterodoxe se intensifică simțitor după declanșarea invaziilor mongole; acestea vor antrena, printre altele, o reconfigurare culturală semnificativă a spațiului amintit, o relaxare a formelor de control exercitat de structurile statale selgiukide (aflate, de altfel, în plin proces de disoluție), precum și multiple contacte între tipuri de religiozitate extrem de diverse sub aspectul originilor, al gradului de complexitate, al formelor de manifestare și, nu în ultimul rând, al formulei existențiale propuse.

Efervescența socială și culturală a comunităților turcofone stabilite în Asia Mică a fost, de asemenea, stimulată de afluența din ce în ce mai mare a triburilor turcmene către Anatolia, amplificată sensibil după bătălia de la Manzikert (Malazgört), din anul 1071¹, și periodic alimentată de mișcările sezoniere de populații din stepele asiatiche, ale căror zone tradiționale de transhumanță se vor extinde din ce în ce mai mult către sud; aceste migrații masive vor atinge punctul culminant în perioada marilor invaziilor mongole din secolul al XIII-lea, precum și în cea imediat posterioară acestora.

¹ Ne referim de bătălia din 19 august 1071, în cursul căreia suveranul selgiukid Alp Arslan (1063-1072) l-a învins și capturat pe suveranul bizantin Romanus IV Diogenes (n. 1071), eliberat ulterior în schimbul unei răscumpărări, însă detronat; această bătălie a consfințit cucerirea Armeniei de către turcii selgiukizi și extinderea dominației lor în Asia Mică.

Grupurile turcofone implicate în aceste mișcări – constituie majoritar din clanuri și triburi turcmene nomade ori semi-nomade – fuseseră adeseori contactate de misionari musulmani implicați în activitatea de prozelitism din Asia Centrală, însușindu-și, eventual formal și în variante aproximative, principiile fundamentale ale islamului, însă menținându-se, în materie de experiență religioasă, mai degrabă în limitele ritualismului preislamic, puternic marcat de credințele animiste și de practicile șamanice. Formulele de cult hibride, recuperarea voalată a diverselor forme de religiozitate arhaică, atât de caracteristice ecuației identității a acestor populații, se reflectă cu fidelitate în literatura pe care o vor genera sau în literatura care le era destinată; prin forța lucrurilor, aceasta oglindește sistemul de valori la care se raportează ele.

a. *Tratatele de sufism și cărțile de învățătură*

Dincolo de diversitatea orientărilor sale, sufismul anatolian de expresie turcofonă, net dominat de manifestările caracteristice religiozității populare, s-a vădit mai puțin tentat de construcția teoretică, de abstracții ori de speculația metafizică, ceea ce și explică numărul relativ restrâns de tratate de sufism redactate în mediile sale predilecte. Elaborările teoretice de amplă respirație ori immurile pur speculative se plasează, prin urmare, la un nivel modest, iar literatura catehetică impresionează mai ales prin patosul expresiei și mai puțin prin subtilitatea argumentației, exceptând, desigur, câteva cazuri notabile, pe care le vom semnala la momentul oportun.

Această trăsătură a fost alimentată, pe de o parte, de slaba dezvoltare a culturii scrise la nivelul comunităților turcofone², iar pe de altă parte de faptul că sufismul reprezintă mai degrabă o formă de experiență personală, de sondare a limitelor ființei umane printr-un tip de trăire extatică greu de redat la nivel discursiv, și în mult mai mică măsură un sistem unitar, bine articulat, cu o armătură conceptuală bine cristalizată, favorizând prezentarea liniară, esențial coerentă.

El ar putea fi definit mai degrabă ca un sistem deschis, care se construiește și se nuantează neîncetat, prin aporturi dintre cele mai diverse, căruia varietatea îi este intrinsecă – un sistem care admite cele mai diverse conjuncții între meditație și ritualism, recunoscând și cultivând individualitatea, de vreme ce exponenții săi afirmă necontenit că “există tot atâtea căi, câți pelerini”. Totuși, nu putem omite faptul că proliferarea uneori delirantă a sufismului popular a condus, în timp, la o regretabilă ruptură între nivelul oarecum eterat, pur speculativ al meditației cu substrat metafizic și cel prolix, compozit al manifestărilor

² Suspiciunea față de cultura scrisă era încă foarte puternică în aceste medii, edificate pe amănătura vechilor tradiții, transmise prin procesul de enculturare și sprijinindu-se pe limbă, rituri, convenții sociale. Într-o societate a interdependentelor multiple, cultura scrisă era perceptă mai degrabă ca izolaționistă, în vreme ce cultura orală dobândea conotații participative, comunitare: “Tiparul dă simțământul unei închideri, senzația că ceea ce se află într-un text este în formă definitivă, că a atins un stadiu de desăvârșire. Această senzație își lasă amprenta asupra creațiilor literare și asupra activității de interpretare analitică și filosofică. Mai înainte de tipar, scrisul însuși a provocat senzația unei închideri a gândirii. Prin izolarea gândirii pe o suprafață scrisă, deatașată de orice interlocutor, dând astfel autonomie exprimării și făcând-o indiferentă în fața atacurilor, scrisul înfățișează exprimarea și gândirea ca neimplicate în altceva, oarecum sieși suficiente, complete” (Ong, 1986, p. 293).

rituale, distrugând echilibrul indispensabil al celor două planuri și conducând, finalmente, la eclectism de proastă factură, la degradarea din ce în ce mai pronunțată a vieții religioase în cadrul confreriilor care patronau viața spirituală a comunităților la care ne referim.

Tratatele de sufism răspundeau unor necesități de ordin inițiatic ori didactic, redactarea lor fiind asumată de persoane care beneficiau de un oarecare ascendent spiritual, dar și de o pregătire superioară celorlalți. Având mai ales scop propedeutic, ele optau pentru o limbă simplă, lipsită de prețiozități ori artificii retorice greoaie, și recurgeau adeseori, în scopul clarificării anumitor concepte, la parabole, alegorii ori la diverse simboluri și asociieri simbolice, inspirate, în mod obișnuit, de literatura sufită arabă și persană, dar și de tradiția în al cărei spirit se formaseră destinatarii lor.

Formal vorbind, ele nu se înscriau într-un tipar anume, putând fi concepute în versuri (situație în care se prezintau mai ales sub forma unui *mesnevî*), în proză sau în proză și versuri alternante. Exemplare sunt, din acest punct de vedere, tratate precum *Risâletü'-Nushiyye*, “Cartea poveștelor”, de Yûnus Emre (1307) sau *Budâlânâme*, “Cartea dervișului [rătăcitor]”, de Kaygusûz Abdâl (sfârșitul secolului al XV-lea). Finalitatea lor didactică este vădită și de tonul cu tentă moralizatoare asumat de autori; aceștia oscilează, în mod, probabil, deliberat, între un autoritarism marcat de pecetea celor mai variate interdicții, deloc surprinzătoare în epocă, și inițierea calmă, blajină, menită să-l capteze pe cititor și, totodată, să-i impună un anumit tip de percepție asupra rolului asumat de maestrul spiritual.

b. Lirica de tip devotional

Intenționalitatea propagandistică sau catehetică destul de transparentă care animă poemele cu tentă devotională, evidența lor încărcătură misionară se asociază cu un cert efort de adaptare (lexicală, culturală) la nivelul destinatarilor predilecți ai mesajului – efort care transpare cu limpezime din textele de tip devotional cunoscute la ora actuală. Acest tip de adaptare la cerințele și capacitatea de receptare ale unui auditoriu extrem de eterogen sub raportul referințelor, mentalităților și practicilor culturale va contribui, probabil, el însuși la vehicularea unor teme și motive preislamice, cu puternice conotații locale, tribale etc., a căror recuperare, repetare și tolerare le va conferi o aură de indisutabilă legitimitate printre proaspeții aderenți la islam. Tradiția epigonismului, manierismul din ce în ce mai pronunțat vor potenza, la rândul lor, perpetuarea și consolidarea unor astfel de elemente – inocente, perfect operante din punctul de vedere al receptorilor, însă suspecte, profund vinovate, dacă nu chiar periculoase pentru susținătorii intransigenți ai ortodoxiei islamică, care le socoteau, pe bună dreptate, străine sistemului lor de referință³. În mod deloc paradoxal, atitudinea defensivă,

³ "Atunci când cultura se îmbină cu propaganda, și acesta este cazul dezvoltării creștinismului medieval, în cadrul căruia trebuie să convertești și să educi pentru a converti, este evident că atelierele de creație culturală situate la nivelurile superioare ale edificiului social, în vîtrele de avangardă ale corpului ecclaziastic, dar care lucrau liberal spre folosul poporului, au acceptat voit tendințe difuze, scheme, imagini mentale răspândite pe nivelurile de cultură inferioare, și aceasta pentru a le domestici, a le încorpora în construcțiile lor propagandistice și pentru ca această propagandă,

“Închiderea”, rigidizarea acestora din urmă în tradiția fondatoare a începuturilor va alimenta “deschiderea” celorlalți, pentru care aceeași tradiție își vădea validitatea doar în măsura în care rămânea mereu vie, proaspătă, dinamică și, mai ales, pregătită să răspundă provocărilor permanente ale realității.

Principala resursă a literaturii devoționale anatoliene o reprezintă imnurile religioase desemnate, la nivelul diverselor comunități congregaționale, prin termenii *nefes* sau *ilâhi*. Larga răspândire a acestora, perceperea lor ca parte componentă a spiritualității populare, distinctă de cultura cosmopolită a elitelor confirmă, o dată în plus, miza preponderent populară a sufismului de expresie turcă, în contrast cu tradițiile persană și arabă, care cultivau mai degrabă un sufism rafinat, de esență intelectuală, cu sugestii livrești destul de transparente. Potrivit istoricului turc Ahmet Yaşar Ocak (1995, p. 61), de pildă, multe dintre aceste imnuri religioase, îndeosebi cele din perioada timpurie, erau profund influențate de ideologia *Kalenderî*; exegetul apreciază că, fără a exagera, poezia asociată, de pildă, cercurilor *Bektaşî* (extrem de răspândită în spațiul otoman) poate fi definită, cel puțin până la sfârșitul secolului al XVII-lea – aşadar, până în perioada târzie –, și ca o poezie *Kalenderî*. Multe asemenea creații, transmise vreme de secole pe cale orală, fuseseră *ab initio* destinate unui scop liturgic și erau în mod curent interpretate cu acompaniament instrumental.

Literatura de acest gen a cunoscut puține modificări de-a lungul timpului – fapt explicabil prin imobilismul, prin caracterul închis și destul

înveșmântată în trăsături familiare, să poată mai ușor pătrunde în mase” (Duby, 1986, pp. 223-224).

de static al societății rurale, în care era cultivată cu predilecție. Pe de altă parte, influența sa asupra literaturii moderne este, în mod evident, mult mai pronunțată decât influența exercitată de literatura cultă otomană – fapt explicabil nu numai prin faptul că aceasta din urmă apela, spre a se exprima, la limba turco-osmană, inaccesibilă cititorului türk modern, ci și prin formula estetică desuetă ce o caracteriza.

Scopul, în mare măsură utilitar, căruia îi erau destinate astfel de poeme justifică prevalența conținutului asupra formei, simplitatea uneori extremă a acesteia din urmă, ca și neglijențele frecvent constatate în manipularea ritmului și a rimei.

Continuitatea acestei orientări este asigurată astăzi de poezia aşa-numiților *âşık* (litt. “îndrăgostit”) – rapsozi itineranți, care și interpretează poemele cu acompaniament de *saz*⁴, apelând la genuri specifice precum *koşma*, *güzelleme*, *destân* și la o metrică cu dominantă silabică; tradiția acestui gen poetic persistă încă în zonele rurale și suburbane din Anatolia contemporană, tematica ei fiind inspirată nu numai de dragostea profană, de natură, de evenimentele vieții cotidiene, ci și de frământările politice care și-au pus permanent amprenta asupra relațiilor dintre puterea centrală și diversele grupuri marginale. Printre reprezentanții cei mai de seamă ai acestei direcții se numără Karacaoğlan (1604-1679), poet al dragostei și al transumanței sezoniere, profund atașat de natură, căreia îi consacră

⁴ Denumire generică atribuită instrumentelor cu coarde utilizate de populațiile turcice încă din perioada petrecută în spațiul originar din Asia Centrală; în cazul acompaniamentului care însoțea dansurile mistice ale congregațiilor religioase se utiliza, de obicei, varianta de *saz* numită *bağlama*. *Saz-ul*, cu variantele sale, este frecvent pomenit în vechi epopei turcice, precum *Dede Korkut Kitabı*.

versuri de un pronunțat lirism, și Dadaloğlu (sec. al XIX-lea), poet al revoltei, apărător consecvent al comunităților nomade supuse sedentarizării forțate de către autoritățile otomane.

c. Literatura de tip hagiografic

Literatura de tip hagiografic⁵ a cunoscut o largă răspândire în cele mai diverse pături ale societății anatoliene – selgiukide și, apoi, otomane –, bucurându-se, totuși, de o mai nuanțată apreciere în mediile umile, cărora li se adresa cu predilecție; apelând la un inventar imagistic și la un vocabular care-i erau, sau despre care se presupunea că-i erau familiare acestui auditoriu, literatura epică, cu diversele sale specii și subspecii, constituia, de altfel, în perimetru geografic la care ne referim – îndeosebi, Anatolia centrală și orientală –, principala formă de propagandă sufită adresată maselor turcofone ignorante.

Proliferarea acestui tip de literatură, care își are corespondentul în toate tradițiile religioase și care rămâne încă de mare actualitate în anumite arii culturale oglindește, într-o oarecare măsură, ampioarea răspândirii diverselor tendințe ale misticismului islamic de factură populară, căruia îi este circumscrisă, cu predilecție, credința în sfinti și în

⁵ Julian Baldick (1993, pp. 224-226) preferă termenului de "hagiografie" pe cel de "biografie sufită", spre a marca diferența dintre acest gen și hagiografiile creștine, profund îndatorate spiritualui *Evangheliilor*. Exegetul consideră chiar că, în cazul expresiei biografiei sfinților musulmani, termenul generic cel mai adecvat, reflectând esența sufismului, ar putea fi cel de "hierografie", în sensul de "a scrie despre puterea lui Dumnezeu de a spori viața" sau, eventual, de "makarografie", în sensul de "a scrie despre cei binecuvântați".

miracole și care apelează adeseori la modalitatea artistică amintită spre a-și sintetiza mesajul.

Desemnată prin termenii *vilâyetnâme* (cu varianta *velâyetnâme*)⁶ și *menkabe*⁷, literatura la care ne referim era investită, prin urmare, cu o

⁶ Vocabula *vilâyetnâme* (< ar. *wilâyat*) îmbracă, în limba turcă, mai multe acceptiuni: "provincie guvernată de un *valî*", "ținut natal, meleag natal, loc de baștină"; (livr.) "sfințenie, caracter sfânt, sacru"; " protecție și calitate de protector, ajutor și calitate de ajutor"; "calitate de guvernator sau de conducător"; "suveranitate, conducere"; "legătură strânsă cu o altă persoană, întemeiată pe dragoste și/sau prietenie"; (livr.) "prietenie"; (livr.) "tutelă, supraveghere"; (livr.) "apropiere spirituală, intimitate spirituală cu Dumnezeu". În limba arabă, cuvântul amintit provine din aceeași rădăcină cu *waṭī* – în turcă, *velî* –, cuvânt prin care sunt desemnați, în mod curent, "sfinții" în mediile islamică și care are, la rândul său, mai multe acceptiuni: "protector, paznic, păzitor"; "prieten al lui Dumnezeu", "sfânt"; (livr.) "tovarăș, însoțitor al lui Dumnezeu"; (livr.) "relație foarte apropiată, relație strânsă"; "stăpân, suveran"; (livr.) "apropiat, contiguu". Termenul de *waṭī* – sau, mai bine spus, corespondentul său fonetic din limba turcă, *velî* – este de multe ori substituit, în literatura mistică anatoliană, prin sinonimul său turcesc – *dost*, "prieten" –, care dobândește, în subsidiar, același sens de "prieten apropiat/intim al lui Dumnezeu"; de aici, și conotația de sfânt.

⁷ Vocabula *menkabe* (cu varianta fonetică *menkabe* și pluralul neregulat *menkâb*), tot de origine arabă, desemnă, în mod obișnuit, o legendă, o narăjune, o istorisire cu substrat eroic. Faptul că genurile hagiografic, respectiv eroic erau concepute ca solidare sugerează, neîndoios, că viațile legendare ale sfintilor (ce cunosc o circulație universală, regăsindu-se în toate tradițiile religioase și purtând amprenta aceleiași forme de religiozitate populară – percepță de unii exegeti ca degradată, decăzută din statutul său de discurs primordial, metafizic) erau, de fapt, la origine, strâns înrudite, dacă nu chiar derivate din eposurile eroice și că, pe de altă parte, cultul sfintilor își are rădăcinile în formule rituale anterioare, îndeosebi din cultul eroilor sau al martirilor, de care se leagă și cultul relicvelor, pelerinajele pioase la mormintele

finalitate similară celei atribuite literaturii de tip devotional, răspunzând necesităților spirituale ale unei populații încă puternic marcate de reperele stilului de viață arhaic, de nomadismul ancestral, de imaginarul circumscris ori derivat din acest mod de viață. Legătura primitivă între povestire, cântec și actul religios continua ea însăși să rămână extrem de vie în aceste medii, care se confruntau cu dificultăți reale de adaptare la noile condiții istorice și care, smulse brutal din matca lor tradițională, căutau să-și conserve datele esențiale ale propriei identități culturale.

Împotrivindu-se integrării forțate în noile structuri statale (seldjukidă, otomană) la a căror întemeiere participaseră și refuzând să-și abandoneze complet vechiul mod de viață, modelat de transhumanța periodică, în schimbul unui stil de viață sedentar, mai sigur, dar și mai anodin, aceste grupuri atât de atașate valorilor tribale, care se articulau într-o întreagă cultură, nelipsită de o anume coerentă, păreau să intuiască pericolul aculturăției căruia, totuși, nu erau în măsură să i se sustragă total. Atașamentul lor față de diversele mișcări heterodoxe și, mai ales, aderența colectivă la asemenea mișcări, formele sincretice, uneori paradoxale, de expresie artistică și religioasă decurgând din asemenea opțiuni trebuie private fără complexe și, mai ales, prejudecăți, ca tot atâtea formule de adaptare amendată, condiționată, prudentă la noile realități istorice, de autoconservare colectivă în limitele obiective impuse de acestea.

Dintr-o asemenea perspectivă trebuie urmărit însuși genul literar la care ne referim. Ca orice tip de literatură misionară ori de propagandă, el se autopropune destinatarului apelând la un cod accesibil, menit a-l

personajelor ilustre, însotite adeseori de circumambulația în jurul acestora, riturile de incubație etc.

sensibiliza, a-l face să intre în rezonanță și explotând anumite resorturi psihologice proprii celor cărora li se adresează. Astfel se explică predominanța ori evidența recurență a unor teme și motive care conferă un caracter destul de unitar hagiografiilor elaborate în faza timpurie a sufismului anatolian ori celor concepute în cercuri relativ omogene sub raport ideologic.

Un exemplu clasic în acest sens este furnizat de cercurile *Bektâșî*, care se revendică, în mare măsură, de la mișcarea *Kalenderî*. Foarte prolifică, tradiția literară *Bektâșî* a creat, începând din a doua jumătate a secolului al XV-lea, o serie de *manâkibnâme* sau, mai propriu spus, de *Vilâyetnâme*, ai căror autori rămân adeseori anonimi: *Vilâyetnâme-i Hâçim Sultân*, *Vilâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*, *Menâkib-i Kaygusûz Bâbâ*, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân*, *Vilâyetnâme-i Sultân Şucaud'd-Dîn*, *Vilâyetnâme-i Otmân Bâbâ*.

Studiul acestui gen de literatură, oarecum deconcertant prin particularitățile sale informale, ar putea fi facilitat de posibilele conexiuni cu alte formule similare – cu alte cuvinte, de identificarea genului proxim, reprezentat, în cazul de față, de cărțile populare și, în general, de literatura de colportaj, cu diversele ei specii și subspecii, care întrunesc o serie de trăsături tipice, comune, indiferent de zona geografică de manifestare, și a căror tematică este frapant de asemănătoare: “Există «provincii» și «arie tematice» care nu corespund provinciilor lingvistice și nici celor etnice sau culturale. Altfel spus: producția tematică populară nu depinde nici de limbă, nici de rasă, nici de civilizație” (Van Gennep, 1997, pp. 54–55).

Spre deosebire, însă, de cărțile populare, hagiografiile, cu finalitate misionară foarte lipsă, erau departe de a funcționa ca o literatură

destinată mai degrabă tihnei, *otium-uhri* – aşadar, ca o literatură cu pronunțat caracter de divertisment, care dobândea, adeseori, și un discret aspect formativ, instructiv. Ea era net subordonată laturii inițiatice, de unde și accelele pasionale, patetice, precum și supralicitarea aspectului moralizator.

Genul amintit, fără pretenții ori ambiții estetice majore, a contribuit totuși, în mod esențial la formarea gustului pentru literatură și la modelarea unei conștiințe artistice cu repere proprii chiar dacă, dată fiind intenționalitatea sa, era destinat să satisfacă, în primul rând, exigențe de ordin strict practic. Ca și în spațiul creștin, această categorie de scrieri – care, în mod deloc întâmplător, cunoștea o largă circulație și se bucura de o deosebită popularitate în rândurile populației rurale, precum și ale marginalilor cu înclinații heterodoxe din mediul urban –, preluă adeseori teme și motive coranice ori episoade obscure din *summa*⁸ și din frământata istorie a islamului, conferindu-le o nouă interpretare, în acord cu viziunea particulară promovată de grup; adeseori, episoade asemănătoare până la similitudine cu acestea le erau atribuite unor personalități charismatice incluse în propriul panteon. Astfel se explică faptul că multe asemenea creații, cu caracter de vulgarizare și, am spune, destul de modeste sub aspect artistic⁹, nu par a fi altceva decât tentative de a oferi o explicație

⁸ Ar. litt. „lege, cuturmă, uzanță”; termenul amintit mai sus desemnează actele asumate și cuvintele rostite de profetul Muhammed în diverse împrejurări.

⁹ Este ceea ce remarcă, de altfel, și Roger Chartier, cu referire la un alt context, occidental, nu mai puțin relevant, însă, prin similitudine: „Tipăritura «populară» are aşadar o semnificație complexă: pe de o parte, ea este recuperare destinată unui nou receptor, și sub o nouă formă, a unor texte ce aparțineau pe deplin culturii elitelor înainte de a cădea în dizgrație dar, pe de altă parte, ea contribuie la «declasarea»

acceptabilă, coerentă asupra unor pasaje obscure ori enigmatice din textele fundamentale; prelucrarea populară urmărește, în mod evident, o mai mare apropiere de receptor, îndeosebi prin umanizarea personajelor, ceea ce explică și interesul pentru istoria și evoluția lor personală, dincolo de haloul abstract și hieratic în care sunt surprinse de textele de referință, a căror indeterminare este prompt și, uneori, abil exploatață. Imaginația și, deopotrivă, sensibilitatea populară sunt, ca de obicei, incitate și înclinate să atribuie o relevanță deosebită contextelor ambiguë, rarefiate, vagi sau aspectelor care, menționate lapidar în textele pe marginea cărora se glosează, lasă suficient spațiu de manevră pentru construcția paralelă, independentă și pentru fabulație. Tăcerile, omisiunile, zonele opace, învăluite în penumbră sunt socotite vinovate – ele trezesc suspiciune și o irepresibilă nevoie de compensare, care se traduce, între altele, prin fabulație, adeseori nestăvilită, menită să umple goulurile și să atenuze sentimentul de alienare al celor excluși din zonele înalte ale istoriei.

Imaginarul¹⁰ caracteristic unei epoci sau colectivități este, în mare

cărților pe care le propune, care astfel devin, în ochii învățătilor, lecturi nevrednice de ei, de vreme ce ele sunt proprii vulgului" (Chartier, 1997, p. 135).

¹⁰ Potrivit lui Evelyne Patlagean, "[imaginearul] este constituit din ansamblul reprezentărilor ce se află dincolo de limita fixată de constantele experienței și de înlanțuirile de deducții pe care acestea le autorizează. Cu alte cuvinte, fiecare cultură și, deci, fiecare societate, fiecare nivel dintr-o societate complexă își are imaginearul său. În alți termeni, limita dintre real și imaginar se dovedește variabilă, în timp ce teritoriul traversat de această limită rămâne, dimpotrivă, mereu și peste tot același, de vreme ce nu este altceva decât câmpul întreg al experienței umane, de la aspectele sociale colective la cele mai intime: curiozitate față de orizonturile prea îndepărtate ale spațiului și timpului, tărâmurile de necunoscut, originea oamenilor și a națiunilor, angoasele inspirate de necunoscutul plin de neliniște din prezent și viitor; conștiința că

măsură, responsabil de modul și de proporțiile în care se produce această construcție paralelă. Sunt cazuri în care astfel de demersuri conduc la opere cvasi-independentă, concentrate în jurul unor personaje de preamică anvergură pentru a se confrunta cu riscul contestării. În alte situații însă (de pildă, în cazul cărților populare ce nareaază moartea tragică a lui Husayn și a familiei sale la Karbalā'), foarte răspândite printre populațiile turcofone cu simpatii šiite), se ajunge, practic, la interpretări particulare, interesante ale unor episoade și evenimente din istoria islamului, interpretări care contravin versiunii oficiale majoritară și care sunt supuse, prin urmare, unei virulente contestări; de aici, prudență cu care sunt difuzate și invocate, în afara mediilor care le generează.

Se poate remarcă, pe de altă parte, caracterul universal al temelor și motivelor vehiculate, variațiile fiind mai degrabă de ordinul detaliului, al culorii locale decât de ordin structural: tema obiectelor miraculoase; levitația obiectelor sau a personajelor; masa/făța de masă, vasul sau sacul cu bani care nu se isprăvesc niciodată; înmulțirea unor cantități sau obiecte; diverse tipuri de metamorfoze etc.: "Tema obiectelor fermecate nu aparține propriu-zis nici unei provincii tematice, deoarece ea corespunde unei faze determinante a dezvoltării științifice și culturale, mentale și tehnice a umanității. Acest stadiu poate coexista și coexistă într-adevăr cu altele; el se menține, de preferință, la unii indivizi sau la unele grupuri mai puțin evoluționate, de exemplu mai degrabă în munți

existența își asociază trupul, atenția acordată mișcărilor involuntare ale sufletului; sunetele armonice ale dorinței și ale represiunii ei; constrângerea socială generatoare a punerilor în scenă inspirate de evaziune sau refuz, atât pe calea narăriunii utopice

decât la orașe, în Orient mai mult decât în Europa Centrală. În aceste medii cu o orientare asemănătoare, tema obiectelor fermecate s-a dezvoltat cel mai puternic" (Van Gennep, 1997, p. 55).

O temă intens prelucrată, care se face ecoul unei veritabile credințe, dar și obsesii în mediile populare este cea a revenirii morților iluștri (în multe situații, aceștia întruchipează personaje tragicе, dispărute în împrejurări violente, cu impact emotional puternic asupra comunității care îi revendică sau care se revendică de la moștenirea lor) – temă preluată și de viețile sfinților anatolieni. Frustrată și văduvită prin dispariția lor, incapabilă să se raporteze la personalitățile de excepție ca la persoane reale, supuse legilor naturale, comunitatea are tendința de a întreține un veritabil cult al ideii renașterii, reînvierii, revenirii acestora; în treacăt fie spus, această convingere și-a pus puternic amprenta asupra ambelor ramuri ale șiiismului: cel septiman (ismailit) și cel duodeciman (imamit).

Desigur însă că, așa cum se întâmplă și în cazul altor scrieri cu conținut similar, o astfel de naratiune este frecvent construită în jurul mai multor teme, întrețesute sau juxtapuse, care alcătuiesc un ciclu tematic¹¹; identificarea unor cicluri tematice similare oferă un mai mare procentaj de siguranță în depistarea posibilelor contaminări decât temele izolate, în cazul cărora sunt greu de exclus coincidențele – oricând posibile.

ascultate sau citite ori a imaginii, cât și prin joc, arta festivităților și a spectacolului" (*apud* Duțu, 1986, pp. 47-48).

¹¹ Diversitatea înlățuirii temelor în legendele de pe diverse meridiane s-ar datora, potrivit etnologului A. Van Gennep, diferențelor între categoriile logice la diverse etnii, diferențelor de sensibilitate, de mentalitate, precum și celor între condițiile de viață locale.

Asemenea cicluri tematice pot fi remarcate îndeosebi la nivelul culturilor care au intrat în contact sau care au coexistat temporar pe parcursul evoluției lor. În unele situații, ele sunt preluate, în forme adaptate, de la o cultură care beneficiază de un anumit prestigiu și dobândesc, eventual, o interpretare mai adecvată noului context, prin intermediul detaliilor care o particularizează – detalii tipice zonei sau culturii receptoare, ce constituie, implicit, un aport original la îmbogățirea semantică a ciclului respectiv.

Ciclurile tematice, la fel ca și nărațiunile hagiografice în ansamblul lor, circulă de obicei în mai multe variante, fapt explicabil prin conservarea lor preponderent orală care, ca și în cazul liricii devotională, constituie un important factor de variație. Mereu deschise, ele pot fi considerabil îmbogățite sau, dimpotrivă, simplificate, săracite ori chiar deformate sub aspectul intenționalității, al mesajului de către colportori, de către povestitorii. Aceștia se disting, în mod firesc, unul de celălalt, prin gradul de inteligență, de pregătire (persoane cu nivel mediu de instruire sau, mai rar, analfabete ori cvasi-analfabete, adică beneficiare ale unor cunoștințe relativ elementare, comune, însușite preponderent prin enculturare¹²), prin talentul literar (care induce un grad sporit de variație), prin stilul de viață (sedentar, cvasi-sedentar sau itinerant, acesta din urmă facilitând inserția, în trama inițială, a unor elemente alogene, preluate din culturile cu care transmițătorul a venit în contact) sau prin natura raporturilor angajate cu comunitatea ale cărei valori (ideologice, etice) se oglindesc în literatura respectivă.

Gradul de variație sporește proporțional cu timpul scurs de la producerea evenimentelor care au inspirat respectiva nărațiune hagiografică, cu atât mai mult cu cât transmiterea preponderent orală

favorizează erorile ori deformările involuntare datorate transmisișilor succesiivi¹² (acest proces este, de altfel, aproape inevitabil, de vreme ce o legendă sau o naratiune hagiografică se cristalizează rareori imediat după dispariția fizică a persoanei la care se referă, când anumite detaliu ori repere cronologice sunt încă proaspete, leșne verificabile); se poate afirma aşadar că, de cele mai multe ori în asemenea situații, intervine fantezia, cu resorturile ei specifice, cu înclinația sădătă spre onirism și evaziune, concentrând faptele, relativizând dimensiunea cronologică, completând golurile unei memorii prea selective și arogându-și pretenții de autenticitate.

S-a constatat adeseori, pe de altă parte, că deși consacrată ca anonimă, literatura hagiografică este mai degrabă de origine savantă, datorată, aşadar, unor medii ori grupuri sociale cu interes misionar sau propagandistic bine definite, cu o viziune determinată asupra fenomenelor pe care le prezintă sau din care decupează anumite aspecte și având la activ un set de informații culturale specifice, care predispun la conexiuni și contaminări originale. Contribuția populară propriu-zisă – cea datorată, în principiu, maselor – se reduce la aspecte de detaliu, reținute și stăurate în structura mai degrabă moralistă a legendei, în virtutea spectaculosului, a zonei miracolului în care sunt plasate.

¹² Proces prin care cultura unei societăți se transmite de la o generație la alta.

¹³ „Fantezia și eroarea sunt normale chiar la noi, iar tendința spre deformare, atât cea individuală, cât și cea colectivă, acționează începând chiar din momentul observației. Ea acționează și mai puternic atunci când se produce o transmitere prin povestiri orale. Se pare chiar că nu există limite precise pentru această tendință, în aceeași măsură în care nu există nici pentru deformarea succesiivă a unui desen care trece din mână în mână” (A. Van Gennep, 1997, p. 122).

Strategia discursului este, în general, adaptată caracterului eminentamente pragmatic cu care sunt creditate asemenea narăiuni. Episoadele din care se alcătuesc (în cuprinsul cărora povestirea devine, de cele mai multe ori, un surogat al acțiunii), personajele convenționale, cu trăsături stereotipe, ușor recognoscibile, divagațiile frecvente (care conduc la amalgamarea unor genuri altfel distințe, precum legenda, basmul, fabula, anecdota, ghicitoarea etc.), contrastele violente, lipsite de nuanțe ori ambiguitate între personaje, morala deschisă – totul este pus în slujba persuașiunii, a catehizării potențialului auditoriu: “Nu pentru placere se enumera suferințele, faptele și eroismul sfintilor, ci «în scop de educare». Acestui i se adaugă și scopul precis și local: să convingă auditoriul de puterea sfântului și să se asigure astfel cultul său cu credincioși și resurse. Acest dublu scop, general și special, explică marile tendințe ale formării legendelor hagiografice” (A. Van Gennep, 1997, p. 102). Portretizarea prin cumularea unor calități adeseori supraumane, neobișnuite, greu accesibile omului comun conduce, în mod firesc, la creionarea unui tip de sfânt ideal – asemănător până la identificare cu sfintii imaginați de tradițiile hagiografice ale altor religii, altfel perfect distințe –, precum și la episoade ori detalii frapante prin similitudine.

Remarcabilă este, de asemenea, revenirea unor formule și *clișee*, deopotrivă imagistice și lexicale. Ele confirmă, printre altele, faptul că sfintii venerați de mediile populare oglindesc, în mare măsură, valorile definitorii și idealul etico-religios al acestora. În comunitățile anatoliene, ei par să fie preponderent creația grupurilor marginale sau marginalizate din punct de vedere social ori religios, preluându-le și exprimându-le, prin urmare, frustrările, temerile, așteptările cu accente mesianice.

La fel de contestabili, din perspectivă ortodoxă, ca și cercurile din care s-au desprins, acești sfinți sunt profund marcați tipologic de elementele de substrat, care le conferă un inconfundabil aer de exotism, de stranițate și cărora li se datorează, în mare măsură, interpretarea particulară, "filtrată", selectivă a religiei islamică. Trăsăturile fundamentale, parcursul inițiatic, evoluția lor spirituală se disting, de obicei, prin formule atipice, ambigue și contradictorii, care surprind și contrariază nu de puține ori stereotipurile și clișeele istorice privitoare la sfinți și care, esențializate, epurate de accidental ori pasager, conduc la conturarea unei veritabile *forma mentis* a religiozității populare. Profund condiționați, aşadar, de mentalul colectiv, acești sfinți nu vor dobândi recunoașterea decât în măsura adevărării la *pattern-ul* preexistent, a conformării la "rețeaua de semne" prescrisă de acesta. Ei nu vor fi altceva decât ipostaze particulare ale idealului de sfințenie nutrit, în formă mai degrabă difuză, de aceste grupuri cu inserție socială problematică.

Vom evidenția, în cele ce urmează, câteva trăsături comune ale legendelor privitoare la sfinții din pantheonul *Bektâșî* – legende care dețin o pondere însemnată în ansamblul literaturii de gen din Turcia și care reflectă detalii relevante pentru definirea ethosului popular ce le-a generat. Ele reconfirmă constatarea că, cel mai adesea, sfinții sunt figuri repetitive, care se cristalizează prin acumulări de stereotipuri și clișee.

Una din trăsăturile cele mai frapante ale literaturii hagiografice din perioada anatoliană timpurie (secolele XIII-XIV) este insistența asupra originii turce sau turcice (*i. e.*, turcmene) a personalităților vizate – cu alte cuvinte, asupra calității lor de promotori ai unei spiritualități distincte (nelipsită de accente revendicative, antacentriste și subversive), doar în

mică măsură tributare celei arabo-persane, adică islamică. Pe de altă parte, este interesant de observat că mareea majoritate a calităților atribuite sfintilor se raportează mai degrabă la nivelul etic decât la cel religios, aceasta fiind zona de emergență a valorilor specifice modului de viață tribal ori semi-tribal, ale cărui ecouri n-au dispărut nici astăzi din comunitățile anatoliene de origine turcmenă. Aceasta nu înseamnă, însă, că lipsesc referirile la pietatea statormică, exemplară ce îi caracteriza, la implicarea lor totală, ba chiar la patosul dovedit în îndeplinirea obligațiilor rituale stipulate de religia islamică.

Asemenea pasaje se multiplică vizibil în perioada medie și târzie când, în ciuda tensiunilor și pertractărilor permanente, se adâncește procesul de integrare socială a grupurilor turcmene, modificarea stilului lor de viață transhumană și adaptarea treptată la mediul citadin contribuind, fără îndoială, la atenuarea stridențelor în materie de practici religioase; aceeași evoluție se remarcă și în ceea ce privește titlurile sau calificativele atribuite marilor maestri spirituali¹⁴ – titluri și calificative recurente în spațiul spiritual al islamului (*kutb-ı âlem*, “polul lumii”, *kutb-ı evliyâ*, “polul sfintilor”, *kutb-ı ârifîn*, “polul gnosticilor”, *şâh-ı ekrem*, “șahul cel mai generos”, *hayât-ı müdâm*, “viața veșnică”, *destgîr-i hâss ü âmm*, “protectorul elitei [cei inițiați – n. n.] și al plebei [cei neinițiați – n. n.]”, *melce-i mülâzim*, “refugiul adeptilor”, *heykel-i nûrânî*, “templul luminos”, *pîrimiz*, “maestrul nostru fondator” sau “maestrul nostru spiritual”, *üstadımız*, “învățătorul nostru”, *gavs ül-vasilîn*, “refugiul celor ce-au

¹⁴ O asemenea tendință poate fi remarcată prin simpla comparare a variantelor mai timpurii și, respectiv, mai târzii ale aceleiași istorii hagiografice.

ajuns [la ultima treaptă]", *zât-i tamn*, "esența desăvârșită" etc.).

Ca și în creștinismul medieval, capacitatea de a săvârși miracole era socotită un atribut al sfînteniei, pornind de la ideea că Dumnezeu li se revelează oamenilor prin intermediul minunilor. Orice fenomen inexplicabil ori ieșit din comun era imediat plasat, prin urmare, în această categorie, un loc aparte revenind în context vindecărilor miraculoase; eficacitatea unui gest sau procedeu devinea proba irefutabilă a sfînteniei oricărui personaj care clama o asemenea calitate: "Sfântul viu era recunoscut în primul rând pentru că a îmblânzit în el natura, ceea ce îi dădea în schimb o putere supranaturală asupra forțelor naturii și animalelor. Astfel, ermiții fac să ţășnească un izvor lângă chilia lor și să înflorescă o bucată de lemn uscat înfiptă în pământ. Ei trec prin foc fără să se ardă și, la un simplu semn, păsările care tulburau cu trilurile lor slujba religioasă amuțesc. Regăsim aici, subiacent, un model antropologic comun unor religii diferite – în special islamul –, în mod fundamental lipsit de orice conotație morală sau idee de exemplaritate, referința creștină fiind asigurată în hagiografie doar printr-o asimilare a renunțărilor ascetice ale slujitorului lui Dumnezeu cu suferințele lui Hristos" (Vauchez, 1999, p. 307). Astfel se explică faptul că, aproape fără excepție, sfîntii ce constituie punctul de plecare al legendelor ori povestirilor de tip hagiografic sunt creditați cu calități de divinatori și taumaturgi, anvergura de excepție a miracolelor care le sunt atribuite fiind de natură să satisfacă gustul popular pentru fantastic și să accentueze nota apologetică, persuasivă a discursului. Este de presupus că, așa cum se poate remarcă și în perimetru altor tradiții religioase, istoriile străbătute de fiorul acestor miracole au jucat un rol important în convertirea

nomazilor turci, poate și a unor grupuri izolate de creștini din Asia Mică, la islam și, apoi, la diversele mișcări sectare desprinse din orbita rigidă a ortodoxiei islamică. Aceasta din urmă manifesta, în general, retinență, dacă nu chiar dezaprobată față de asemenea evoluții, assimilate adeseori cu magia, condamnată de islam, dar se confrunta cu replici greu contestabile din partea sufitilor care, invocând o serie de pasaje coranice ori tradiții profetice, aduceau neîncetat în discuție ideea ambiguității, a diversității deconcertante în manifestarea sacrului.

Nu mai puțin frecvent sunt invocate diverse tipuri de metamorfoze (precum cele, clasice, în porumbei sau în șoimi) – motiv cu evidentă tentă arhaică, care se regăsește în basme și legende de pe toate meridianele și care, în cazul de față, trimite inevitabil cu gândul la vechile ceremonialuri șamanice însotite de transă și extaz, în cursul căror șamanii turci simulau adeseori zborul în “vehicule” reprezentate de păsări sau pretindeau a se metamorfoza ei însăși în păsări, spre a-și realiza ascensiunile celeste; asemenea metamorfoze figurau printre cele mai răspândite tehnici extatice ale șamanilor.

Reputatul folclorist turc Pertev Naili Boratav (1973, pp. 52-55) sintetizează principalele trăsături și manifestări atribuite sfintilor (*er*, *eren*, *ermiș*) în mediile populare, grupându-le potrivit următoarelor categorii și subcategorii: sfidarea la adresa unor persoane cu capacitate fizice superioare; superioritatea în luptele cu păgânii (i. e., creștinii), protecția acordată musulmanilor; avertismentele frecvent formulate la adresa necredincioșilor, păcătoșilor, rebelilor, a celor care se îndoiesc de capacitatele lor supranaturale; readucerea pe calea cea dreaptă sau, dimpotrivă, pedepsirea exemplară a recalcitranților, a celor ce persistă-n

eroare; pedepsirea celor care, asistând la diverse miracole înfăptuite de sfinți, nu păstrează discreția cu privire la ele; salvarea unor indivizi ori comunități întregi din diverse calamități; salvarea celor nevinovați și a celor fără apărare de la condamnări nedrepte; capacitatea de a suplimenta căștigurile ori avereia unor persoane și, în general, capacitatea de a aduce belșug, abundență; puterea de a vindeca sterilitatea sexuală; capacitatea de vindeca boli fără leac ori infirmități fizice congenitale; capacitatea de a îmblânzi animalele sălbaticice și de a comunica cu ele; capacitatea de a stăpâni diverse elemente, fenomene și forțe ale naturii; capacitatea de a se metamorfoza, de a îmbrăca alte forme; capacitatea de a însuflare ființele inanimate sau moarte; capacitatea de a converti o formă de manifestare a materiei în alta; scoaterea din funcțiune ori deturarea acțiunii unor obiecte periculoase, precum armele; anularea limitelor spațiale, temporale, materiale (soldată, printre altele, cu ubicuitatea, în viață și/sau după moarte, apariția neașteptată într-un loc sau altul, capacitatea de a călători mental, capacitatea de a percepe, prin intermediul diverselor simțuri, evenimente petrecute la mari distanțe); viziuni legate de lumea pământească sau de lumea de dincolo; capacitatea de a comunica cu morții; cardiognozia; capacitatea de previziune; reveniri în lumea pământeană, după moarte; levitația și zborul; știința de a merge pe ape; capacitatea de a-și stăpâni, vreme îndelungată, nevoile fiziologice (senzațiile de foame, sete, somn etc.); capacitatea de a comunica și de a se întâlni cu personaje emblematic ale islamului, precum profetul Muhammad, misteriosul sfânt Hîdr (tr. *Hızır*), Cei Patruzeci de Sfinți Invizibili (*Kirklar*); conservarea trupului după moarte; capacitatea de a se supune și a supraviețui unor încercări extraordinare, menite să le probeze

sfințenia; capacitatea de a-și amâna propria moarte, de a se petrece din viață în momentul ales prin propria voință; capacitatea de a modifica sexul oamenilor.

După cum lesne se poate remarca din această enumerare, o mare parte a atributelor exceptionale cu care sunt creditați sfintii se regăsește, deopotrivă, în caracterizările eroilor din basme ori ale unor personaje de *destân*. Nu este, însă, mai puțin adevărat că mare parte din aceste înșușiri ideale fac parte din marea, eternul vis de perfecțiune al umanității și că, în virtutea acestui fapt, se regăsesc cu regularitate în orice tip de istorie exemplară, indiferent de zona ori civilizația care a plămădit-o.

Extrem de bogată în sugestii, literatura de inspirație sufită se remarcă, aşadar, prin marea ei diversitate, deopotrivă formală și informală, prin inconfundabilă sa libertate de spirit, care transcende epocile și care este în măsură să-i explice, oarecum, impactul emoțional, remarcabilă capacitate de adaptare, longevitatea și, mai ales, menținerea permanentă în actualitate.

2. Particularități de ordin formal

Literatura turcă de inspirație sufită s-a remarcat, în peisajul eclectic al culturii anatoliene din perioada seljukidă și, apoi, din cea otomană, prin apelul aproape programatic la limba turcă ca limbă de expresie literară, în condiții de mare dificultate istorică și comunicatională.

Curtea selgiukidă, recunoscută pentru cosmopolitismul și deschiderea sa, era cu siguranță profund marcată de valorile deja consacrate ale culturilor arabă și persană. Araba era socotită limba

religiei, a dreptului canonic, a științei. Persana era rezervată administrației civile, curții și, în mod deosebit, literaturii – dominată de poezie. În ceea ce privește limba turcă, ea a rămas multă vreme la stadiul de limbă orală, caracteristică oğuzilor nomazi, semi-nomazi ori sedentari (turcmenilor) – ale căror așezări se aflau mai ales în mediul rural –, fiind mai puțin cunoscută în zonele urbane. Abia după invazia mongolă din secolul al XIII-lea și după prăbușirea statului selgiukid, care vor antrena, printre altele, noi valuri de migrații din Asia Centrală – aşadar, un aflux din ce în ce mai semnificativ de populații de origine turcică – se vor înregistra progrese notabile în privința impunerii limbii turce ca limbă literară.

Lipsită de aportul decisiv al culturii scrise, în măsură să contribuie, neîndoios, la îmbogățirea și sporirea gradului de expresivitate, de rafinament al unei limbi, literatura turcă anatoliană a fost influențată, la începuturile sale, de cultura turcofonă dezvoltată, cu începere din secolul al XI-lea, în Asia Centrală, sub patronajul energetic al dinastiei karakhanide, a cărei sferă de dominație se întindea pe o arie foarte largă, de la Kaşgâr până la Samarkand și Buhără: “Deși nici o atestare istorică nu ne permite să afirmăm că crearea, în Anatolia celei de-a doua jumătăți a secolului al XIII-lea, a unei limbi literare turce se datorează influenței directe a limbii turce karakhanide, se poate presupune o anumită influență indirectă și parțială a uneia asupra alteia, nu numai datorită marii similarități în privința modului de dezvoltare, în limba turcă, a temelor identice de propagandă religioasă puternic nuanțate de misticism, ci și în lumina unei comparații lingvistice” (Bazin, 1994, p. 697).

Așadar, se poate lesne constata că utilizarea limbii turce scrise în spațiul anatolian urmărea, la origini, mai cu seamă finalități religioase.

Primele opere concepute și redactate în limba turcă comună urmăreau, de fapt, consolidarea fundamentelor islamului în rândurile populației autohtone – cu alte cuvinte, aveau drept scop esențial prozelitismul. Limba turcă avea să dobândească, la un moment dat (1277), și statutul de limbă administrativă, pe teritoriul emiratului independent condus de Mehmet Karamanoğlu, care domina zona Konya după prăbușirea sultanatului selgiukid de Rûm.

Reamintim faptul că, asemenea altor genuri din aceeași perioadă, literatura turcă de inspirație sufită era redactată în proză, în versuri sau în versuri și proză alternante. Se recurgea atât la versul silabic (*hece vezni*), specific literaturii populare turce, cât și la versul cantitativ (*aruz¹⁵ vezni*), propriu literaturii culte, de influență arabo-persană; chiar dacă se apela la ea, ultima variantă prozodică era mult simplificată – adaptată, aşadar, la nivelul mediu al auditoriului ori, mai rar, al lectorului vizat. Pe de altă parte, spre deosebire de cazul poeziei clasice otomane, care se folosea exclusiv de *aruz vezni*, poezia mistică de factură populară era departe de a supralicită aspectul formal în detrimentul fondului – cu atât mai mult cu

¹⁵ Vocabula *aruz* (< ar. 'arūd) are mai multe sensuri: "prozodie (îndeosebi cea specifică literaturii arabo-persane clasice), metru"; (în domeniul prozodiei) "ultimul picior al primului hemistih al unui distih"; (livr.) "parte ori drum"; (livr.) "conținutul unui discurs"; "stâlpul de susținere al unui cort lung"; (cu majusculă) orașele sfinte Mecca și Medina, precum și teritoriile circumscrisse acestora. Potrivit normelor 'aruz-ului, piciorul rezultă din alternanța regulată a silabelor ce conțin vocale lungi și scurte, iar versul (*misra*, ar. *miṣrā*) – din reunirea a două sau trei picioare. Singura unitate viabilă pentru acest tip de versificație este distihul (*beyit*, ar. *bayt*), alcătuit din două versuri cu cezură obligatorie. Versurile distihului sunt compuse din același număr de silabe, legate între ele prin sensul comun sau prin diverse mijloace formale.

cât avea mai degrabă o finalitate propagandistică, misionară și nu una pur sau predominant estetică.

În ceea ce privește speciile literare predilecte cultivate de sufismul anatolian, considerăm că se cuvin menționate îndeosebi poemele de tip *övgü*, *şathiyye*, *devriyye* și *taşlama*.

Poemele de genul *övgü*, litt. "elogiu, laudă", destul de comune sub aspectul intenționalității și al strategiei formale, au drept echivalent în literatura clasică otomană poemele în stil *methiyye* (vocabula de origine arabă care le desemnează pe acestea din urmă având același sens); de asemenea, ele pot fi asemnate cu poemele de tip *kaside* (ar. *qaṣida*), cultivate tot de poezia aulică.

Termenul *şathiyye* – sau, uneori, *şath* (< ar. *Şāth*) – desemnează cuvintele rimate și ritmate (având mai degrabă aspectul unor "fragmente în proză", cu rîmă interioară) rostită în cursul transeelor extatice prilejuite, de pildă, de dansul ceremonial al dervișilor; ele sunt assimilate, în general, de către exogeji categoriei locuțiunilor teopatice. Lipsite de o logică evidentă, dacă nu chiar incoerente pentru neavizați, aceste asociieri de cuvinte aparent întâmplătoare erau notate de cei prezenți, fiind apoi supuse celor mai diverse interpretări și circulând adeseori ca poeme independente. În perioada târzie, ele au devenit punctul de plecare al unor poeme cu mult mai elaborate, care preluau sugestii de inspirație extatică, conferindu-le un aspect fundamental încifrat, ermetic.

Specia poetică *devriyye* (< ar. *dawr*) se întemeia pe o credință sufită larg împărtășită, potrivit căreia, înainte de a dobândi forma actuală, omul a parcurs mai multe lumi și, implicit, mai multe stadii de evoluție, trupul său fizic cristalizându-se din hrana propriilor părinti (plante, animale,

minerale) și din sperma tatălui. La rândul lor, plantele, animalele și mineralele rezultă din combinația celor patru elemente fundamentale și a senzațiilor circumscrise acestora (*dört unsur ve dört tabiat*, adică aerul, focul, apa și pământul, asociate cu răceala, căldura, umiditatea și uscăciunea), precum și din rotirea celor nouă ceruri.

Vocabula *taşlama*, litt. "împietrire, pietrificare", desemna un tip de satiră conținând adesea elemente de critică socială foarte acidă (arbitrariul sentințelor judecătoarești și corupția judecătorilor, a colectorilor de impozite și a altor reprezentanți ai autorităților, injustițiile de ordin economic și social, intoleranța și dogmatismul autorităților religioase). Uneori, critica socială sfârșea în apeluri deschise la insubordonare civică și revoltă armată, așa cum s-a întâmplat în cazul unor reprezentanți ai tradiției *âşık*. Această direcție militantă avea să fie urmată, în secolul XX, de așa-numiții *halk ozanı* "barzi/rapsozi populari", care reprezintă formula cea mai radicală a tradiției *âşık*.

Fiind adeseori de inspirație populară sau adresându-se cu predilecție unor asemenea medii, literatura de factură sufită apela nu numai la versul cantativ și la formula distihului arabo-persan, ci și la specii caracteristice folclorului turc, care manifestă o netă preferință pentru catren.

Poemele populare turcești se diferențiază prin numărul de versuri, prin ritm și prin numărul de silabe. Cele mai răspândite sunt poemele de tip *koşma* și *mâni*. Poemele de gen *koşma* constau din trei sau patru strofe având, fiecare, patru versuri; ele pot fi însă compuse și dintr-o strofă unică. Versul are, de obicei, unsprezece silabe. Rimele sunt de tipul: *a, b, c, d* (prima strofă); *d, d, d, b* (a doua strofă); *e, e, e, b* (a treia strofă).

Mâni-ul are, cel mai adesea, șapte silabe și este alcătuit din strofe independente, sub formă de catrene. Rimele sunt de tipul *a, a, b, a*.

La fel de agreate sunt și poemele de tip *destân* (inspirate din vechea literatură iraniană), care nară evenimente cu amplu ecou social (război, catastrofe naturale, incendii, epidemii). Poemele cu încărcătură lirică pronunțată, care abordează îndeosebi teme legate de dragoste și de natură, se numesc *güzelleme* și se bucură, la rândul lor, de o largă audiență.

Pseudonimul literar (*mahlâs*; în turca contemporană, *takma ad*), a cărui tradiție a fost preluată de turci din literatura persană, dar care era folosit în mod curent și de către literații arabi, se regăsește atât în creația cultă, cât și în cea populară. În virtutea acestei practici, numele reale ale multor poeti care s-au manifestat în varii domenii literare au fost, practic, date uitării de-a lungul timpului (de pildă, Eşrefoğlu Rûmî se numea, de fapt, Abdullâh; Pîr Sultân Abdâl – Haydar; Dertlî – İbrâhîm; Dadaloğlu – Velî; Seyrânî – Mehmet; Ruhsatî – Mustafa; Meslekî – Bekir etc.), în vreme ce coincidența, voluntară ori involuntară a unor pseudonime a dat naștere la nenumărate confuzii, încă insuficient elucidate chiar și astăzi.

3. Particularități lingvistice

Cea mai mare parte a literaturii turce de inspirație sufită (exceptând literatura modernă și contemporană care se revendică de la aceleași surse) este redactată în vechea turcă anatoliană (*Eski Anadolu Türkçesi* – numită, uneori, și *Eski Osmanlıca*). Aceasta a fost limba literară a secolelor XIII-XV, adică a

perioadei cuprinse între epoca dominației selgiukide asupra Anatoliei și cucerirea Istanbulului (1453). În cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea și, în continuare, în primul patră al secolului al XVI-lea s-a produs tranziția către limba otomană clasică (*Klásik Osmanlıca*); sub raport gramatical și lexical, limba acestei ultime perioade a continuat să fie dominată de particularitățile vechii limbi turce anatoliene – particularități care s-au menținut pe parcursul întregului secol al XVI-lea și chiar în secolul al XVII-lea. Din păcate, ne-au parvenit extrem de puține documente din epoca selgiukidă; majoritatea operelor datând din perioada amintită se prezintă sub forma unor copii ulterioare care poartă, adeseori, amprenta intervenției (de regulă, actualizatoare) a copiștilor. În această categorie se încadrează creațiile lui Sultân Veleed, Ahmed Fakîh, Şeyyad Hamza ori Dehhâni, dar și creația lui Yûnus Emre.

Particularitățile menționate se manifestă la nivel fonetic, gramatical, lexical, dar și la nivel ortografic. Regula armoniei vocalice, fundamentală pentru turca modernă, este mai degrabă oscilantă în turca veche, care nu pune un accent deosebit pe aplicarea și respectarea ei; multe cuvinte împrumutate din limbile arabă și persană se regăsesc în forme apropiate celor originare (inclusiv sub aspectul vocalizării). Particularitățile de ordin morfologic se situează frecvent la nivelul declinărilor și al conjugărilor (modificări interne, diferente de sufixare), al sufixelor (modificări de ordin formal, modificări la nivelul cazurilor presupuse de diverse sufixe, sufixe ieșite din uz).

De remarcat sunt și frecvențele inconsecvențe de ordin ortografic; multe cuvinte împrumutate din arabă și persană sunt reproduse în forme corupte, care reflectă fie fenomene fonetice caracteristice limbii turce, fie

nivelul precar de instruire al copiștilor; mai mult, unul și același cuvânt este adeseori redat grafic în mod diferit chiar în interiorul aceluiași manuscris, ba chiar pe aceeași pagină, ceea ce poate să denote faptul că circula în mai multe variante și/sau că normele de scriere rămâneau destul de fluctuante.

UN PRECURSOR AL SUFISMULUI ANATOLIAN: AHMED YESEVÎ

(m. 1166)

Hoca Ahmed Yesevî (Ahmed bin 'Ibrâhîm bin 'Alî din Yâsi), supranumit *Pîr-i Türkistân*, "maestrul întemeietor din Turkestân" sau *Hazret¹-i Türkistân*, "sfântul din Turkestân", inițiatorul primului ordin mistic de expresie turcofonă, s-a născut în târgul Sayram² (amintit, în

¹ Vocabula arăbă *hadrat* (*hadra*), litt. "prezență", este sinonimă cu *hudûr*, însemnând, în terminologia misticilor islamicî, "a te afla în prezență [lui Allâh]". Referindu-se la sensul doctrinal al cuvântului, D. B. Macdonald (*E. I.*¹, II, p. 207) menționează că utilizarea sa ca titlu al respectului este mai degrabă de domeniul lexiconului; se poate deduce, totuși, că termenul amintit sugerează prezența ori manifestarea naturii divine într-o persoană purtând atrbutele sfînteniei. Pe de altă parte, ședințele de *dîkr* ale multor congegații sunt consacrate sub numele de *hadra*. J. Spencer Trimingham (1971, p. 204) apreciază însă că, în acest caz, nu este vorba de "prezență lui Dumnezeu", căci Dumnezeu este ubicuu, omniprezent, ci de prezență benefică a profetului Muhammad.

² Vechi centru de cultură islamică, a cărui populație era alcătuită din trei clase distințe: "grupul șahilor" (*şâh uruğu*), ai cărui ascendenți ar fi fost vechii șahi tadjici, "grupul emirilor", al "conducătorilor" (*emîr uruğu*) și "grupul învățătorilor" (*hoca uruğu*), care ar fi descins din neamul califului 'Alî. Potrivit unei concepții curente în epocă, compoziția celui din urmă erau urmașii imamului Muhammad Hanafî, de unde și superioritatea spirituală care li se atribuia (v. Köprüli, 1991, pp. 61-62). Prin forța împrejurărilor, orașul Sayram era o așezare destul de cosmopolită, amalgamând nu numai populații și limbi, ci și elemente de substrat, esențial diferite de celelalte segmente demografice, care urmău să fie marcate de pecetea inconfundabilă a islamului, spre a da naștere unei sinteze originale, al cărei centru de interes rezida tocmai în eclectismul său funciar. După cum menționează celebrul Mahmûd din Kâşgar

diverse surse documentare, și sub numele de Ispijāb sau Isfijāb, și Akşehir) din Turkestānul occidental, în a doua jumătate a secolului al XI-lea, la o dată incertă, fiind fiul unei personalități locale cu virtuți charismatice, Şeyh 'Ibrāhīm. Pierzându-și părinții în prima copilărie, avea să se stabilească ulterior în orașul Yesî (Yasî)³ – important centru de cultură al vremii, menționat în vechea epopee preislamică *Oğuz Destâni*, “Epopeea lui Oğuz”, ca reședință de iarnă a suveranului și, totodată, capitală a statului întemeiat de legendarul erou. Aici avea să-l întâlnească pe Arslân Bâbâ sau Arslân Bâb, derviș de origine arabă, deloc străin, probabil, de intensa propagandă sufită angajată în regiune, care urma să-i devină maestru spiritual, jucând un rol semnificativ în modelarea viitoarei sale personalități; anvergura influenței lui Arslân Bâbâ este sugerată, de altfel, și de insistența cu care este evocat în versurile cu tentă autobiografică ale lui Yesevî.

(*Divânü Lügät-it-Türk*, 1985, I, p. 31), în secolul al XI-lea, în zone precum Balasagun, Tîrâz, Sayram populația era aproape integral bilingvă, vorbind atât turcă, cât și sogda, de unde și preluarea masivă a unor vocabule persane în limba turcă – fenomen frecvent în mediul citadin (Köprülli, 1991, pp. 132-133).

³ De la orașul Yesî (devenit, în secolul al XVI-lea, Turkestān și integrat astăzi regiunii Čimkent din Kazahstān) avea să provină și cognomenul său – Ahmed Yesevî –, potrivit unui procedeu curent în epocă. Acest detaliu a alimentat, de altfel, diversele speculații, conform căror misticul s-ar fi născut, de fapt, la Yesî și nu la Sayram. În câteva dintre poemele atribuite misticului se menționează fără echivoc că acesta era originar din Turkestān – aluzie evidentă la regiunea, și nu la așezarea cu aceeași denumire, de mai târziu. Imaginația populară a dat naștere chiar unei legende privitoare la numele maestrului, legendă în care interferează mai multe straturi de civilizație și în care se pot percepe eforturile, nu neapărat sistematice, de conciliere a două tipuri de cultură: cea turcică, tradițională, și cea islamică, în curs de asimilare.

După moartea mentorului său, viitorul maestru se îndreaptă spre Buhără – pe atunci, oază înfloritoare a culturii și civilizației islamică, aflată sub administrația karakhanizilor și dominată de o bogată și influentă familie hanefită, cu ambiții de mecenat –, unde îl întâlnește pe unul dintre cei mai vestiți *sūfī* ai timpului, Yūsuf al-Hamadānī⁴, devenindu-i discipol și însoțindu-l în nenumărate peregrinări. La moartea învățătorului său (1140), Ahmed Yesevî devine cel de-al treilea succesor spiritual desemnat (*halife*) al acestuia, calitatea de lider al mișcării fondate de Yūsuf al-Hamadānī revenindu-i în anul 1160.

A urmat, apoi, un episod biografic niciodată pe deplin elucidat, care a marcat de o manieră evidentă nu numai viața și activitatea misionară a misticului, ci și modul de raportare la sufism al nenumăratelor generații de adepti ai ordinului pe care l-a fondat ulterior: este vorba de abandonarea poziției de legatar spiritual al lui Yūsuf al-Hamadānī și de revenirea precipitată la Yesî, în urma unui semn pe care i

⁴ Yūsuf al-Hamadānī este cunoscut indirect, prin intermediul altor *sūfī* care fac referiri la el, fără ca vreuna din operele sale să ne fi parvenit. Se știe, de pildă, că era un promotor al ortodoxiei islamică, ducea o viață retrasă, chiar ascetică, obișnuind să dăruiască tot ceea ce îi oferea numeroșii săi vizitatori, se îmbrăca modest și nu purta niciodată aur sau argint, știa să prepare leacuri miraculoase, patrona, la începutul fiecărei luni, un gen de "dezbatere" privitoare la diverse aspecte canonice, era preocupat de ideea convertirii la islam a creștinilor din zonă și a mazdeiștilor iranieni, obișnuia să recite frecvent versete coranice și, în fine, nu cunoștea limba turcă – limba sa de expresie fiind persana. Tradiția populară susține că în posesia sa se aflau toiagul și turbanul lui Salmān-e Pāk (persan de religie creștină convertit la islam, tovarăș, confident și bărbier al Profetului, socotit, de către acesta, printre membrii "casei sale" – *Ahl al-Bayt*). Se știe că a călătorit mult, mânat de ideea misiunii sale apostolice, străbătând Transoxiana, Hursânul și Iranul și zăbovind îndeosebi la Marw și Herât (Köprülü, 1991, pp. 66-71; Eraslan, 1991, pp. 11-12).

l-ar fi transmis mentorul său, plecat dintre cei vii. La scurtă vreme după întoarcerea în ținutul natal, ca propovăduitor al islamului, și după întemeierea unui așezământ sufit care atrăgea un mare număr de adepti, Ahmed Yesevî avea să se retragă, pentru o perioadă nedeterminată, într-o chilie subterană (*cilehâne*), ducând o viață austera, consacrată rugăciunii și postului, dar continuându-și, în același timp, predicația. Locul recluziunii sale voluntare s-a transformat repede într-un veritabil centru de pelerinaj, atrăgându-i nu numai pe credincioșii musulmani – mulți dintre ei, recent convertiți la noua religie –, ci și pe curioșii din cele mai îndepărtate zone ale Asiei Centrale. Potrivit tradiției ordinului, asemenea altor *sufi* contemporani cu el, Yesevî se întreținea singur, îndeletnicindu-se, în clipele de răgaz, cu cioplitul lingurilor, pe care le comercializa apoi în schimbul unei sume modice, spre a-și procura puținul necesar traiului zilnic și a dăruii ceea ce îi prisosea. Hoca Ahmed Yesevî avea să moară în anul 1166/1167 – deces survenit, potrivit unor exegеjī, în chilia sa subterană din Yesî, pe care n-a mai fi părăsit-o până la moarte.

Deși constituie singura sursă de cunoaștere autentică a autorului și a personalității sale, opera atribuită lui Ahmed Yesevî, redusă ca dimensiuni – o antologie de poezie mistică, *Dîvân-ı Hikmet*, litt. “Divanul înțelepciunii” (culegere de imnuri religioase), un mic tratat de sufism, *Fakrnâme*⁵, “Cartea săraciei”, care poate fi privit ca o introducere

⁵ *Fakr* (< ar. *faqr*) are sensul general de “săracie, privațiu, lipsă”. În ceea ce privește opera lui Yesevî, aceasta se încadrează în tipologia tratatelor de sufism, ce abordează cu predilecție aspecte legate de treptele și gradele de inițiere a căror parcurgere conditionează atingerea stadiului final al obliterației, al “revârsării” în Dumnezeu. Majoritatea exegеjīlor sunt de acord asupra faptului că este puțin probabil ca micul “tratat” cu acest titlu, care apare în fruntea unor antologii tipărite la Kazan și

téoretică la poezia devoțională propriu-zisă, precum și un tratat recent semnalat lumii științifice, intitulat chiar *Risâla*, "Tratat", sau *Miratü'l Kulüb*, "Oglinda inimilor" – reclamă o abordare prudentă și circumspectie metodologică, în măsura în care nu există nici un manuscris autograf; cea mai veche variantă cunoscută a *dîvân*-ului datează abia din secolul al XVII-lea. Cele mai cuprinzătoare antologii cunoscute ale liricii lui Yesevî sunt cele descoperite la Kazan, dar se pot remarca și exemplarele – ceva mai modeste – aflate astăzi la Istanbul și Tașkent. Cea mai completă dintre edițiile tipărite a fost realizată tot la Kazan, în anul 1896 (Eraslan, 1991, p. 40). Melioransky (E. I.¹, 1908) amintește de existența a patru manuscrise de dată mai recentă la Muzeul Asiatic din Sankt-Petersburg, fără a face, însă, nici o mențiune privitoare la conținutul, datarea și proveniența acestora.

Primul orientalist european care a semnalat lumii științifice mai sus-amintitul *Dîvân-i Hikmet* a fost maghiarul Arminius Vámbéry. Acesta a

Tașkent și care a fost editat la Istanbul de Kemal Eraslan să-i aparțină charismaticului lider spiritual din Turkestan. Importanța sa rezidă în faptul că, elaborat fiind de un adept al orientării mistice inițiate de Yesevî, el oferă o imagine asupra modului de structurare, a practicilor rituale, a ierarhiilor spirituale proprii ordinului *Yasawiyya* (*Yesevilik*); pentru alte detalii, v. Güzel, 1992, pp. 33-34.

¹ Existența acestei lucrări a fost confirmată recent de un cercetător din Kazahstan, care consideră că tratatul amintit îi aparține, într-adevăr, lui Yesevî și că avea inițial două volume, cel de-al doilea pierzându-se în timp. Manuscrisul nu cuprinde nici un element de datare și nici o referire la numele sau persoana copistului. Temele abordate coincid, în general, cu cele din poemele incluse în *Dîvân-i Hikmet*: relația între Legea islamică revelată și sufism, treptele și formele cunoașterii mistice, relația maestru-discipol, concepția Profetului și a califului 'Ali asupra credinței și asupra virtuților săraciei (materiale și spirituale), importanța și particularitățile misiunilor încredințate profetilor anteriori islamului etc. (v. Carmuhamed-Uli, 1992, pp. 13-20).

publicat un articol în care prelua și traducea unele fragmente din poemele mistice atribuite lui Yesevî, fără a oferi prea multe detalii asupra împrejurărilor în care fuseseră create, asupra finalității și asupra autorului lor. Alți savanți occidentali care s-au ocupat, mai mult sau mai puțin tangențial, de această problemă săvârșind, datorită lacunelor informaționale, unele erori de datare au fost Martin Hartmann, Karl Brockelmann, J. Németh, Thúry Josef. În general, însă, Ahmed Yesevî este destul de puțin cunoscut, interesul pentru personalitatea sa și pentru direcția pe care a inițiat-o în mistica turcă fiind de dată relativ recentă.

Numărul poemelor purtând semnătura lui Yesevî este extrem de variabil de la un manuscris la altul, fără a trece, totuși, de două sute cincizeci, în ciuda faptului că, în cuprinsul unui catren, îi sunt atribuite patru mii patru sute de *hikmet*-uri. Manuscrisele sunt, în general, destul de eterogene, incluzând creațiile mai multor persoane, care și-au însușit stilul și pseudonimul maestrului, în diverse variante (Kûl Ahmed, Kûl Hâce Ahmed, Miskîn Hâce Ahmed, Miskîn Ahmed Yesevî etc.). Tradiția epigonilor este, de altfel, destul de răspândită printre populațiile turcice, perpetuându-se și în literatura mistică anatoliană; exemplul cel mai ilustru în această privință este cel al "școlii" create în jurul unui alt mare "necunoscut", Yûnus Emre. Această tendință a fost stimulată și de o practică instituită în cadrul ordinului *Yesevilik*: postulanții și novicii erau obligați să memoreze lungi fragmente din *Divân-i Hikmet* și să compună, la rândul lor, poeme structurate în același mod, care erau apoi incluse în corpusul aflat în circulație, spre a-i fi atribuite maestrului fondator.

Pe de altă parte, aşa cum ține să menționeze Fuad Köprülü (1991, pp. 119-120), este îndoialnic că astfel de poeme, lipsite de fior liric autentic și de o reală valoare literară, ar fi supraviețuit celor opt secole

scurse de la crearea lor, dacă nu ar fi intervenit calitatea de lider spiritual a lui Yesevî, care a modificat substanțial perspectiva din care erau receptate și care le-a largit, fără îndoială, aria de difuziune. Dobândind valoare liturgică⁷, poemele amintite erau recitate cu ocazia adunărilor rituale ale ordinului *Yesevîlik*, fiind adeseori însoțite de acompaniament muzical și servind destinației pe care le-o conferise inițial autorul.

Totodată, este la fel de posibil ca nici unul dintre poemele incluse în antologii să nu îi aparțină, de fapt, misticului din Turkestân; aceste poeme ar putea fi, în schimb, imitații "perfecte" ale operelor sale originale, oferind, astfel, o imagine mai mult sau mai puțin edificatoare asupra conceptiilor și intențiilor lui Yesevî. N-ar trebui să excludem nici posibilitatea ca aceste poeme, compuse în vederea acoperirii unor necesități de cult conjuncturale, să nu fi fost notate pe suport material, ci pur și simplu memorate și apoi transmise pe cale orală, din generație în generație. Oarecum izolată geografic și supusă presiunii unor grupuri demografice foarte diferite sub raportul moștenirii și al comportamentelor culturale, de la chinezi și mongoli la ruși, Asia Centrală și-a pierdut, treptat, fermitatea reperelor valorice și, după înflorirea cunoscută în epoca timuridă, a decăzut progresiv sau, mai exact spus, a rămas cantonată într-o

⁷ Aspect, din nou, deloc singular. Un exemplu extras din propria noastră arie de interes (ne referim la spațiul anatolian) este ordinul *Mawlawîyya*, al cărui fondator este socotit a fi Mawlâna Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, dar ai cărui creatori *de facto* au fost îndeosebi fiul și nepotul acestuia, Sultân Walad și 'Ulû 'Arif Çelebî. În cadrul acestei confrerii, *Matnawî-ul lui Rûmî* (socotit a doua carte sacră, după *Coran*, și totodată canon al ordinului) era înșușit de fiecare novice, pe parcursul celor o mie și una de zile de pregătire ce precedau primirea în rândurile membrilor confreriei, și recitat cu venerație în timpul adunărilor rituale, îndeosebi cu ocazia aşa-numitei "ceremonii sacre", care includea concertul spiritual, *samâ'*.

civilizație cu pronunțată tentă arhaică, care o personalizează oarecum la ora actuală, dar care i-a afectat șansele de racordare la principalele repere ale modernității. Astfel se explică faptul că un tip de poezie de genul celui atribuit lui Ahmed Yesevî, strâns legat de literatura populară preislamică, a fost cultivat cu înversunare și perpetuat în limitele acelorași canoane, ca simbol constant al rezistenței culturale.

Ne vom opri, în cele ce urmează, asupra culegerii de poeme intitulate *Dívân-i Hikmet*¹. Cuvântul *hikmet* (< ar. *hiqma*), care conferă titlul antologiei, poate să semnifice, la modul general: "înțelepciune"; "filosofie"; "cauză, cauză ascunsă"; "scop și înțelepciune divină, inaccesibile înțelegерii omenești"; "vorbă plină de miez, maximă, sentință". În sufism, vocabulei *hikmet* îi sunt atribuite, în diverse contexte, următoarele accepțiuni: "filosofie"; "măsură, moderăție în gândire"; "cunoaștere autentică, dobândită pe baza experienței, cunoaștere bazată pe practică"; "acord desăvârșit între vorbă și faptă"; "model al desăvârșirii"; "cunoaștere a Celui Ce Este, aşa cum este El". Indiferent de sensul mai mult sau mai puțin evident în care este folosită ori de conotații, vocabula *hikmet* este definită de adeptii sufismului ca "una dintre ostile Domnului", "cea care întărește inimile sfintilor", care îi ajută să depășească dificultățile, să-și înfrângă natura omenească.

Așa cum se poate constata, termenul a ajuns să desemneze, printre altele, tipul de poeme consacrat, cândva, de Ahmed Yesevî și cultivat apoi de adeptii săi, continuând să fie vehiculat în acest sens de turci răsăriteni, ca sinonim al vocabulei *ilâhî*, litt. "divin, sacru" și, prin

¹ Citatele de mai jos sunt reproduse, sub sigla *DH*, după ediția critică întocmită de Kemal Eraslan (Ahmed-i Yesevî, *Dívân-i Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara, 1991).

extensie, "imn religios, poem religios"; aceasta din urmă este utilizată cu predilecție de literatura populară cu caracter mistico-religios din Anatolia. Deși nu s-a descoperit nici o consemnată privitoare la perioada din care datează această utilizare particulară a cuvântului *hikmet*, Fuad Köprülü (1991, p. 119) consideră că semnificația amintită devenise deja curentă în secolul al X-lea. Prin urmare, titlul *Dâvân-i Hikmet* poate fi tradus prin "culegere de imnuri religioase".

Chiar dacă manuscrisele cunoscute sunt de dată relativ recentă, săracia surselor documentare de care dispunem cu privire la perioada veche a literaturii turce islamicice face ca antologia menționată să fie socotită, de marea majoritate a specialiștilor, drept unul din rarele exemple de literatură islamică originală redactată într-un dialect turcic, alături de celebra *Kutadgu Bilig*⁹, "Ştiinţa despre fericire", dar și drept cea mai veche operă turcică de factură sufită. Marea virtute a demersului poetic atribuit lui Ahmed Yesevî constă în adaptarea sa la cerințele mediului în care și-a desfășurat activitatea misionară, constituit din nomazi, semi-nomazi sau țărani turci superficial islamizați, care veneau către noua religie cu ardoarea sinceră a neofiților, dar care continuau să-și practice riturile ancestrale, ale căror origini sau urme sunt perfect detectabile în vechiul paganism turc. Sesizând lipsa de adecvare a limbii arabe ca limbă liturgică în vastele spații ale stepei turco-mongole, în care centrele citadine (cu tot ceea ce implicau ele – în primul rând, moschei și școli) erau puțin numeroase și care erau dominate de populații adeseori

⁹ Scrisă la Kâşgar, în 1069-1070, de Yūsuf Hās Hājib (pentru turci, Yūsuf/ Uluğ Hās Hācib), socotit primul poet turc de orientare islamică, *Kutadgu Bilig* este o "carte de învățătură" destinată suveranilor timpului (a și fost dedicată, de altfel, suveranului karakhanid 'Alî Hasan bin Sulaymân Arslân Hân), fiind concepută în stil alegoric.

nealfabetizate, cu gusturi simple și extrem de conservatoare, cu un stil de viață specific, “mentorul din Turkestân” a recurs, spre a-și promova ideile, la limba turcă comună – o limbă accesibilă, deloc sofisticată, menită să exprime fără echivoc datele esențiale ale revelației coranice.

La popularitatea, istoric atestată, a poemelor atribuite lui Yesevî a contribuit, neîndoios, și adoptarea unor formule și procedee artistice îndelung exersate de literatura populară turcă și adânc imprimate în conștiința destinatarilor mesajului apostolic: ne referim îndeosebi la catren, la versul cantitativ și la semi-rimă, care le-au conferit creațiilor în cauză un aer de familiaritate, facilitând procesul de memorare a poemelor. Observația diversilor exegeți, conform căreia dervișii misionari erau adeseori confundați, în comunitățile izolate, cu *ozan*-ii¹⁰ autohtoni, este, prin urmare, perfect verosimilă.

Tematica predilectă a poemelor incluse în *Dîvân-i Hikmet* – evocarea unor episoade sau noțiuni specifice universului islamic, precum Pactul primordial (*mîthâk* < ar. *mîtâq*), ascensiunea nocturnă a profetului Muhammad (*mi'râc* < ar. *mi'râj*), paradisul ceresc (*cennet* < ar. *janna* sau *fîrdevs* < pers. *firdaws*), Tabla Păstrată (*levh-i mahfûz* < ar. *al-lawh al-mahfûz*) etc., treptele cunoașterii mistice, raportul dintre Legea canonica musulmană (*Şâri'a*) și sufism, relația maestru-discipol și semnificația ghidului spiritual, condamnarea falșilor *şüfi*, a lipsei de pietate și a exceselor de orice natură, cultivarea respectului datorat persoanei și faptelor Profetului, dar și primilor patru califi (*ar-râshîdîna*, “cei bine

¹⁰ Barzi populari, dar și şamani, persoane temute și, mai ales, extrem de respectate, a căror formă de inspirație era considerată de origine divină și care participau la toate momentele cruciale ale comunității, jucând un rol însemnat în

călăuziți": 'Abū-Bakr, 'Umar, 'Utmān și 'Alī) – a alimentat ideea sunnismului funciar, extrem de ferm promovat de Ahmed Yesevî; această versiune, acreditată inițial de Fuad Köprülü, a fost susținută de majoritatea exegetilor. Fuad Köprülü avea să revină, ulterior, asupra propriilor afirmații, susținând că viziunea cristalizată astăzi asupra misticului este aproape în totalitate rodul eforturilor concertate depuse de ordinul *Naqšbandiyya* (tr. *Nakşbendilik*)¹¹ care, profitând de popularitatea lui Yesevî, și-a însușit o parte a tradițiilor și practicilor instituite de el, fiind folosit de autoritățile otomane, în momentele de criză, pentru contracararea altor ordine, cu mare aderență la mase, dar cu tendințe manifest heterodoxe. Potrivit aceluiași savant, tradițiile altor confrerii (*Bābālik*, *Haydarilik* și *Bektâşilik*) cu privire la Ahmed Yesevî și la ordinul creat de el ar putea fi mai fidele realității istorice, în măsura în care, în situațiile enumerate, interesele sectare nu impuneau deformarea gravă a datelor inițiale. Cercetările cu privire la acest potențial documentar se află abia în fază incipientă, dar este de presupus că imaginea pe care vor sfârși prin a o oferi asupra sufismului din Turkestân va fi mult mai "colorată" și ceva mai îndepărtată de tiparele acceptate ale islamului sunnit. Deocamdată, nu ne rămâne decât să precizăm, o dată în plus, că manuscrisele existente trebuie abordate cu oarecare prudență, dacă nu chiar cu rezervă, spre a se evita, pe cât posibil, erorile majore de interpretare. Căci, dacă cel mai vechi dintre aceste izvoare datează abia din secolul al XVII-lea, iar conținutul său face, cu foarte rare și nesemnificative excepții, dovada unui sunnism riguros, nimic nu ne

riturile de trecere.

¹¹ Apărut în secolul al XV-lea, în marile centre islamicе din Transoxiana, ca o reacție a culturii iraniene sunnite față de paganismul turco-mongol.

împiedică să presupunem că acest document, la fel ca și altele semnalate, a fost pus în circulație sau, eventual, temeinic "revizuit" de ordinul *Nakşbendî*, din dorința de a corecta interpretările neconvenabile conferite dogmei islamică.

Poemele lui Ahmed Yesevî nu excelează nicidecum prin originalitate stilistică, fiind adeseori marcate de platitudini și limitându-se la prelucrarea unor teme și motive comune tuturor speciilor literaturii mistice. Un reper important al vieții și inițiativei apostolice ale lui Ahmed Yesevî era, fără îndoială, profetul Muhammad – depozitar al tuturor profețiilor trimise de Dumnezeu umanității, "pecete a profetilor" –, personaj exemplar, ale căruia acte urmău să fie reactualizate nu numai în spiritul, ci și în litera lor, ca garanție a validității propriilor demersuri. Prin intermediul poemelor, se acredează ideea că, aşa cum Muhammad este alesul lui Dumnezeu, desernnat să primească și să dezvăluie lumii ultima, suprema Revelație divină, tot astfel și Ahmed Yesevî este alesul lui Muhammad și, deopotrivă, al lui Dumnezeu. Fidelitatea față de Dumnezeu este întărită, de altfel, de participarea la Pactul primordial, de asumarea plenară a condiției de credincios al islamului, de membru al "celei mai bune dintre comunități":

Bil, Hak önce "Elüstü birabbikum?" dedi;

"Kalû belâ" dedi ruhum dersler aldi;

Şübhesiz bilin, Hak Mustafa "oğul" dedi;

O sebepten almış üçte girdim yere. (DH, p. 59)

"Află că Dumnezeu a-ntrebat mai 'nainte: «Nu sunt Eu, oare,

Domnul vostru?»;

«Ba da, mărturisesc!», i-a răspuns sufletul meu, primind o lecție;

Îndoială nu este: Adevărul Muștafa¹² mi-a spus «fiule!»;

De aceea, am intrat în pământ la șaizeci și trei [de ani].”

Identificându-se cu Muhammed, Ahmed. Yesevî se declară un străin, un “exilat” în această lume – aluzie la exilul sufletului ferecat în colivia ademenitoare a trupului ori, poate, la îndemnul profetic: “Fii în această lume ca un străin și ca un călător și numără-te printre locuitorii mormintelor!”¹³; în această ipostază, poetul aduce un omagiu suferinței, valențelor ei inițiatice, dar și cathartice:

Medine'ye Resûl varıp oldu garip;

Garıplikte mihnet çekip oldu habip;

Cefa çekip Yaradan'a oldu karip,

Garip olup engellerden aştam işte. (DH, p. 50)

“Ducându-se la Medina, Profetul s-a-nstrăinat;

Prin străini pătimind, a devenit Cel Iubit [de Dumnezeu];

Suferind, Creatorului i-a ajuns aproape;

Înstrăinat fiind, iată, eu am trecut de obstacole.”

Tot potrivit exemplului oferit de Muhammed, credinciosul este chemat să manifeste generozitate față de străini, față de orfani, față de cei slabii și singuri:

Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla;

Mustafa gibi ülkeyi gezip yetim ara;

Dünyaya tapan soysuzlardan yüz çevir;

Yüz çevirip, deniz olup taştım işte. (DH, p. 50)

“De ești mintos, al străinului suflet vânează-l,

¹² Supranume al profetului Muhammed, cu sensul de “cel ales”.

¹³ Apud Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 176.

Precum Muștafă, colindă pământu-n căutarea orfanului,
 Întoarce-ți chipul de la cei închinăți lumii;
 Eu, chipul întorcându-mi-l, iată, am devenit mare, m-am revărsat.”

Ahmed Yesevî face frecvente referiri la Legea canonica și la relația sa esențială cu asumarea vocației mistice, la relația dintre exoteric și esoteric; de asemenea, misticul din Yesî atrage adeseori atenția asupra pericolului mereu prezent al ereziei:

İman postu şeriatır, tarikat bil esasını

Tarikate giren Hak'tan nasip aldı dostlar. (DH, p. 81)

“Blana credinței este Legea [islamică], află ale ordinului temeiuri;
 Cel ce intră în ordin, de la Dumnezeu și-a luat inițierea, prieten!”

Tarikate şerıatsız girenlerin

Seytan gelip imanını alır imis. (DH, p. 217)

“Credința celor ce fără de Lege intră în ordin
 Pare-a fi fost luată de Diavol.”

Potrivit lui Ahmet Yesevî, devierile și pericolele inerente cunoașterii mistice nu pot fi evitate sau, cel puțin, atenuate, decât în prezență – apotropaică prin excelență –, a propriului maestru spiritual (*seyh, mürşid* sau *pîr*), căruia discipolul îi datorează supunere absolută și în a cărui personalitate trebuie să se piardă pe sine (*fenâ' fi-ş-seyh*), căci extincția în maestrul spiritual este premisa necesară extincției finale în Dumnezeu¹⁴:

Bu dilemde rüsva olup kan yutmasan,

Şeriatte, tarikatte pir tutmasan,

¹⁴ În conformitate cu sentințele profetice: “Omul este cu Cel care-l iubește” și “Fii cu Dumnezeu; dacă nu izbutești, fii cu cei care sunt cu El!” (apud Vitray-Meyerovich, 1986, p. 176).

*Hakikatte candan, tendon tam geçmesen,
Gasfetlerden seni ne diye ayırsın? (DH, p. 141)*

“De nu pătimești în astă lume, dezonorându-te
De nu-ți afli învățatorul întru Lege, întru Ordin,
De nu treci cu totul de suflet și trup, întru Adevăr,
De indolență cum te vei putea păzi?”

Mürşidlerin hizmetini kıl ihtiyar;

Kendiliğimden yola girdim, deme zinhar;

Iyi bilsen, tarikatın tehlikesi var;

Kılavuzsuz işbu yola girmeyin dostlar. (DH, p. 173)

“A învățătorilor lucrare o alege,
Niciodată nu spune: «De unul singur am pornit la drum!»;
După cum bine știi, în ordin primejdii multe adastă;
Pe astă Cale fără călăuză nu porniști, prieteni!”
Pır rızası Hak rızası olur dostlar;
Hak Taâlâ rahmetinden alır dostlar;
Riyâzette sır sözünden bilir dostlar;
Öyle kollar Hakk'a yakın olur imiş. (DH, p. 217)

“Voia învățătorului este voia Adevărului, prieteni;
El împarte din milostenia Adevărului atotputernic, prieteni;
În sihăstrie, al tainei cuvânt el îl cunoaște, prieteni;
Asemenea robi aproape sunt de Adevăr, se pare.”

Ahmed Yesevî exaltă devotamentul și perseverența pe calea aleasă, rugă stăruitoare, postul, asceza, însușindu-și concepția existențială a iluștrilor săi maeștri, dar și îndemnurile la cumpătare atribuite lui Muhammad de diverse “tradiții” islamicе (*hadît*):

Adım, sanım hiç kalmadı, lâ lâ oldum;

Allâh yadını diye illâ oldum;

Halîs olup, muhlis olup senâ oldum;

Fenâ fî' llâh makamma yükseldim işte. (DH, p. 57)

“Nici nume, nici renume nu mi-a’mai rămas, sunt doar prezent;

Numele Domnului mereu invocându-l, am devenit un singuratic;

Pur fiind, sincer fiind, m-am stins;

M-am înălțat, iată, la popasul stingerii în Dumnezeu.”

Zikrini tamam edip döndüm divâneye;

Hak’tan başka birsey demedim bigâneye;

Mumunu izleyip çırak girdim pervâneye;

Kor ateş olup, kavrulup yanıp söndüm işte. (DH, p. 55)

“Împlinind invocația [către Dumnezeu], m-am smintit;

Străinului nu i-am împărtășit decât Adevărul;

Pe urmele lumânării, fluturehui de noapte i-am devenit ucenic;

Am ajuns flacără dogorătoare, am ars și, iată, m-am stins.”

Seher vakti Hak uyandırıp kan ağlatır;

Bidar kılıp kendi aşkıma bel bağlatır. (DH, p. 203)

“Trezindu-ne la vremea zorilor, lacrimi de sânge ne face Adevărul

să vărsăm;

Deșteptându-ne din amorteaală, ne-robește dragostei Sale.”

Idealul suprem al oricărui discipol, ținta finală a laborioaselor antrenamente fizice și spirituale pe care și le asumă este mortificarea voluntară sau “moartea înainte de moarte” (*ölmeden önce Ölme*), ca premisă a reînvierii, a conectării la o metarealitate, a concentrării asupra unicei “Realități reale” – cea divină:

Ölmeden önce can vermenin derdini çektim. (DH, p. 93)

“Am cunoscut suferința de-a muri înainte de moarte.”

Aşk yolunda ölmenden önce muhakkak ol sen. (DH, p. 113)

“Mori fără zăbavă pe calea dragostei, înainte de-a muri.”

Nu puține sunt, pe de altă parte, reproșurile la adresa celor superficiali în credință, a “ipocriților” – temă coranică ce se va regăsi adeseori în literatura sufită anatoliană de mai târziu, oglindind divergențele existente între diverse curente de gândire și secte religioase, cu privire la interpretarea unor dogme sau a unor acte și sentințe normative atribuite Profetului (*sunna, tr. sünnet*):

Zâhid olma, âbid olma, âşık ol sen;

Mihnet çekip aşk yolunda sadık ol sen;

Nefsi tepip dergâhma lâyik ol sen;

Aşksızların hem canı yok, imanı yok. (DH, p. 115)

“Sihastru să nu fii, nici închinător, ci fii îndrăgostit;

Rămâi fidel, chiar de suferi pe calea iubirii;

Alungă-ți eul, fii demn de-al Său lăcas;

Cei de iubire lipsiți nici suflet, nici credință n-au.”

Candan geçmeden “Hû Hû!” demek hep yalan;

Bu hayasızdan sual sormayın, yolda kalan;

Kendisi de gizli, sözü de gizli, Hakk’ı bulan;

O sebepten altmış üçte girdim yere. (DH, p. 61)

“Minciună este să rostești «El [este] El!» fără a trece dincolo de suflet;

Nimic nu-l întrebăți pe acest nerușinat oprit în drum;

Cel ce pe Domnul Îl află e tainic, [precum] tainică-i este și vorba;

De aceea am intrat în pământ la șaizeci și trei de ani.”

Tema sufletului ferecat în trup asemenea unei păsări într-o colivie, a sufletului trezit treptat la conștiința sorgintei sale divine și zbătându-se spre a-și redobândi libertatea originară – îndelung abordată de sufism și agreată în mod deosebit de misticii persani –, își găsește reflectarea și în poemele misticului din Turkestân:

*Rabb'ım yâdı ulu yâddır, söyle olsam,
Ballar gibi tatlı olur dilim benim,
Kendim fakir, ikrar ettim, oldum hakir;
Kanat çarpię uçar kuş gibi gönlüm benim. (DH, p. 133)*

“De spun: «Amintirea Domnului meu prea-naltă este!»,
Limba-mi devine dulce ca mierea;

Sărman sunt, Lui m-am mărturisit, neînsemnat;
Al meu suflet bate din aripi, asemenea păsării zboară.”
İman mumunu yandırsan, ruh kuşunu yandırsan,
Allâh'ma sığınsan seher vakti olanda. (DH, p. 299)

“De arzi a credinței lumânare, de arzi a spiritului pasăre,
De te-adăpostești în Dumnezeul tău, cel din revărsat de zori.”

*Gözüm düştü, gönlüm uçtu, Arş'a aştı
Ömrüm geçti, nefsim kaçtı, bahrim taşıdı;
Kervan göçtü, menzil aştı, yorgun düştü;
Şır ulaştı, nasıl olacak halim benim?*

“Ochii mi s-au închis, sufletul mi-a zburat, a ajuns la tronul
ceresc;
Mi-a trecut viața, sinele m-a părăsit, a mea mare s-a revărsat;
S-a mutat caravana, a trecut de popas, a doborât-o osteneala;
Taina a aflat-o; cu mine, oare, ce va fi?” (DH, p. 133)

O mențiune lapidară din cuprinsul mai multor antologii atribuite lui Ahmed Yesevî a stârnit nedumerire și, implicit, speculații asupra posibilei sale semnificații: este vorba de evocarea insistență a unui așa-numit “catastif secund” sau “al doilea catastif” (*defter-i sâni*), care ar fi fost reprezentat de corpusul de imnuri atribuit maestrului spiritual:

*Bismillâh'la başlayarak hikmet söyleyip
Tâliplere inci, cevher saçtım işte
Riyâzeti katı çekip, kanlar yutup
Ben defter-i sâni sözünü açtım işte. (DH, p. 49)*

“Cu *bismillâh*¹⁵ pornind a rosti imnuri,
Le-am împărțit, iată, discipolilor, perle și giuvaiere;
Îndoindu-mi privațiunile, îndurând,
Am purces, iată, la al doilea catastif.”

Fuad Köprülü (1991, pp. 124-125) avansează ipoteza că manuscrisele cunoscute astăzi sunt, în întregime, opera unui alt poet care, însușindu-și la un moment dat stilul lui Ahmed Yesevî, s-a folosit de numele lui ca de un pseudonim literar, raportându-se la opera originală, pierdută, ca la un “catastif primar”; aşa cum menționează exegetul, manuscrisele aflate în circuitul științific includ, în mod evident, creațiile unor poeți din diverse epoci, adepti ai manierei poetice impuse de Yesevî – aspect confirmat de inadvertențele istorice strecurăte într-o serie de poeme (aluzii la evenimente sau personaje posterioare, aşa cum se întâmplă cu poetul-martir Nesîmî¹⁶). O asemenea interpretare pare, totuși,

¹⁵ *Bi-smi Allâh ar-Râhmân ar-Râhim*, “În numele lui Dumnezeu cel Milos și Milostiv”.

¹⁶ Sayyid ‘Imâd ad-Dîn Nesîmî (în variantă turcă, İmâdeddin Nesîmî), poet și mistic

puțin plauzibilă, căci un act de usurpare a identității, fie el și în scopuri pioase, implică întotdeauna strategii de disimulare, de tăiere a "punților" care conduc spre original.

Deși nu socotește improbabilă ideea predecesorului său, Kemal Eraslan (1991, pp. 340-342) propune și alte variante de interpretare a misterioasei sintagme. Astfel, pornind de la o altă metaforă care revine în diverse formule – *Diri oldukça aşk defteri tamamlanmaz* (DH, p. 101), "Cât timp ești viu, catastiful dragostei nu se sfârșește" sau *Aşk defteri siğnаз dostlar dergâhına* (DH, p. 155), "Catastiful dragostei nu se află în lăcașul prietenilor [lui Dumnezeu]" –, el ajunge la concluzia că *Dívân-ı Hikmet* era, de fapt, un îndemn la asumarea dragostei divine. O altă posibilitate de interpretare poarte de la faptul că Tabla Păstrată (tr. *levh-i mahfûz*) – pe care, potrivit tradiției islamică, sunt înscrise faptele și destinele tuturor indivizilor umani –, este supranumită "catastiful etern" (*defter-i ezel*); acesta ar putea constitui, prin urmare, "primul catastif" sau "catastiful primordial", în vreme ce opera lui Yesevî, consacrată "căii dragostei divine", ar putea fi concepută ca un "al doilea catastif". În fine, o altă variantă de interpretare propusă de Kemal Eraslan are în vedere analogia posibilă cu așa-numitul *defter-i âmâl*, "catastif al faptelor", în care, potrivit tradiției islamică, Nâkir și Munkir, cei doi îngeri așezăți pe

ottoman de probabilă origine turcmenă, contemporan al sultanului Mûrad I (1359-1389). Adept înfoțat al lui Fađl Allâh al-Hurûfi/Astarâbâdî (martirizat în anul 1394), a murit tragic la Alep, la începutul secolului al XV-lea, fiind condamnat la moarte prin jupuire de viu, datorită concepțiilor sale eretice. A călătorit mult și a avut o influență notabilă asupra grupurilor musulmane de tendință šiită. A lăsat o culegere de poeme în limba turcă și una în limba persană; i se atribuie, de asemenea, versuri în limba arabă (Babinger, E. I., 1936; Kabaklı, 1968, pp. 261-263; Gölpinarlı, 1964, pp. 18-20).

umărul drept, respectiv pe umărul stâng al oamenilor, consemnează actele caritabile și păcatele fiecăruia.

Andras Bodrogligeti (1992, pp. 1-11) propune o altă viziune asupra aceluiași subiect. Astfel, observând că aluziile la așa-numitul *defter-i sănî* figurează, de obicei, în secțiunea introductivă a manuscriselor, savantul le interpretează ca pe un mesaj special, menit să atragă atenția asupra responsabilității asumate de autor: aceea de a transmite mesajul complex cuprins și “integrat” în Legea islamică revelată (tr. *şerî'at*), în calea mistică de cunoaștere a Realității supreme (*tarîkat*) și în Adevărul muhammedan, exemplificat prin însăși persoana lui Ahmed Yesevî. Este imaginat, cu alte cuvinte, un “catastif al Profetului”, ca prototip reactualizat, la mai bine de cinci secole distanță de epoca acestuia, de misticul din Turkestân, în virtutea atât de controversatei *imitatio Mohammedi*. Această supozиie pare destul de pertinentă, fiind susținută chiar de orientarea tematică și de conținutul poemelor. Ne întrebăm, în context, dacă prezentul corpus nu datează cumva din ultima perioadă de viață și activitate a lui Yesevî – cea care debutează o dată cu revenirea sa la Yesî, în jurul anului 1160, și care îl consacră în memoria posterității ca apostol al islamului. Un asemenea detaliu ar putea explica și tenta pronunțat didactică a poemelor la care ne referim – consecință inevitabilă a finalității propedeutice care le-a fost atribuită inițial. Nu putem exclude nici posibilitatea ca volumul de poeme să fi fost conceput ca o a doua parte – versificată – a opusculului intitulat *Risâla*, despre care se știe că era constituit, la origine, din două secțiuni.

Controverse a suscitat și problema limbii originare a poemelor, de vreme ce manuscrisele cunoscute trădează numeroase interpolări datorate, probabil, copiștilor, tendinței permanente de modernizare și adevarare a

limbajului, sau de adaptare la sistemul fonetic specific diverselor limbi ori dialecte turcice. Respingând punctul de vedere al unor turcologi europeni, potrivit cărora limba poemelor cunoscute astăzi coincide cu turca vorbită în secolul al XII-lea, Fuad Köprülü (1991, pp. 126-145) socotește că limba la care a apelat autorul trebuie să fi fost limba literară a populațiilor turcice de est (*Doğu Türkçesi* sau *Hâkâniye Türkçesi*), folosită îndeosebi în zona Kâşgarului și în împrejurimile acestuia și vădind mari asemănări cu graiul altor populații din același perimetru geografic: *Çığıl*, *Yağma*, *Argu*, *Tohsı*, uigurii etc. Observând că limba poemelor cunoscute astăzi nu coincide, în mod cert, cu limba la care va fi apelat Ahmed Yesevî în secolul al XII-lea, Kemal Eraslan (1991, pp. 38-39) presupune că autorul a apelat la aspectul literar al limbii/dialectului turcic de est, ori la limba scrisă comună întregii Asiei Centrale.

Este cert că nu se poate formula o judecată definitivă în această privință, atâtă timp cât nu se va descoperi un manuscris, fie el original sau copie, care să dateze din secolul al XII-lea sau chiar al XIII-lea și care să ateste particularitățile concrete ale codului lingvistic pe care maestrul spiritual din Turkestân îl socotea adecvat scopurilor sale.

Personalitatea lui Ahmed Yesevî este importantă nu numai din perspectiva operei pe care a lăsat-o urmașilor – operă care, aşa cum am văzut, nu reușește sau, poate, nu-și propune să atingă lirismul versurilor lui Yûnus Emre, de pildă –, ci și a calității sale de fondator al unui ordin cu certă audiență în întreaga lume turcică. Paradigma spirituală propusă de ordinul *Yesevilik* avea să trezească largi ecouri în această arie culturală, punând bazele unei tradiții ale cărei sedimente persistă, în forme atenuate, până astăzi și care urmă să-și găsească încununarea în generoasele forme ale sufismului popular anatolian.

Cantonat inițial în împrejurimile Tașkentului, în zona fluviului Jayhūn (Sâr-Daryâ), ordinul s-a răspândit apoi cu repeziciune în Transoxiana, Hârezm, Hurâsân, Azerbajdjan și Anatolia, grație activității neobosite a dervișilor misionari, dominând cu autoritate viața religioasă a populațiilor turcice din zonă până la apariția mișcării *Nakşendî*, în secolul al XV-lea. Ulterior, *Nakşbendîlik*-ul avea să disloce confreria *Yesevilîk*, îndeosebi în Transoxiana, Hurâsân și Hârezm, chiar dacă dervișii *Yesevî* n-au putut fi înălăturați total din regiunile amintite nici măcar în secolele XV-XVII¹⁷. Ei și-au păstrat nealterată influența în spațiul inițial de difuziune (zona Jayhûnului și stepele chirghizo-kazahe), unde cultul lui Ahmed Yesevî subzistă și în epoca contemporană, sub forme dintre cele mai variate (Köprülü, 1991, pp. 117-118, 120; 1981, pp. 197-198).

Centrul acestui cult este reprezentat de mausoleul lui Ahmed Yesevî, ridicat la sfârșitul secolului al XIV-lea în orașul Turkestân (aflat, astăzi, în Kazahstân), la inițiativa și sub îndrumarea directă a lui Timûr Lenk, mare admirator al misticului.

Poemele lui Ahmed Yesevî se bucurau și ele de reală popularitate în zona Asiei Centrale, fiind păstrate cu sfîntenie și transmise din generație

¹⁷ Așa cum aminteam anterior, după migrația în spațiul anatolian, dervișii *Yesevî* s-au implicat în campaniile de islamicare a Rumeliei, întemeind aşezămintele de tip sufit chiar în Peninsula Balcanică. Deși cel mai notoriu, cazul lui Sarı Saltuk Bâbâ (Dede) nu este deloc singular. Amintim și de aš-Šayh aš-Šarîf Muhammad al-Hindî, originar din Agra (India) – derviș *Yesevî* refugiat, în anii 1552-1553, la curtea sâhului safavid Tahmasb I, împreună cu Hunâyûn Şâh, al cărui vizir era; simțindu-se în primejdie ca urmare a orientării sale religioase, ce contravenea doctrinei oficiale a safavizilor duodecimani, acesta s-a stabilit la Istanbul și, ulterior, în zona fortăreței Lipova (tr. *Lippa*) de lângă Timișoara, unde a primit o feudă (*zâdmet*) și unde a și murit, în anul 974 H./ 1566-1567 (Köprülü, 1991, p. 117).

în generație. Se pare că până la revoluția socialistă din 1917, volume și chiar manuscrise atribuite lui Yesevî existau în numeroase familii uzbece; prin urmare, accesul la colecțiile particulare și examinarea lor sistematică pot oferi oricând noi surpize și, implicit, date suplimentare asupra vieții și creației misticului.

Prestigiul lui Yesevî era considerabil și printre triburile turcmene din teritoriile cuprinse între Amû-Daryâ (Oxus, Jayhûn) și Marea de Azov, al căror nivel cultural se situa, în unele privințe, cu mult sub pragul atins de centrele citadine din Asia Centrală. S-a remarcat, de pildă, influența indubitată exercitată de stilul poemelor lui Ahmed Yesevî asupra creației poetului popular Mahdûm Kuli (adept al ordinului *Nakşbandiyya*), considerat și astăzi cel mai mare poet turcmen de orientare sufită (Köprülü, p. 177). Să notăm, de asemenea, faptul că o legendă a tătarilor nogai îl prezintă pe eroul popular Idüge-bi (Idige) ca descendent al lui Yesevî (Melioransky, E. I.¹, 1908).

Un detaliu interesant pentru lumina pe care o proiectează asupra ordinului Yesevî, asupra începuturilor și tradițiilor sale, ca și asupra contextului social în care a apărut și s-a dezvoltat acesta este oferit de Baymirza Hayit. Evocând formele de manifestare a atașamentului față de misticul din Turkestân, exegetul susține că, încă din timpul vieții lui Yesevî, apăruse în rândul femeilor din regiune o adevărată tradiție a memorării și transmiterii orale a poemelor sale mistice¹⁸. Inițiatorea

¹⁸ Potrivit raportorului, de toamna până primăvara, patruzeci de tinere (selectate potrivit calităților personale) obișnuiesc să se adune cu regularitate în anumite zile ale săptămânii, spre a participa la un gen de ședințe de recitare, care se desfășoară după un ceremonial prestabilit. Actantele îngenunchează, formând un patrulater, iar în spatele lor se așeză persoanele care constituie auditoriul (fete, femei, tineri imberbi).

acestui obicei, atestat și în zilele noastre, ar fi fost Gevher Şehnâz, una dintre fiicele maestrului. Nu trebuie să uităm însă că, potrivit unor surse documentare, participarea comună a femeilor și a bărbăților la ședințele de *dîkr* (tr. *zîkr*, *zikir*) specifice ordinului *Yesevîlik* a atras proteste energice din partea teologilor și a sufîtilor de orientare sunnită din *Hurâsân* și *Transoxiana* (Köprülü, 1929, p. 7; Kardaş, 1976, p. 1416); acest tip de comportament era însă o consecință previzibilă a

Ferestrele încăperii în care are loc adunarea sunt camuflate, iar în centrul patrulaterului este amplasat un stâlp de lemn, de circa 1-1,5 metri înălțime, în vîrful căruia se află o lumânare – aprinsă la începutul ceremoniei. Intensitatea vocilor recitatoarelor este dirijată de o bătrână aflată printre tinerele fete. Înainte de recitarea poemelor propriu-zise, se rostește o rugăciune colectivă. Se trece, apoi, la prezentarea poemelor lui Yesevî, rostită de grupuri de câte zece tinere. Ceremonia durează circa două ore. La sfârșit, cele patruzeci de recitatoare prezintă un anumit fragment de poem, cuprinzând o invocație către Dumnezeu, rostită în acompaniamentul instrumentului de suflat numit *ney*. Este rostită, apoi, o rugăciune pentru odihna sufletului lui Ahmed Yesevî, după care se stinge lumânarea și se înălță camuflajul de la ferestre. După ceremonie, se servește ceai, timp în care persoane recunoscute pentru cunoștințele lor privitoare la viață și opera lui Yesevî (*Yesevîhân*) relatează diverse tradiții orale, axate îndeosebi pe perioada retragerii misticului în chilia sa subterană. Deși difuzarea și chiar invocarea operei lui Yesevî a fost interzisă în perioada comunistă, tradiția amintită a continuat să subziste, sub forma întrunirilor clandestine (Hayit, 1992, pp. 45-47). De remarcat, în cazul prezentat, supraviețuirea unor elemente de sorginte șamanică, care trebuie să fi existat încă din epoca lui Yesevî și care sunt de natură să contureze, măcar parțial, câteva dintre coordonatele ceremoniilor religioase din prima perioadă de existență a ordinului: stâlpul de lemn, ca figurare a arborelui cosmic, aflat în Centrul Lumii (loc magic, care face posibilă trecerea de la un nivel cosmic la altul, restabilirea comunicabilității primordiale), dar și camuflajul ferestrelor, sugerând ideea unei descinderi infermale, coroborată cu ascensiunea, cu călătoria mistică în cer, dată fiind lumânarea plasată în vîrful stâlpului – simbol al luminii divine. Semnalăm, totodată, valențele simbolice ale numărului tinerelor prezente la ceremonie.

matriarhatului, care a dominat mult timp relațiile de familie în vechea societate turcică și în virtutea căruia femeia participa nemijlocit la evenimentele fundamentale ale comunității.

Tipul femeii-voinic este deosebit de agreat de literatura populară turcă, preislamică sau imediat următoare adoptării islamului. Curentul mistic *Bektâşilik*, care s-a bucurat de o largă prețuire printre turci anatoliensi, avea numeroase adepte, permîșând și chiar încurajând participarea femeilor la ceremoniile religioase. De notorietate este și faptul că Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, fondatorul direcției mistice *Mawlawiyya*, susținuse, la rândul său, inițierea femeilor; acestea se întâneau cu regularitate spre a audia prelegerile misticului iar unele dintre ele s-au dedicat, cu timpul, monahismului, ajungând chiar în fruntea unor lăcașuri ale ordinului. Această orientare a fost abandonată mai târziu, sub ofensiva islamului ortodox și, poate, sub presiunea autorităților, cunoscute fiind interesul și chiar predilecția unor sultani pentru congregația amintită.

Aspectele legate de caracterul și de structura inițială a ordinului *Yesevîlik* sunt departe de a fi elucidate pe deplin la ora actuală. După cum aminteam, Fuad Köprülü și-a revizuit punctul de vedere privitor la orientarea funciar ortodoxă a mișcării, pledând pentru aprofundarea surselor documentare provenite din cercuri apropiate ordinelor *Bâbâî*, *Haydarî* și *Bektâşî*, care par să-și aibă punctul de plecare în tradiția orală *Yesevî*. Exegeții care se limitează doar la studiul operei, refuzând orice alte intruziuni sau “voci” pledează, uneori cu înverșunare, pentru sunnismul lui fundamental, respingând categoric alte interpretări. Or, mărturiile fragmentare care ni s-au transmis cu privire la unele practici și ceremonii curente sunt de natură să trezească mai curând rezerve sau, cel

puțin, să impună o serie de amendamente la aserțiunea de mai sus. În plus, încercarea *Nakşbendilik*-ului – ordin cu orientare sunnită –, sprijinit de autorități, de a disloca și chiar înăbuși *Yesevilik*-ul ar putea constitui un argument în favoarea posibilului caracter heterodox al celui din urmă. Desigur însă că noțiunea de heterodoxie este ea însăși extrem de fluidă și că ceea ce percepem astăzi ca heterodox, prin apelul la surse livrești, părea perfect natural, nu numai în epoca respectivă, ci și în mediul căruia i se adresa cu predilecție Yesevî. Micile “irregularități” reprezentau, probabil, concesia inevitabilă, deși nu neapărat dureroasă, esențială, făcută temerarilor pionieri ai islamului din Asia Centrală. Acestea puteau fi puse nu atât pe seama șiiismului – destul de puțin răspândit în zonă –, cât a trecutului șamanic. Pe de altă parte, este adevărat că, aşa cum afirma Fuad Köprülü într-un alt context (1929, p. 5), elementele de extracție șamanică sunt semnificative nu atât la nivel informal – din perspectiva istoriei doctrinelor sufite, prin urmare –, cât mai ales din punctul de vedere al fizionomiei ordinelor practicante, apreciere valabilă în mare măsură și pentru *Yesevilik*. Această influență, evidentă în perioada sufismului timpuriu, avea să se estompeze treptat, sub efectul amplificării ofensivei religioase a ortodocșilor și al extinderii rețelei de școli coranice (*madrasa*, tr. *medrese*), devenite instrumente eficiente ale politicii de stat. Este de presupus, de altfel, că, încă de la început, anumite ordine cu un comportament oarecum suspect în ochii teologilor oficiali, precum *Yesevilik*, îmbrăcau un aspect mai sobru în centrele citadine, a căror viață socială și religioasă gravita în jurul mocheii și al școlilor coranice, dominate de doctrina sunnită. Cazurile de deviație de la dogmă erau mai frecvente în mediul rural sau în așezările provizorii ale nomazilor ori semi-nomazilor – unii dintre ei, recent convertiți la islam –, pentru care

atitudinea sau comportamentul religios presupuneau, implicit, raportarea la un sistem de practici rituale ancestrale. În același mod, pornind de la observația că oamenii se roagă, în general, în același loc, investit cu capacitatea magică de a înlesni comunicarea cu sacrul, vechi lăcașe de cult, consacrate ca atare de alte religii (de pildă, în Asia Centrală, foste mănăstiri budhhiste sau chiar creștine) au fost transformate în moschei sau în așezăminte sufite, păstrându-și astfel, într-un fel sau altul, funcționalitatea inițială. La fel s-a întâmplat și cu mormintele sfintilor¹⁹.

Revenind la ideea substratului șamanic detectabil în practicile religioase ale *Yesevilik*-ului, reamintim că procesul de islamizare a populațiilor turcice s-a prelungit pe parcursul mai multor sute de ani și că, datorită migrației continue a unor grupuri de populații spre vest, componentele religioase de factură arhaică au fost mereu împrospătate, dispariția sau atenuarea lor dovedindu-se un proces de lungă durată. În mod evident, dervișii misionari "adoptați" de nomazii sau semi-nomazii stepelor erau percepți prin raportare la un sistem de referință preexistent și asimilați, prin urmare, *ozan*-ilor sau șamanilor, prin identificarea categoriei comune pe care o reprezentau: cea a "specialiștilor în relația cu sacrul". Misionarii se vedeaau, la rândul lor, nevoiți să facă unele concesii și să accepte un astfel de tratament, pentru a-și putea transmite mesajul reformator; nu este exclus ca ei însăși să fi fost supuși influențelor

¹⁹ Nenumărate situații de acest gen pot fi semnalate în Peninsula Balcanică unde, după islamizarea unor segmente ale populației sau după colonizările turcești, vechi centre de cult creștine au devenit obiectul interesului și venerației egale a creștinilor și musulmanilor, dobândind semnificații ori conotații specifice în cunoștința religioasă a fiecărei dintre comunitățile implicate; pentru detalii în această privință se pot consulta lucrările lui F. W. Hasluck: *Bektaşilik Tefsikleri*, Istanbul, 1928 și *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929.

mediului în care își desfășurau activitatea, cu atât mai mult cu cât o parte dintre ei erau naturi la fel de simple ca și cele cu care intrau în contact. Fuad Köprülü (1929, pp. 8-12) remarcă marea asemănare dintre miracolele atribuite sfintilor revendicați de diferite ordine sufite din Asia Centrală și cele cu care sunt creditați sfintii buddhiști (de pildă, metamorfozările în păsări și zborurile miraculoase din legendele referitoare la Ahmed Yesevî și la discipolii săi, precum și din cele privitoare la Hâci Bektâș Veli și la sfintii din Turkestânul chinez), repetarea unor motive frecvente în folclorul indian etc.

În ceea ce privește influența tradițiilor șamanice asupra aspectului exterior al membrilor ordinului – influență notabilă mai ales în cazul unei alte confrerii cu largă aderență populară, ale cărei ecouri au ajuns și în Anatolia, *Rifâ'ilik* (*Rifâ'iyya*)²⁰ –, ea este mai greu de cuantificat, dat fiind

²⁰ Numit la începuturi și 'Ahmadiyya, acest ordin a fost fondat de 'Ahmad bin 'Alî 'Abû-l-'Abbâs ar-Rifâ'î (m. 1175 sau 1183), originar din Irak, unde și-a susținut și predicația. I se atribuie câteva opere (două predici, o culegere de poeme, o colecție de rugăciuni, exerciții de devoiune și incantații, precum și un mare număr de sentințe pioase), a căror paternitate rămâne, totuși, adeseori incertă. Ordinul s-a remarcat prin comportamentul oarecum excentric al membrilor săi (așa-zise miracole, precum mersul pe cărunci încinși, străpungerea trupului cu diverse obiecte ascuțite, călăritul animalelor sălbaticice, îngurgitarea unor obiecte incandescente sau a sticlei pisate etc.), comportament atestat însă abia după invazia mongolă, ca o achiziție de dată mai recentă. Fondatorul predica, între altele, săracia, austерitatea și non-rezistență în fața justiției umane, indiferent de natura sentințelor pronunțate de organele reprezentative ale acesteia. Datorită particularităților formei de *dîkr* colectiv pe care o practicau, adeptii ordinului au fost supranumiți și "dervișii urlători". Ordinul *Rifâ'iyya* – unul dintre primele ordine sufite cu ecou notabil în Anatolia – era răspândit în Irak, Azerbaidžân, nordul Africii (Egipt) și chiar în unele așezări ale Hanatului Hoardei de Aur (Margoliouth, E. I.¹, 1936; Öztürk, 1988, pp. 110-113; Köprülü, 1929, pp. 11-19;

faptul că referirile la asemenea detalii sunt destul de laconice. S-ar putea deduce, prin urmare, că el se încadra, oarecum, în limitele normalității acceptate în epocă. Într-una din legendele al căror protagonist este Ahmed Yesevî se menționează că acesta obișnuia să poarte o blană sau o piele de animal foarte uzată, întoarsă pe dos, și o căciulă neagră, din blană de oaie. Fiind vorba, însă, despre o “pildă” menită să evidențieze contrastul dintre înfățișarea umilă și profunzimea cunoștințelor sale, informația în sine nu este neapărat relevantă.

Mai grăitoare pare influența exercitată de șamanism, de vechile invocații și dansuri extatice ale șamanilor din Asia Septentrională și Centrală asupra modalității de *dikr* specifice ordinului *Yesevilik* – modalitate cunoscută sub numele de “*dikr zimțat*” (*zikr-i erre*) sau “*dikr al fierăstrăului*” (*zikr-i mingâri*) –, care, potrivit unor autori musulmani, corespunde gusturilor specifice ale turcilor. Din versurile lui Ahmed Yesevî răzbat atât ecouri ale momentelor de *dikr* solitar – “*dhikr al inimii*” –, cât și ecouri ale ședințelor de *dikr* colectiv:

Tan otana kadar Hakk'ı anan kişi,

Dağ ve çölli bostan kilar akan yaşı;

Allâh'ı der, başka söyle yoktur işi;

O âșiki insanlardan cüda kıldım. (DH, p. 129)

“Lacrima celui ce-L amintește pe Domnul până în zori,

Muntele și desertul le preschimbă-n grădină;

El [doar] pe Dumnezeu îl numește, altceva nu făptuiește;

Pe-ndrägostitul acesta, eu de oameni l-am despărțit.”

Gece gündüz zikrederek rahat kıldım

O sebepten altmış üçte girdim yere. (DH, p. 63)

“Chemându-L pe Domnul zi și noapte, am aflat tihna;

De aceea am intrat în pământ la șaizeci și trei de ani.”

Hak zikrini can içinden çıkarmasan,

Üç yüz altmış damarını tepretmesen,

Dört yüz kırk dört kemiğini kül kılmasan,

Yalancıdır, Hakka'a âşık olanı yok. (DH, p. 111)

“Acela ce pe Dumnezeu nu-L invocă din adâncul sufletului,

 Acela ce nu-și mișcă cele trei sute șaizeci de vene,

 Acela ce nu-și preface-n cenușa cele patru sute patruzeci și patru de

oase,

Acela este-un mincinos, nu un îndrăgostit de Dumnezeu.”

Gelin toplanın zâkir kollar, zîkr edelim;

Zâkirleri Hüda şubhesiz sever imiş.

Aşksızların imanı yok ey yâranlar;

Cehennemde devamlı olarak yanar imiş. (DH, p. 221)

“Veniți, adunați-vă, o, robi ai invocației, [pe Domnul] să-L amintim,

Dumnezeu, neîndoios, pe slăvitori îi iubește;

Cei lipsiți de dragoste credință n-au, prietenii;

În iad vor arde, îmi pare, fără zăbavă.”

Halkada Hû diyiniz, aşk oduna yanınız,

Ten, can ile tâlipler, tekbir önce diyiniz.

Hû Hû diye inleyip, Hû demekte mâna var,

Didarından ümitli, rahmetinden almız. (DH, p. 331)

“Spuneți «El!» în cercul invocației, în focul dragostei ardeți,

Cu trupul, cu sufletul, voi, Tânăritorilor, lăudați a Domnului unicitate!

Rostîți, suspinând «El [este] El!», căci spusa El e plină de tâlc;
Nădăduind la Chipul Divin, din a Sa milostenie împărtășîți-vă.”

Versurile de mai sus, ca și altele analoage, sugerează limpede că una dintre formulele predilecție de *dîkr* ale ordinului *Yesevîlik* era *Hû, Hû!* (“El [este] El”) – formulă dintre cele mai răspândite, alături de cea bazată pe repetarea teonimului coranic *Allâh*. Alegerea formulei depindea de nivelul și de profunzimea cunoștințelor spirituale dobândite de adept, de cadrul invocației (*dîkr* solitar sau colectiv), de momentul desfășurării sale. Există și contexte care sugerează practicarea curentă a așa-numitului “*dîkr* ascuns/tainic” – rezervat îndeobște dervișilor care atinseseră pragul maximei spiritualizări:

Gece yatmayıp uykusunu haram kilsa,

Kalb zikrini, sırr zikrini tamam kilsa,

Bin bir adını tesbih edip dile alsa;

Kul ne diye dergâhında hata kilsin? (DH, p. 143)

“De nu se culcă noaptea și somnul și-l alungă,

De-mplinește invocăția inimii, invocăția tainei,

De rostește: «Dumnezeule din cer!», grăind cele o mie de nume,

Cum ar putea greși robul în al său lăcaș?”

Versurile citate par a denota o combinație între tehnica acelui “*dîkr* ascuns” sau “*dîkr* al inimii” și formula de “*dîkr* al limbii” – cel din urmă realizat, ca și în cazul ordinului *Naqšbandî*, fără emisie vocală, prin mișcarea limbii în interiorul cavității bucale²¹.

²¹ Distincția între cele două forme de *dîkr* – practiceate, de această dată, alternativ, în funcție de împrejurări – este evocată și în secțiunea concluzivă a “Istoriei ‘Uwaysî-lor” (*Tâdkira al-‘Uwaysiyya*), redactată de ’Ahmad din ’Uzgân (Baldick,

Deosebit de semnificativ pare a fi rolul atribuit de ordinul *Yesevi* ascezei și meditației solitare. Rădăcinile practicilor ascetice specifice ordinului și, îndeosebi, ale tipului de recluziune (tr. *halvet*) adoptat de acesta trebuie căutate, desigur, în celebrul demers fondator al lui Ahmed Yesevî. Momentul la care ne referim se reflectă pe larg în poemele mistice atribuite mentorului turc; mai mult, insistența asupra acestui episod conduce, pe drept cuvânt, la concluzia că el a reprezentat un punct de referință în experiența sa spirituală: *O sebepten altmış üçte girdim yere* (DH, p. 59), "Din acea pricina am intrat în pământ la șaizeci și trei [de ani]"; *Muthu olup yer altma girdim işte* (DH, p. 105), "Fericit fiind, am intrat, iată, în pământ" sau *Mahrem olup yer altma girdim işte* (*ibidem*), "Tăinuit fiind, am intrat, iată, în pământ"; *Ihtiyarlayıp oldum yer altında nihan şimdî* (*ibidem*, p. 253), "Îmbătrânind, m-am ascuns acum în pământ"; *Garip Ahmed sözüaslâ eskimez; Eğer yer altına girse, çürümez.* (*ibidem*, p. 269), "Cuvântul prieagului Ahmed nu se-nvechește niciodată;/ De intră-n pământ, nu putrezește".

Nu este lipsit de interes să amintim, în context, că retragerile pioase, solitudinea, meditația în singurătate (pe un munte, într-o peșteră, în deșert etc.), favorabile concentrării mentale, au constituit pentru toate religiile fundamentale ale umanității condiții necesare și propice pentru conjuncția cu sacrul, pentru pregătirea sau chiar producerea Revelației. Cele mai cunoscute exemple în acest sens sunt oferite de experiențele lui Moise și Iisus Hristos. Fenomene analoge însoțesc însă și manifestarea vocației mistice la șamani. În ceea ce privește religia islamică, socotim util să

1993, p. 200). Ea este, de altfel, binecunoscută printre fraternitățile sufite, îndeosebi printre *Naqšbandî*.

reamintim faptul că revelația primelor versete coranice s-a produs în vreme ce profetul era cufundat în meditație, într-o peșteră de pe Muntele Hirâ, și că acest moment de grație a fost precedat de autorecluziuni repetate, neobișnuite până atunci la Muhammad. Retragerea în peșteră sau coborârea în infern se înscriu printre probele inițiatice clasice, vehiculate de culturi aflate pe cele mai variate trepte de evoluție; ele sunt asimilabile, în cazul de față, dar și în altele similare, fie unei "treceri", unei stări liminale, "de prag", fie unui *regressus ad uterum*. Ocrotit de adâncurile misterioase ale peșterii, cel sortit inițierii se maturizează treptat, asemenea fătului în pântecul matern, spre a fi apoi expulzat în lume și a-și împlini menirea²². Întunericul este propice meditației, concentrării asupra propriei interiorități, distanțării de lume și de fantasmele ei. Pentru ființa umană, incapabilă de viețuire simultană pe multiple planuri, incapabilă de a percepe unitatea divină și de a înțelege caracterul iluzoriu al diversității formale proprii lumii, întunericul este esențial favorabil revelației, căderii vălurilor, accesului la taina divină. Nu este de neglijat, din această perspectivă, nici importanța atribuită de islam devoțiunii nocturne și ponderii acordate acesteia în *Coran*. În mod firesc, "ieșirea din peșteră" echivalează cu o renaștere, cu accesul la un plan existențial superior, cu iluminarea.

Peștera, cavitatea, scorbura sunt prezente, cu mici variații, în toate arile culturale, cu semnificația mistică de "loc ascuns", "loc în care este tăinuită comoara", "cămară tainică în care se refugiază sufletul spre a se reculege". Un sens analog poate fi depistat în parabola coranică a Celor Șapte Adormiți

²² Claudine Brelet-Rueff (1991, p. 39) consemnează, de pildă, practicarea, de către vechii egipteni, a unor rituri de reîntinerire și resurrecție, care presupuneau, printre altele, păsarea persoanei implicate într-o piele de animal, în poziție foetală.

din Efes (*Aṣḥāb al-Kaḥf*), a căror credință se menține neștirbită în timpul celor mai bine de trei sute de ani de letargie, ocrotită de adâncurile unei peșteri; peștera sau grota își reconfirmă, aşadar, în context, valența de “ocrotitoare a comorii”, iar însemnatatea sa poate fi sugerată și de faptul că ea conferă titlul celei de-a XVIII-a sură a *Coranului*. Pe plan spiritual, peștera evocă virtuțile mistice ale inimii, ca pocal în care, și din care se revarsă dragostea divină.

O importanță deosebită revenea, în cadrul ordinului *Yesevilik*, și postului, ca modalitate de purificare menită să permită deschiderea “izvoarelor mărilor inimii”. Asemenea altor demersuri, postul nu putea fi abordat fără acordul maestrului spiritual. Admiterea în ordin presupunea, uneori, o perioadă simbolică de izolare, de patruzeci de zile, numită *çile* (*çılık*, *çille*), *erbâîn* sau *halvet*, căreia îi era rezervată o chilie specială, strâmtă și întunecoasă, numită *çilehâne* sau *halvethâne*.

“Inventarul” acestei încăperi cuprindea un covor de rugăciune sau o blană cu aceeași funcționalitate, un dispozitiv special de sprijinire a bărbiei (*mütekkâ mu 'in* < ar. *muttaka' mu 'in*, “suport ajutător”), menit să-l mențină pe cel implicat în stare de trezie, și un exemplar al *Coranului*. Celui ce se supunea acestui ritual îi se permitea să părăsească încăperea doar în situații imperitive; hrana îi era adusă de un alt derviș, căruia îi era interzis să-i adreseze vreun cuvânt. Potrivit unei vechi tradiții, în cea de-a patruzecea zi penitentul se înfățișa maestrului său spiritual, împărtășindu-i gândurile, dar mai ales visele și viziunile din cursul zilelor de izolare²³.

²³ Amintind de practica islamică numită *istihâra*: cel ce dorește un sfat, își face rugăciunea formală și îi cere ajutor lui Dumnezeu, apoi se culcă (mai ales în preajma mormintelor ori mausoleelor unor sfinți); răspunsul îi este revelat prin intermediul unei vis. Este vorba, aşadar de un rit de incubație tipic. J. Baldick (1993, pp. 28-29) îl

Cu același prilej, se sacrifică o oaie și se prepară un gen de supă (*tirit*), căreia i se adăugau, în momentul servirii, unt, crutoane, uneori și lapte. Cel ce se supunea acestei formule ascetice (*çilekeş*) era apoi felicitat de dervișii participanți la ceremonia sacrificiului.

După cum lesne se poate deduce, cele patruzeci de zile erau consacrate contemplației, detașării de lume, de agresivitatea dureroasă a eului – acelei “morti înainte de moarte” insistent invocată de tratatele sufite din toate timpurile. Recluziunea putea fi nu numai individuală, ci și colectivă.

Ordinul *Yesevilik* a fost, aşadar, primul ordin mistic care a valorificat datele esențiale și care s-a adaptat coordonatelor existențiale ale lumii turcice, instituind o tradiție durabilă în acest spațiu de civilizație. În acord cu dimensiunile legendare atribuite personalității sale, Ahmed Yesevî este creditat cu îndrumarea a nouăzeci și nouă de mii de discipoli și a douăsprezece mii de derviși care ar fi atins stadiul perfecționii, al desăvârșirii – cel de *kâmil insân*, “om desăvârșit” –, dobândind astfel statutul de maestri spirituali. Pe de altă parte, tradiția ordinului susține că, încă din timpul vieții, Yesevî și-ar fi desemnat un număr de succesi

identifică cu o veche practică, asociată îndeosebi culturii mediteraneene și cultului lui Asklepios – zeul grec al medicinei –, preluată de creștinism, mai ales în Grecia și Irak. Continuarea sa în variantă islamică implica adeseori dormitul în grote ori pe altare înălțate în memoria unor sfinți sufiji. Pe de altă parte, practica oniromantiei este atestată și în şamanism. Jean-Paul Roux (1996, pp. 221, 224) îl citează, de pildă, pe istoricul arab at-Tabarî (838-923), care relatează că un mare vrăjitor din Turkestân provoca, înaintea bătăliilor, vise menite să submineze moralul celor din tabăra adversă. De remarcat și certă corelație între vis/somn și moarte (Hypnos și Thanatos, din mitologia greacă), frecventă în literatura sufită. Personajele foarte venerate le apar adeseori în vis discipolilor sau personajelor angajate, într-un fel sau altul, într-o aventură spirituală, spre a le transmite mesaje revelatorii. Ele nu sunt socotite, prin urmare, moarte în sensul profan al termenului, ci doar trecute într-o altă realitate.

spirituali (*halife*), pe care i-ar fi trimis în diverse regiuni din Asia Centrală, din Anatolia și Rumelia, spre a-i răspândi învățările. Astăzi se acceptă, în general, ideea influenței sau chiar a aportului adus de ordinul *Yesevilik* la constituirea unor confrerii mai mult sau mai puțin heterodoxe, precum *Haydariyya* (*Haydarilik*) în Hurâsânul secolului al XIII-lea, *Bâbâiyya* și *Baqtaşiyâ* (*Bektâşilik*) în Anatolia secolelor XIII-XIV. De asemenea, în ciuda caracterului ambiguu al relației stabilită între cele două ordine, nu poate fi ignorat nici rolul jucat de *Yesevilik* în conturarea aspectului particular al ordinului *Naqšbandiyya* (*Nakşpendilik*). Relația care a trezit cel mai mare interes și asupra căreia s-au întreprins studiile cele mai temeinice, date fiind perspectivele speculative pe care le deschide curentelor naționaliste, deosebit de active în Turcia începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost cea stabilită între congregațiile *Yesevilik* și *Bektâşilik*, precum și cea dintre cei doi "poli" spirituali, Ahmed Yesevî și Hâci Bektâş Velî. Caracterul contradictoriu al datelor de care dispunem, interferența lor cu aspectul legendar, chiar mitic, falsele genealogii mistice (*isnâd, silsila*) puse în circulație de diverse grupuri nu fac decât să sporească deruta cercetătorului, cu atât mai mult cu cât documentele istorice, laconice și foarte reduse ca număr, nu oferă argumente pentru ideea posibilelor contacte între cei doi lideri spirituali. Tradiția *Bektâşî* îl prezintă pe Hâci Bektâş Velî în două ipostaze distințe: ca succesor direct al lui Ahmed Yesevî și ca succesor al lui Lokmân Perende – acesta din urmă, ipotetic moștenitor spiritual al lui Yesevî. Celebra *Vilâyetnâme-i Hâci Bektâş Veli*, "Cartea sfințeniei lui Hâci Bektâş Veli", cuprinde o relatare fictivă a așa-zisei întâlniri dintre acesta și Yesevî, ocazie cu care misticul din Turkestân i-ar fi înmânat lui Bektâş boneta (*tâc*) specifică ordinului, mantia purtată de adeptii

sufismului (*hrka*), o față de masă (*sofra*) și un covor de rugăciune (*seccâde*), numindu-l astfel succesorul său și trimițându-l în Rumelia.

Este foarte posibil ca o parte a ipotezelor formulate cu privire la geneza unor ordine mistice din Asia Mică, Balcani și Oriental Apropiat să fie infirmate de timp. Se impune să reținem însă că zonele amintite au cunoscut, în Evul Mediu, o adevărată inflație de confrerii, multe dintre acestea fiind, de fapt, ramuri locale ale marilor ordine care dominau Oriental Apropiat și Mijlociu ori simple formațiuni disidente, grupate în jurul unor lideri charismatici. Ceea ce avea să distingă ordinele care se revendicau, direct sau indirect, de la *Yesevîlik* (exceptând, desigur, cazul aparte al *Nakşbendîlik*-ului rigorist) de ansamblul destul de eterogen al altor grupări similare avea să fie, în primul rând, utilizarea limbii turce ca limbă liturgică, coroborată cu fructificarea genurilor și speciilor caracteristice literaturii populare, cu integrarea mentalității turce tradiționale, a unor obiceiuri și practici rituale ancestrale. Formula principal permisivă le-a asigurat supraviețuirea și marea difuziune, consacrandu-le ca promotoare ferme ale spiritului național – tolerate, în virtutea acestei calități, nu numai de autoritatea politică, ci și de cea religioasă, apărătoare a valorilor islamului ortodox.

YÛNUS EMRE

(1240/1241– 1320/1321)

Personalitatea în mare măsură enigmatică a lui Yûnus Emre, creația sa plină de vigoare și originalitate care și păstrează, peste secole, prospețimea și forța expresivă, au constituit obiectul unui număr remarcabil de studii, care l-au consacrat ca poet emblematic pentru întreaga lume turică. Cu totul remarcabil este, pe de altă parte, faptul că Yûnus Emre a fost percepțut ca reprezentativ pentru spiritualitatea turcă chiar de Occidentul renascentist, aflat în plină exuberanță creatoare și, mai ales, în căutare de noi surse de inspirație: "Trei personalități de frunte ale Renașterii au sesizat conținutul profund novator al apelului poetic lansat de Yûnus Emre: este vorba de Erasmus, de Martin Luther și de Sebastian Franck (1499-1542). Dacă filosoful lucid, teologul revoluționar și, în fine, gânditorul care se distanțase atât de catolicism, cât și de protestantism au socotit, fiecare, potrivit să-l publice sau să-l traducă pe dervișul turc (grație unui transilvănean, multă vreme prizonier al turcilor, din 1438 în 1458, autor al unei lucrări intitulată *Tractatus de Moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*), aceasta se datoră faptului că există o afinitate reală între poetul anatolian preumanist și cei trei umaniști occidentali care, asemenea lui, se luptau pentru a transforma imaginea pe care omul și-o făurea despre sine și despre lume" (Dino, 1997a, p. 849).

În ciuda acestui fapt, individualitatea reală a poetului rămâne învăluită într-un veritabil halou de mister, date fiind informațiile fragmentare și, adeseori, neconcludente privitoare la traiectoria sa existențială și artistică. În asemenea cazuri se recurge, adeseori, la analiza operei – singura în măsură să ofere o imagine plauzibilă și, în oarecare măsură, veridică asupra datelor de personalitate, asupra universului

ideatic al autorului. Cu toate acestea, nici măcar un asemenea demers nu rămâne lipsit de riscuri, având în vedere statutul eminentamente subiectiv, oarecum independent al viziunii poetice, care nu poate fi concepută nici pe departe ca o reflectie fidelă a realității.

Pe de altă parte, majoritatea covârșitoare a creațiilor lui Yûnus Emre s-a transmis pe cale orală, transpunerea în scris realizându-se mai târziu, în diverse etape și condiții de lucru (de unde și variantele, datorate scăderilor involuntare ale memoriei transmitătorilor); această realitate, binecunoscută și deloc singulară, a sporit posibilitatea omiterii unor poeme, cu circulație mai restrânsă sau, eventual, cu finalitate ideologică mai puțin clară pentru antologatori, ca și posibilitatea pierderii lor.

La fel de cert este faptul că antologiile aflate în circulație până nu demult conțineau, pe lângă poemele originale ale lui Yûnus Emre, care se distingeau prin inconfundabila unitate tematică și stilistică, prin subtilitatea argumentației, și un număr apreciabil de poeme compuse de alți poeți, care-și asumaseră, până la identificare totală, tradiția instituită de Yûnus Emre și care, în buna tradiție a epigonilor – tradiție cu implicații complexe pentru întregul spațiu literar turcofon –, au continuat să scrie, veacuri de-a rândul, poeme în același stil, semnate cu același pseudonim sau cu pseudonime ce-l evocau pe mentorul lor.

Cel mai grăitor, în această privință, ni se pare cazul lui Âşık Yûnus, care a trăit la Bursa către sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea și care semna cu pseudonimele Yûnus, Dervîş Yûnus și chiar Yûnus Emre. Stilul său, sprijinit de un incontestabil har poetic, este atât de asemănător, sau mai degrabă imită atât de bine stilul celui de la care se revendică, încât cel puțin o parte a poemelor sale i-a fost atribuită, fără ezitare, acestuia. Elocvent este și faptul că, în vreme ce tradiția populară îi atribuie poetului anatolian mai mult de o mie de poeme, antologiile realizate de exegeți avizați ai creației sale (precum Faruk K. Timurtaş sau Mustafa Tatçı) cuprind ceva mai mult de 350 de

poeme, a căror paternitate a fost stabilită cu certitudine, pe baza criticii interne de text; restul, este lesne de înțeles, trebuie pus pe seama epigonilor, a căror bunăcredință ori fidelitate față de maestrul dispărut nu pot fi, desigur, puse la îndoială.

Mai mult, surpriza descoperirii unor opere inedite, aşa cum s-a întâmplat și în alte cazuri, nu poate fi nici ea exclusă cu desăvârșire. Este ceea ce s-a întâmplat, de pildă, în perioada 1901-1902, când Karl Foy semnală prezența a două poeme în limba turcă, în cuprinsul unui opuscul în limba latină, intitulat *Tractatus de Moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*, tipărit în 1480, la Urach, cu caractere gotice – tratat al căruia autor era un călugăr dominican originar din Transilvania, fost prizonier de război în Anatolia.

Este necesar să menționăm, pe de altă parte, că Yûnus Emre a fost revendicat de mai multe confraternite sufite – *Kadirilik*, *Kalenderilik*, *Hayderilik*, *Şemsilik*, *Melâmîlik*, *Halvetilik*, *Nakşibendilik* și, nu în ultimul rând, *Bektaşilik* – fără a fi făcut, probabil, parte dintr-o structură congregațională regulată; în poemele sale pot fi depistate doar referiri conjuncturale la *Halvetilik* și la *Melâmîlik*, departe de insistența ori fervoarea specifice adeptilor. De fapt, în epoca sa, multe dintre orientările ori ordinele mistice enumerate mai sus se aflau abia în faza tatonărilor misionare, cristalizarea și articularea lor cu tradițiile religioase autohtone producându-se ceva mai târziu, în diverse etape.

Nu mai puțin adevărat este faptul că poetul îl evocă, de nenumărate ori, pe maestrul său spiritual, Tapduk (Taptuk) Emre, cu care pare să fi împărtășit nenumărate afinități. Acesta era, se pare, o personalitate religioasă cu statut bine consolidat în epocă, care activa mai ales în zona fluviului Sakarya. Titlul de *bâbâ*, atașat uneori numelui său de către Yûnus Emre și extrem de răspândit în mediile turcicene, ar putea indica apartenența sa la nucleul inițial al ordinului *Bektaşilik*, știut fiind faptul că, după înfrângerea marii revolte anatoliene din anii 1240-1241 și după

executarea lui Bâbâ Ishâk, o parte considerabilă a adeptilor acestuia (așa-numiții *bâbâlilar* sau *bâbâiler*) se regrupase în jurul lui Hâci Bektâş Veli, recunoscându-l ca lider. De altfel, relația cu zona amintită pare a fi sugerată de însuși Yûnus Emre, despre care deducem că s-a născut în perioada imediat următoare reprimării acestei mișcări și că a trăit într-o zonă situată la confluența râurilor Sakarya și Porsuk, menționate și în versurile sale – zonă intens populată de comunități tribale recent sosite din Transoxiana, care împărtășeau un islam puternic impregnat de šiism și de îndelung exersatele practici ſamanice.

În versurile sale, poetul face referiri nu numai la ipoteticul fondator al ordinului *Bektâſî*, extrem de apreciat printre populațiile turcmene, ci și la alte personalități ale căror destine se încrucișaseră, în diverse circumstanțe, cu cel al lui Hâci Bektâş: este vorba de Saltuk (Sarı Saltuk Bâbâ), Barak (Bâbâ), Seydi Balım, Giyikli Bâbâ, amintiți cu toții în cuprinsul celei mai însemnante opere hagiografice a *Bektâſî-ilor*, *Vildâyet-nâme*. *Manâkîb-ı Hünkâr Hacı Bektâſ-ı Veli*. Firescul prezenței lui Tapduk Emre în contextul acestei scrieri și conexiunea sa explicită cu grupul cristalizat în jurul lui Hâci Baktâş ne determină să considerăm că personalitățile amintite, la fel ca și Yûnus Emre, mai târziu, aparțineau aceleiași tradiții spirituale.

În cuprinsul hagiografiei menționate, Yûnus Emre este prezentat ca o persoană cu ascendent social modest, originară din satul Sarıgök, situat la sud de Sivrihisar, care se îndeletnicea cu agricultura – așadar, un țăran dintr-o comunitate, probabil, sedentară. Legenda pretinde că, într-un an de mare secetă, soldat, printre altele, cu compromiterea recoltei și, drept urmare, cu o mare foamete, Yûnus a încărcat un bou cu moșmoane și s-a dus la Sulucakaraöyük – localitate în care se stabilise, finalmente, după diverse peregrinări prin Anatolia, Haci Bektâş –, rugându-l pe sfânt să-i ofere, în schimbul acestora, alimente pentru propria familie.

Hâci Bektâş avea să-i propună, în mod aparent paradoxal, să aleagă între o încărcătură de grâu (simbolizând, în context, materialitatea) și darul de a compune imnuri religioase – *nefes* (simbol al spiritualității, al existenței spiritualizate). Sub povara responsabilităților domestice, Yûnus optase pentru grâu însă, pe drumul către casă, își realizase greșeala și, revenind la lăcașul lui Bektâş, își modificase opțiunea. Socotindu-l, pesemne, nepregătit pentru viața în spirit pe care i-o propusese, sfântul refuzase să-i “ofere” *nefes*-urile pomenite anterior (sinteză a reperelor doctrinale ale mișcării, în general opace pentru profan) și-l trimisese la Tapduk Emre, despre care afirma că deținea cheia inițierii sale. Supunându-se acestei hotărâri, Yûnus urma să fie acceptat în rândul discipolilor lui Tapduk, pe care avea să-l slujească, tând și cărând lemn¹, vreme de 40 de ani (cifră simbolică, care se regăsește în majoritatea contextelor de tip inițiatic, indicând așteptarea, maturizarea, pregătirea pentru un anume scop). După scurgerea intervalului de timp amintit, Tapduk convocase o adunare, precizând că printre cei de față se afla un poet numit Yûnus-ı Gûyende (i. e., Yûnus Cântărețul), și-l invitase pe cel astfel desemnat să-și rostească el însuși numele. Yûnus răspunse (din nou, în mod simbolic) interpelării abia la a treia solicitare – ocazie cu care Tapduk îl vestise despre încheierea perioadei de inițiere: *Bu sefer Tapduk, Yûnus Emre 'ye döndü, Hünkâr'ın nefesi yerine geldi, vakti tamam oldu, o hazinenin kilidini verdik, hadi söyle dedi. Hemen Yûnus Emre 'nin*

¹ Aceeași ocupație îi este atribuită lui Yûnus Emre și de o povestire tradițională culeasă de Ahmet Edip Uysal (1986, pp. 130-132) chiar în lăcașul care adăpostește astăzi mausoleul lui Tapduk Emre (numit Emrem Sultan) și al familiei sale. Potrivit acesteia, Emrem Sultan avea trei-patru sute de discipoli, care contribuiau, prin eforturi comune, la întreținerea lăcașului, fiecărui dintre ei revenindu-i atribuții specifice. După perioada de inițiere, Yûnus Emre se angajase într-un număr nedeterminat de călătorii (posibil, misionare), după care se stabilise la Sarıköy, amplasat pe drumul dintre Ankara și Istanbul. Povestirea amintită se remarcă prin supralicitarea elementului fantastic, cu evidente conotații preislamice, care coexistă cu elementele de inspirație islamică.

gözünden bir perde kalktı, söylemiye başladı. Söylediği nefesler, büyük bir divân oldu (Vilâyet-nâme, p. 48; pentru întregul context, vezi pp. 47-48), “De această dată, Tapduk s-a întors spre Yûnus și i-a spus «Imnurile suveranului [nostru Hâci Bektâş –n.n., L. M.] s-au desăvârșit, s-amplinit sorocul, și-am înmânat cheia aceluia tezaur, haide, rostește!». Îndată, de pe ochii lui Yûnus Emre s-a ridicat un vâl și-a început să rostească [versuri – n.n., L.M.]. Imnurile pe care le-a rostit au devenit un mare *dîvân*².”

Să remarcăm, în contextul de mai sus, utilizarea verbului *söylemek*, “a spune”, “a rosti”, la rigoare “a recita”, cu referire la imnurile religioase, care sunt, prin ele însese, “insuflate”, “inspirate”³ – cu alte cuvinte, rod al grătiei divine⁴. *Coranul* însuși este “recitate”, “rostire”, “spunere”.

Pe de altă parte, verbul amintit poate fi socotit o dovedă în plus în sprijinul ipotezei circulației orale care a caracterizat multă vreme acest tip de poeme și care a contribuit, probabil, în mod fatal și inevitabil, la alterarea, la deformarea lor progresivă – o deformare produsă, însă, în același spirit, spre a se preveni orice stridentă stilistică.

Tradiția ordinului *Bektâşî* se străduiește să acrediteze, aşadar, ideea unei relații originare cu Yûnus Emre, justificând, astfel, includerea sa în propriul pantheon și finalitatea devotională atribuită unora dintre poemele sale. Relația amintită este, în sine, discutabilă, fie și numai pentru faptul că, în perioada în care se presupune că a trăit și creat Yûnus Emre,

² În sensul de “antologie poetică”.

³ Cuvântul *nefes* (< ar. *nafas*), prin care sunt adeseori desemnate, semnifică “respirație”, “suflare”, “suflu”.

⁴ În locuri și contexte dintre cele mai diverse, poetii au fost, de altfel, mai întotdeauna socotați ca inspirați de zei și, prin urmare, priviți cu respect deosebit, dacă nu chiar temuți, îndeosebi în perioada arhaică. Populațiile turcice și-au menținut până târziu această atitudine care, în comunitățile izolate ori rămase la un stadiu primitiv de dezvoltare, poate fi constatătă chiar și astăzi, deși în forme mult atenuate.

viitoarea congregație nu depășea, probabil, dimensiunile unui grupuscul de discipoli gravitând în jurul lui Hâci Bektâș – foarte asemănător, în datele sale esențiale, cu alte formațiuni similare care proliferau pe teritoriul Anatoliei. De altfel, deși face referiri la o serie de alte personalități pe care *Vilâyet-nâme* le pune în legătură cu activitățile misionare ale lui Hâci Bektâș, Yûnus Emre nu pomenește deloc numele sfântului anatolian, ceea ce conduce fie la ideea că cei doi nu au avut nici un fel de contacte, fie la aceea că, de fapt, Hâci Bektâș era, în epocă, mai degrabă un personaj obscur, a cărui relevanță culturală avea să fie amplificată ulterior, din motive pur ideologice.

Numele de *Emre* își are obârșia într-o veche vocabulă turcică, cu sensul de “iubit, care iubește”; el poate fi corelat semantic cu vocabula *âşik*, litt. “îndrăgostit” – utilizată, simbolic, de diverse ordine mistice pentru desemnarea persoanelor aflate pe o anumită treaptă de inițiere. La nivelul ordinului *Bektâşîlik*, de pildă, cuvântul *âşik* îl desemna pe postulant. Cu alte cuvinte, el se referea la o persoană care agrea ordinul și care dorea să fie acceptată în structurile sale, dar care nu parcursese încă ceremonia formală de inițiere; cei inclusi în această categorie aveau permisiunea de a participa la întunirile comunității, la “taifasurile” (*sohbet*) însotite de muzică și de intonarea unor imnuri religioase cu tentă propedeutică, dar nu erau autorizați să ia parte la ceremonia religioasă propriu-zisă (*âyin-i cem*). Pornind de la constatarea că vocabula *emre* figurează relativ frecvent în titulatura unor persoane investite cu o anumită influență spirituală, s-a emis ipoteza că acestea făceau parte, la origine, dintr-un grup relativ bine individualizat de spirituali care, în virtutea similarităților doctrinale și rituale cu alte grupuri active în epocă, a sfârșit prin a fi sau prin a se lăsa asimilat de acestea.

Yûnus Emre nutrea, se pare, o sinceră și profundă admirație față de o altă celebritate a epocii, Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî (pentru turci,

Mevlâna Celâleddin Rûmî), marele poet mistic și gânditor de expresie preponderent persană, socotit fondatorul uneia dintre congregațiile cele mai influente și mai longevive din lumea islamică – *Mawlawiyya* (tr. *Mevlevîlik*). În fine, printre personalitățile frecvent evocate de Yûnus Emre figurează și Hüsayn bin Manṣûr al-Ḥallâj – sufit persan cu posibile origini zoroastriene, cultivat cu deosebită insistență de diversele orientări heterodoxe ale islamului, martirizat la Bagdad în anul 922, sub acuza de eretie –, precum și ’Abû-Yazîd (Bâyazîd) Tayfûr al-Bîšâmî (m. 874), alt mistic musulman din perioada timpurie, despre care se presupune că ar fi avut aceleași antecedente zoroastriene.

Este foarte posibil ca Yûnus Emre să fi fost, de fapt, un veritabil *abdâl*, în spiritul atât de profund specific al epocii sale – unul dintre acei derviși pribegi care străbăteau neosteniți drumurile nesigure ale Orientului Apropiat și Mijlociu, în căutarea unor răspunsuri spirituale și a unor soluții existențiale care, prea adesea, întîrziau să li se reveleze. Acest traseu frământat ne este, de fapt, sugerat chiar de unele dintre versurile sale:

Hey Emre 'm Yûnus biçare bulunmaz derdûne çâre

Var imdi gez şardan şara söyle garib bencileyin.⁵

“Ei, sărmâne Yûnus Emre, durerea ta e făr’ de leac;

Colindă, de-acum, oraș cu oraș, un străinasmenea tîe.”

Viața itinerantă și, adesea, plină de privații la care se supune îi poartă pașii, rând pe rând, de-a lungul și de-a latul Anatoliei, la Konya, dar și la Damasc (Şam), precum și în Iran și Azerbaidjan (numite *Yukaru Iller*, “Tinuturile de Sus” – situate, adică, la nord de Asia Mică), așa cum

⁵ *Yunus Emre Divanı* (ed.: Faruk K. Timurtaş), Ankara, 1989, p. 153. Fragmentele de poeme citate în cuprinsul acestui studiu sunt extrase din ediția menționată mai sus, care va fi notată mai departe cu sigla *YED*.

precizează el însuși în cuprinsul unor versuri.

Acest stil de viață, deloc neobișnuit în epocă, nu exclude, însă, formația savantă. Prin urmare, în ciuda diverselor speculații asupra biografiei sale, socotim că Yûnus Emre era o persoană instruită potrivit canoanelor și cerințelor vremii sale, că avea cunoștințe de limba arabă și de limba persană, dar și de mitologie arabă și persană (preislamică și islamică). Poetul sugerează, pe de altă parte, că a studiat scrierile sfinte ale evreilor, creștinilor și musulmanilor, însușindu-și învățărurile lor fundamentale și ajungând la concluzia că mesajul pe care-l formulează este, în esență, foarte asemănător. Ca bun musulman, el se străduiește să demonstreze, pe de altă parte, că religia islamică reprezintă forma cea mai completă, mai elaborată, mai desăvârșită a acestei revelații, apariția profetului Muhammed fiind îndelung pregătită de eforturile conjugate ale tuturor profetilor anteriori.

Este autorul unui *dîvân* (antologie poetică), care ne-a parvenit exclusiv prin intermediul copiilor și în ale cărui variante sunt adeseori inserate, fără nici un fel de specificare, creații ale numeroșilor săi epigoni, precum și al unui poem didactic de dimensiuni reduse, asimilabil categoriei clasicelor tratate de sufism, intitulat *Risaleti'n Nushîyye*, "Cartea povetelor". Poemul didactic figurează, în multe manuscrise, la începutul versurilor ce alcătuiesc antologia poetică propriu-zisă, fără a purta un titlu distinct. Potrivit unui distih (*beyit*) plasat către sfârșitul operei, el ar fi fost redactat (sau, poate, doar finalizat) de Yûnus Emre în anul 707 H./ 1307 – dată care concordă cu perioada în care se presupune că a trăit poetul. Cu excepția micului fragment inițial în proză (pe care îl reproducem la sfârșitul acestui capitol, însotit de traducerea în limba română), tratatul este conceput sub forma unui *mesnevî*. Manuscrisele cunoscute la ora actuală îl consemnează cu mari diferențe de la o versiune la alta, ceea ce conduce la concluzia că, așa cum s-a întâmplat și în cazul poemelor, el a fost destinat inițial unei circulații mai degrabă orale,

specifice tipului de educație tradițională din mediile islamică, dar și învățăturii inițiatice în ansamblul său, fiind transcris abia ulterior. Acest tip de "sfaturi religioase" beneficia de o prețuire deosebită printre savanții musulmani, care apelau la cele mai diverse și, uneori, subtile formule pentru a le da expresie (tratate cu pronunțată tentă morală, poeme didactice, povestiri etc.); genul era, de altfel, deosebit de agreat în toate mediile sociale. În versiunea stabilită de Mustafa Tatçı (1991), prin confruntarea a cinci manuscrise de dată mai veche, poemul didactic cuprinde circa 600 de *beyit*-uri (numărul acestora este, la rândul său, variabil în diversele ediții apărute până în prezent, în funcție de structura manuscriselor la care s-a apelat). Formal vorbind, micul tratat de sufism al lui Yûnus Emre – mult mai puțin liric decât poemele sale – cuprinde o introducere versificată alcătuită din treisprezece distihuri, un scurt poem în proză, precum și *mesnevî*-ul popruu-zis, cu diversele sale părți componente.

Principalele teme și motive abordate sunt crearea lui Adam și a celor patru elemente clasice – apa, pământul, focul, aerul –, cărora avea să li se adauge și sufletul, pentru a conduce la apariția ființei umane; analiza unor concepte sufite fundamentale; analiza unor calități ori însușiri, cu efecte benefice ori nefaste asupra evoluției umane, precum sufletul și intelectul, orgoliul și convingerea, furia și mânia, răbdarea, zgârcenia și invidia, bârfa și calomnia. Pe alocuri deslușim și ecouri ale evenimentelor sociale, precum și ale stilului de viață, în mare măsură patriarchal, caracteristic în epocă turcilor oğuzi. Atât stilul de redactare, cât și conținutul poemului didactic denotă o cultură însușită sistematic, fie într-o școală coranică (*medrese*), fie într-un așezământ de tip monahal (*tekke*), reconfirmând formația culturală complexă a poetului. Limba folosită sugerează, ea însăși, un contact prelungit și de substanță cu literatura cultă: lexicul include vechi cuvinte turcice, eliminate apoi, treptat, din

limbă prin procesul de aculturare, dar și numeroși termeni împrumutați din arabă și din persană, pentru care nu existau încă echivalențe în turca anatoliană. Se poate aprecia că, din multe puncte de vedere, limba la care recurge Yûmus Emre este asemănătoare cu cea specifică altor creatori contemporani cu el, precum Sultân Veled, Şeyyad Hamza, Ahmet Fakih, dar și unor autori imediat posteriori, precum Âşık Paşa, Gülşehrî, Saïd Emre sau Kaygusûz Abdâl.

Iată, spre exemplificare, fragmentul în proză din secțiunea introductivă a tratatului didactic de care aminteam:

'Akl⁶, pâdişâhun kadîmlîğî pertevindendür. 'Akl dahı üç dîrlüdüür: Biri, 'akl-ı ma 'âşdur; dünyâ tertîblerin bildürür. Biri de 'akl-ı ma 'âddur; âhiret ahvâlin bildürür. Birisi de 'akl-ı küllidür; Allahu Ta 'âlâ ma 'rifetin bildürür. İmân, pâdişâhun⁷ hidâyeti nûrundandır; imân da üç dûrlüdüür. Biri 'ilme 'l-yakîndür ve biri 'ayne 'l-yakîndür ve biri Hakke 'l-yakîndür. Ammâ ol imân kim 'ilme 'l-yakîndür, 'aklda yîrlüdüür ve ol imân ki 'ayne 'l-yakîndür, gönüilde yîrlüdüür ve ol imân ki Hakke 'l-yakîndür cân yîrlüdüür. Cânıla olan imân cânıla bile gider. Uçmak, pâdişâhun sadlı pertevindendür. Tamu, cânıla 'adlı pertevindendür. Toprak, pâdişâhun nur-ı pertevindendür. Su, pâdişâhun hayatı pertevindendür. Yıl, ol pâdişâhun heybeti pertevindendür. Od, pâdişâhun hismı pertevindendür. Toprağıla su Uçmak'da yîrlüdüür. Odıla yıl, Tamu'da yîrlüdüür. Odıla ve

⁶ Litt. "intelect"; vocabulă utilizată uneori în sensul de "rajiune" sau "reflecție", iar la nivel metafizic, în sensul de "intelect", "inteligенță" (*nous-ul* în accepțiune platoniciană și neoplatoniciană).

⁷ În cazul de față, cuvântul *pâdişâh*, "suveran", îl desemnează pe Dumnezeu; utilizarea termenilor de *sâh*, *pâdişâh*, *sultân* etc. în sensul de mai sus constituie un procedeu frecvent în literatura de factură mistică.

*yilile gelen tokuz kişidür ki, bunlar binbaşlarıdır; biner erleri vardı(ur). Kime gelseler kendi makâmina iletmek yaragında olurlar. Toprağıla suyla gelen on üç kişidür; bunlar dahi binbaşlarıdır; biner erleri vardur. Kime gelseler Uçmağ'da dartalar. Cânila gelen dahi dört kişidür, bunlar cânila geldi cânila gider. Bunların dahi biner erleri vardur. Bunlarınla olanlar didâra müstağrak olasılardur. Toprağıla suyla gelen Uçmağ'da olanlardur. Odıla yilile gele, Tamu'da kalasılardur. Cânila bile gelen, Hazret'de müstağrakdur. İmdi bil ki, kangı böyükdensin? Kangisinun sözün dutarsan anun böligindensin. Va'llâhu 'alem.*⁸

"Intelectul este [una] dintre luminile străvechi ale Padișahului. Iar Intelectul este de trei feluri: unul [dintre ele] este Intelectul Existențial; el ne învață despre alcătuirile lumii [acesteia]. Altul este Intelectul Vieții Viitoare; el ne învață despre stările lumii de dincolo. Iar altul este Intelectul Universal; el ne învață despre cunoașterea divină. Credința este [desprinsă] din lumina dirigitoare a Padișahului. Credința este și ea de trei feluri: una este Știința Certitudinii, alta este Privirea Certitudinii, iar cealaltă este Dumnezeul Certitudinii. Iar acea credință care este Știința Certitudinii își are sălașul în Intelect, cea care este [numită] Privirea Certitudinii își are sălașul în inimă, iar acea credință care este [numită] Adevărul Certitudinii își are sălașul în suflet. Credința care există prin suflet dispăre odată cu sufletul. Raiul își are obârșia în lumina virtuții Padișahului. Iadul își are obârșia în lumina dreptății Padișahului. Pământul își are obârșia în strălucirea luminii Padișahului. Apa își are obârșia în lumina existenței Padișahului. Vântul își are obârșia în strălucirea majestății Padișahului. Focul își are obârșia în strălucirea

⁸ Varianta de mai sus a textului a fost preluată din ediția stabilită de Mustafa Tatçı (*Yunus Emre Divâni III: Risâletü 'n-Nushîyye*, Ankara, 1991, pp. 30-31).

mâniei Padişahului. Locul pământului și al apei se află în Rai. Locul focului și al vântului se află în Iad. Odată cu focul și cu vântul au sosit nouă persoane, care le sunt căpetenii; fiecare stăpânește câte o mie de oșteni. Ei îl pregătesc pe cel la care poposesc pentru a înainta spre propriul lor rang. Dimpună cu pământul și apa au sosit treisprezece persoane; și acestea sunt căpetenii; fiecare dispune de câte o mie de oșteni. Ei îl îmboldesc pe cel căruia i se arată spre Rai. Cu sufletul apar încă patru persoane. Cei ce le aparțin acestora sunt cufundați în [contemplarea divinului] chip. Cei veniți cu pământul și cu apa sunt cei aflați în Rai. Cei veniți cu focal și cu vântul sunt cei ce rămân în Iad. Cei veniți cu sufletul sunt cei cufundați în Prezență [divină]. Află, aşadar, din ce parte provii tu? Provii din acea parte ale cărei legiuiri le respectă. Dumnezeu știe care este Adevărul.”

După cum aminteam, antologia poetică a lui *Yûnus Emre* cuprinde circa 350 de poeme originale (numărul lor variază în diversele manuscrise cunoscute); restul poemelor atribuite lui *Yûnus Emre* – cu mult mai numeroase –, sunt, de fapt, creații ale epigonilor săi sau ale unor poeți posteriori care, având același pseudonim, au sfârșit prin a fi cufundați cu celebrul lor antecesor. Limba acestor poeme, de un lirism adeseori debordant, se confundă, practic, cu limba populară anatoliană din secolele XIII-XIV, aflată în plin proces de modelare și adaptare la noile realități culturale. Poetul pare să fi adoptat limba medie utilizată de populațiile oğuzo-turcmene din Anatolia, conferindu-i o strălucire cu totul particulară, grație remarcabilului instinct poetic. Metaforele sale, adesea surprinzătoare, sunt proaspete și originale, foarte departe de manierismul, de stereotipia specifică poeziei culte; rafinamentul subtil al acestor poeme decurge adeseori din simplitatea pură, directă a tușelor verbale și nu din prelucrarea nesfârșită, laborioasă, monotonă a unui repertoriu redus.

Opera poetică a lui *Yûnus Emre*, destul de variată sub aspect tematic, dezvăluie frământările unei conștiințe care se confruntă cu

nenumărate momente de extaz, dar și de îndoială, de fericire, dar și de anxietate existențială, de acceptare, dar și de respingere a valorilor contrare convingerilor sale lăuntrice, pe calea anevoieioasă a afirmării propriei identități. Așa cum o definește el însuși, poezia sa este, în primul rând, o poezie a "căii", o călătorie perpetuă, desfășurată nu în spațiu și timp, ci în interiorul propriei ființe.

Dorința de contopire cu Ființa Divină, de disoluție în Dumnezeu – temă obsedantă a întregii literaturi mistice – conduce, de fapt, la descoperire de sine căci, înainte de a te pierde, de a avea conștiința acestei aneantizări este necesar să te regăsești, să accezi la esență profundă a propriei ființe. Să nu uităm că, potrivit sufismului (inspirat, probabil, de doctrine anterioare lui, în primul rând de neoplatonism), sufletul uman, imaterial și etern, este de sorginte divină, tocmai această particularitate conferindu-i grandoarea, dar și accesul potențial la salvare. În inima fiecărui individ uman – percepță ca receptacol al grației, prin excelență – subzistă un punct, un "semn" care reprezintă locul predilect de manifestare a luminii divine și care așteaptă să fie descoperit, cultivat, curățat de aluviunile acestei lumi. Efortul celui care se angajează pe calea dificilă a inițierii mistice (*mürit*, "discipol"), sub privegherea atentă, avizată a unui ghid spiritual (*mürşit, seyh*), are drept țintă ultimă tocmai descoperirea, dezvelirea tainei divine ascunse în ființa sa – demers care nu se poate lipsi, în mod evident, de faza descoperirii de sine, sintetizată în deviza cu misterioase rezonanțe socratice *kendini bil*, "cunoaște-te pe tine însuți".⁹

Mizând pe meditație, pe revelație, pe extaz, mistica este, în primul rând, o formă de eliberare individuală, de acces nemediat la misterul

⁹ Această formulă se regăsește, între altele, în formulele rituale rostite de maestrul spiritual cu prilejul admiterii formale a postulantului într-o structură congregațională regulată.

divin, subiectivitatea și diversitatea fiindu-i, prin urmare, intrinseci. Ea reprezintă adeseori o reacție, mai mult ori mai puțin conștientă, a particularului față de tirania și opacitatea rigidă a grupului, un refugiu din fața presiunilor exercitate de formele instituționalizate, anchilozate, încremenite ale credinței oficiale. În Asia, la fel ca și în Europa, sectele cu înclinații mistice, adeseori și antinomiste, au proliferat îndeosebi în perioadele de mari tulburări, de instabilitate socială și politică.

Nu este mai puțin adevărat faptul că, la fel ca și religiile fundamentale pe care s-a placat sau din care s-a detășat, mistica s-a distins întotdeauna, indiferent de zona sa de manifestare, prin două formule distincte, cu finalități și, mai ales, manifestări adeseori violent divergente: o formulă de esență pur intelectuală, intens speculativă, metafizică, aproape total desprinsă de contingent, și o formulă populară, înclinată mai degrabă către un cadru ritual specific, eclectic, permisiv, pe alocuri chiar aberant din perspectiva elitelor.

Creația lui Yûnus Emre pare să încerce o conciliere între cele două direcții – la început solidare, în virtutea faptului că inițiativa interiorizării credinței era, în mod evident, rodul mediilor intelectuale –, care urmau să devină mai degrabă divergente, pe măsura trecerii timpului. El își exprimă, în orice caz, în mai multe rânduri, cu limpezime, opțiunea fermă pentru mistica islamică și pentru perspectivele nebănuite pe care le oferă aceasta ființei umane supuse deriziunii vremurilor, eroziunii timpului:

Süfiyem halk içinde tesbih elümden gitmez. (YED, p. 92)

“Sunt un *şûfi*; în mijlocul mulțimii, mâna nu mi-o părăsește.”

Yûnus Emre manifestă un interes aparte pentru esența sufismului, încercând să deslușească etapele succesive ale inițierii, raporturile profunde dintre Dumnezeu și adeptii ordinelor mistice, finalitatea existenței umane, dincolo de vicisitudinile înrobitoare ale vieții, semnificația reală a morții etc. – teme esențiale ale poemelor, dar și ale tratatului său de sufism. Lungul drum al poetului către sine și, prin

medierea sinehui, către Dumnezeu nu este lipsit de asperitați, de îndoieri chinuitoare, de întrebări fără răspuns, de momente de profundă depresie și autoflagelare sau chiar autonegare. Clipele de plenitudine, de extaz, de certitudine alternează, în mod evident, cu cele de îndoială sau mărturisită derută, cu momentele de scepticism sau chiar de disperare profundă:

Hak'dan gelen şerbeti içdiük elhamdü lillâh

Şol kudret denizini geçdiük elhamdü lillâh. (YED, p. 159)

“Am sorbit dulcea licoare a Adevărului, slavă lui Dumnezeu,

Am trecut marea Atotputerniciei, slavă lui Dumnezeu!”

Iy beni derviş bilen nem ola derviş benüm;

Dervişlik yaylasında hareketüm kış benüm.

Derviş adım idindüm dervişlik tonun tonandum

Yola baktum utandum hep işim yanlış benüm. (YED, p. 128)

“O, voi ce mă luări drept derviș, de derviș ce am eu oare?

Pe pajiștile-acestei căi, faptele mele-aduc a iarnă;

Mi-am luat numele de derviș, în straiele dervișului m-am înveșmântat,

Mi-am contemplat drumul, cuprins de rușine, greșit e tot ce făptuiesc.”

Dört kitâbun ma 'nisi budur eger varisa. (YED, p. 153)

“Acesta este sensul celor patru cărti¹⁰, de există vreunul.”

Aceb su yirde var m'ola söyle garib bencileyin;

Bağrı başlu gözü yaşılu söyle garib bencileyin.

Gezdüm Urum 'la Şam 'ı Yukarù illeri kamı,

Çok istedüm bulmadum söyle garib bencileyin.

Kimseler garib olmasın hasret odma yaramasın,

¹⁰ Este vorba de Tora (ar. *Tawrât*, tr. *Tevrât*), Evangheliei (ar. *'Injîl*, tr. *İncil*), Psalmii lui David (ar. *Zabûr*, tr. *Zebûr*) și Coran (ar. *al-Qur'ân*, tr. *Kur'an*).

Hocam kimseler olmasın söyle garib bencileyin.

Söyler dilüm ağlar gözüm gariblere köynür özüm;

Meğer ki gökde yıldızum söyle garib bencileyin.

Bir garib ölmüş diyeler üç günden sonra tuyalar,

Sovuk suyla yuyalar söyle garib bencileyin.

Hey Emrem Yûnus biçimde bulunmaz derdine çare;

Var imdi gez şardan şara söyle garib bencileyin. (YED, p. 153)

“Să fie, oare, pe-acest pământ vreun străin asemenea mie?

Cu inima săngerândă, cu ochii-năcramați, un străin asemenea mie.

Am colindat Rumul, Damascul, Meleagurile de Sus, toate;

Mult năzuiam, dar n-am aflat străin asemenea mie.

Să nu fie nimeni străin, să nu se mistuie-n focul dorului,

Nimeni să nu fie, învățătorule, străin asemenea mie.

Limba-mi grăiește, ochii-mi plâng, mistuit mi-e sufletul,

Pare că însăși steaua mea pe cer e-un străin asemenea mie.

A murit un străin, vor spune, se va auzi peste trei zile

Cu apă rece îl vor spăla pe-un străin asemenea mie.

Ei, sărmâne Yûnus Emre, durerea ta e fără de leac;

De-acum colindă, oraș cu oraș, un străin asemenea tăie.”

Poetul menționează cele patru “stații” (*makâm*) a căror parcursere devine obligatorie pentru orice ființă umană dormică să atingă desăvârșirea (întruchipată, în mistica islamică, de Omul Perfect, *insân-i kâmil*) și să se unească, finalmente, cu Dumnezeu: Legea canonica islamică (*seri 'at*), congregația (*tarikat*), gnosa (*ma'rifet*) – cunoașterea subtilă, mândruitoare care îzbutește să armonizeze doctrina islamică revelată, în forma sa strict ortodoxă, cu conceptele fundamentale ale sufismului – și Adevărul,

Realitatea (*hakikat*)¹¹; el încearcă să definească, totodată, prin formule metaforice, natura raporturilor existente între ele:

Şeriat bir gemidir hakikat deryâsıdır. (YED, p. 17)

“Legea este o corabie, [iar] Adevărul este marea sa.”

Hakikat bir denizdir şeriat arıun gemisi;

Çoklar gemiden çıkışup denize talmadilar. (YED, p. 25)

“Adevărul este o mare, [iar] Legea este corabia sa;

Mulți, părăsind corabia, în mare nu s-au cufundat.”

După cum aminteam în secțiunea introductivă a studiului, potrivit adeptilor sufismului, existența divină este singura *reală*, în sensul absolut și deplin al acestei noțiuni: Dumnezeu reprezintă Existența absolută (*vücûd-ı mutlak*), Binele absolut, Frumusețea absolută. Prin urmare, dichotomia Creator/creatură este lipsită de orice justificare logică, ființele și lucrurile care populează universul nefiind, implicit, altceva decât forme ori locuri de manifestare a Ființei divine, potrivit unei topologii a sacrului al cărei sens ori finalitate ne scapă adeseori. În vreme ce teologia islamică pune accentul mai degrabă pe transcendență, sufismul este în mod vizibil preocupat de imanența Ființei divine și de revelațiile pe care această ipostază le poate produce asupra misticului:

Yûnus'un sözleri hak cümleümüz didük saddak

Kanda istersen anda Hakk cümle vücudda bulduk. (YED, p. 72)

“Cuvintele lui Yûnus sunt îndreptățite, cu toții am rostit Adevărul:

Dumnezeu se află acolo unde dorești tu; în Existență am aflat totul.”

La polul opus se află neantul (*lâ vücûd, yokluk*), care nu poate fi, însă, evident conceput decât prin raportare la Existența absolută.

¹¹ Cele patru stații sau porți (*kapı*) se regăsesc atât în doctrina inițiatică a *Bektâșî*-ilor, cât și în scenariile inițiatico-soteriologice ale altor mișcări înrudite.

Confruntată cu neantul, aceasta din urmă "apare", se "vede" în el, printr-un proces similar reflectării în oglindă – în aşa fel încât, în virtutea stării unitive, lumina se confundă, practic, cu întunericul; din această particularitate comună diverselor forme de manifestare a misticismului, în interiorul unor tradiţii religioase altfel distincte, derivă și aşa-numita experiență a "luminii negre" evocată, deopotrivă, de mistici orientali și occidentali.

Conceptul de Revelație divină, de Apariție, de Manifestare (*tecelli*) se regăsește și în creația lui Yûnus Emre:

Yûnus Hak tecellisin semin yüzünde gördü;

Care yok ayrılmaga çün sende göründi Hak. (YED, p. 71)

"Yûnus a văzut Adevărul manifestându-se pe chipul tău;

Separarea nu mai este posibilă, de vreme ce Adevărul în tine s-a arătat."

Omul – singura ființă, singura creatură în care Dumnezeu se manifestă plenar, etalând valențele multiple de care dispune, în care se întrepătrund Existența și Neantul, Binele și Răul, Urâțul și Frumosul – este făurit din două părți distincte, care pun, fiecare, în evidență, conceptele polare mai sus amintite: corpul – plămădit din pământ, apă, aer și foc, supus degradării progresive, potrivit legilor generale ce guvernează materia –, și sufletul, imaterial și etern; unica finalitate și, totodată, calitate a trupului derivă din faptul că el este cel ce adăpostește sufletul, asemenea unei cavități protectoare. Yûnus Emre este intens preocupat de relația trup – suflet, nelipsită de tensiuni și contradicții, dar, totodată, dătătoare de încredere și speranță:

Ten fânidür can olmez gidenler gine gelmez;

Ölürise ten ölüür canlar ölesi de ğül. (YED, p. 80)

"Trupul e trecător, sufletul – nemuritor, cei ce se duc nu mai revin;

De e să moară, moare trupul, sufletele sunt nemuritoare."

Exilat pe pământ, înlănțuit în materia opacă, grea, apăsătoare, sufletul –

esență pură –, se zbate în trup asemenea unei păsări într-o colivie¹², Tânjind fără încetare după patria sa divină, așteptând să fie salvat, eliberat. Or, avertizat asupra acestei lupte disperate, misticului nu-i rămâne altceva de făcut decât să-și anihileze identitatea materială, corporală, profană, sufletul sfârșind prin a-și redobândi, astfel, libertatea, spre a reveni la Dumnezeu:

Benim canüm bir kuşdur kim gevdem arum kafesidir

Dostdan haber gelice gi birgün uçar kuşum benim. (YED, p. 25)

“Sufletul meu este o pasare, căreia trupul îi este colivie;

Într-o bună zi, când Prietenul mă va vesti, pasarea mea-și va lua zborul.”

Dragostea – mister și expresie a grației, a generozității divine – este simbolul manifestării lui Dumnezeu în lume. Potrivit sufitilor, Dumnezeu a creat lumea și a decis să se manifeste în ea din dragoste; rezultă, de aici, că doar dragostea este în măsură să-l călăuzească pe om către ființa divină. Pe această cale a regăsirii adevăratului izvor al vieții, dragostea este singura călăuză veritabilă către Dumnezeu, în vreme ce raijunea este mai degrabă un obstacol, un balast:

İlim hod göz hicâbidur. (YED, p. 25)

“Știința [profană] este văful de pe propriii-ți ochi.”

Dragostea terestră, omenească nu este altceva decât o etapă intermediară, un fel de “antrenament” pregătitor pentru adevăratata dragoste – cea nutrită față de ființa divină; ea constituie premisa necesară, dar nu și suficientă, a ascensiunii către universul dragostei pure, absolute:

Gözüm seni görme giçün elüm sana irme giçün,

Bugün canım yolda kodum yarım seni bulma giçün. (YED, p. 132)

“Pentru ca ochii mei să Te zărească, pentru ca mâna mea să Te atingă,

Mi-am așternut azi sufletul pe cale, pentru ca mâine să Te aflu.”

Apropierea afectivă de Dumnezeu (sugerată prin apelativul

“Prietenul”, frecvent întrebuijat spre a sugera proximitatea, intimitatea) și, în cele din urmă, disoluția în El – “moarte înainte de moarte”, prin raportare la existența mundană, care este, astfel, abjurată – reprezentă țelul final al oricărei inițieri și presupune detașarea de contingent, de materialitate, anularea proprietății, exercițiul umilității ființiale:

İlâhi bir ısk vir bana kandalığum hiç bilmeyeyim...

Al gider benden benliği doldur içüme senliği,

Dırılığumde öldür beni varıp anda ölmeyeyim. (YED, p. 154)

“Dă-mi, Doamne, o dragoste să nu mai știu unde mă aflu...

Îndepărtează din mine sinea, umple-mi adâncul de Tine,

Ucide-mă, cât încă mai sunt viu; ajuns astfel, să nu mai mor.”

Maestrul spiritual (*mûrsîd*), conducătorul aşezământului de derviși (*şeyh, postnişin, pîr*), care au atins treapta desăvârșirii umane, exprimată prin noțiunea de Om Perfect (*insân-ı kâmil*) și care au parcurs, la rândul lor, stadiile inițiatice sunt singurii în măsură să vegheze asupra evoluției spirituale a discipolului, ajutându-l să descopere grăuntele de lumină divină care-i sălășluiește în inimă:

Maksadumuz didâr idi şeyhümüz girçek er idi. (YED, p. 41)

“Tel ne-a fost Chipul Divin, învățător ne-a fost adevăratul sfânt.”

Yûnus Emre este în mod vizibil preocupat de definirea esenței sufismului, dar și a statutului deținut de derviș, recurgând la distincții foarte ferme, chiar severe uneori, între fondul și forma trăirii religioase, între falșii și adevărații adepti ai ordinelor mistice – atitudine justificată, probabil, chiar în acea epocă timpurie, de fenomenul proliferării aberante a confreriilor anatoliene și, mai ales, de apariția orientărilor extremiste, cu manifestări violente, care provocaseră, prin excesele comportamentale specifice, reacții ostile nu numai din partea teologilor islamicici, ci și din

¹² Metaforă recurrentă în mistica islamică, de probabilă inspirație neplatonică.

partea populației. Asemenea excese aveau să se manifeste, de altfel, periodic, în cursul lungii și confuzei istorii a misticismului turc, conducând chiar la suspendarea – temporară ori definitivă – a unor congregații ori așezările sufite cu potențial exploziv.

Poetul respinge fără ezitare orice alterare a spiritului originar al mișcării, orice deviere comportamentală și morală, socotind că responsabilitatea derivată din propria opțiune, liberă de orice constrângeri exterioare, morala riguroasă, credința nelimitată reprezentă condiții indispensabile stilului existențial al dervișilor:

Dervişlik didükleri hirkayıla tâç de gül;

Gönlün dervîş eyleyen hirkaya muhtâc de gül. (YED, p. 88)

“Ceea ce se numește viață de derviș nu-nseamnă mantia și boneta¹³;

Celui ce sufletul în derviș și-l preschimbă, mantia nu-i face trebuință.”

Dervîş olan kişilerin gönüli gindür tar gerekmez;

Dervîş gönülsüz gerekdür sögene dilsiz gerekdür,

Dögene elsiz gerekdür halka beraber gerekmez... (YED, p. 90)

“Sufletele dervișilor trebuie să fie largi, nu meschine;

Dervișul trebuie să fie fără de suflet, să tacă-n față celui ce-l injuriază,

Fără de mâna trebuie să fie-n față bătăușului, celorlați asemenea

să nu le fie...”

Dervîş olan kişilerin miskinliktir sermayesi. (YED, p. 90)

“Avuția dervișilor este umilință.”

Lirica lui Yûnus Emre nu este lipsită, pe de altă parte, de accente de critică socială; modul în care sunt formulate acestea denotă, am spune,

¹³ Nu se reduce, prin urmare, la înfățișarea exterioară; poetul se referă la mantia sufite din lână aspră, oarecum similară cu rasa călugărească din mediul creștin, și la boneta sau turbanul specific fiecărui ordin (funcționând, prin urmare, ca însemne distinctive, ca mărci identitare).

interesul și, mai ales, îngrijorarea sa față de fenomenele de disoluție a ordinii, de tulburare a echilibrului social:

*Işidin hey ulular âhir zamân olisar,
Sağ müsülmân seyrekâdir ol da gümân olisar.
Danışmend okur dutmaz dervîş yolm gözetmez,
Bu halk ögüüt eşitmez sağır hemân olisar.* (YED, p. 38)

“Așultați, o, voi, cei de seamă, este sfârșitul lumii;
Adevărații musulmani sunt rari, până și ei sunt îndoienici,
Învățatul nu studiază, dervișul calea nu-și urmează,
Oamenii aceștia nu ascultă de sfaturi, sunt aproape surzi.”

Anumite versuri par să se facă, pe de altă parte, ecoul disputelor teologice care tulburau epoca și, fără îndoială, al atacurilor virulente orchestrate de grupurile fundamentaliste împotriva scizioniștilor și și ori a celor incluși, din diverse rațiuni conjuncturale (de natură politică, în primul rând), în această categorie; nu mai puțin consecvente erau, însă, formele de agresiune îndreptate împotriva adeptilor sufismului, care – deși imposibil de ignorat – nu s-au bucurat niciodată de prea multă simpatie în cercurile integriste. Departe de a se lăsa timorat ori dominat de vocile detractorilor, Yûnus Emre lansează, la rândul său, remarci ironice la adresa formelor golite de sens pe care aceștia le propovăduiau prea adesea:

*Dinün terk idenün kûfürdür işi;
Bu ne kûfürdür imandan içeri.* (YED, p. 223)
“Fapta celui ce-și părăsește legea este blasfemie;
Ce blasfemie este aceasta, dinlăuntrul credinței?”
Bana namaz kılmaz dime ben biltirem namâzum,
Kılurısam kılmazısam ol Hak bilür niyâzumı
Dostidan artuk kimse bilmez kâfir Müsülmân kemdiğin. (YED, p. 188)
“Nu mă numi «cel ce nu-și face rugăciunea»; eu, rugăciunea mi-o

cunosc;

De rugăciunea mi-o fac ori ba, Adevărul singur o știe;

Nimeni, în afara Prietenului, nu știe cine este păgân ori musulman.”

Multe versuri vădesc o libertate spirituală care, din perspectiva pur dogmatică, cu finalități defensive adoptată de teologia oficială mai târziu, era sinonimă cu însăși erezia¹⁴. Așa este, de pildă, cazul versului *Yüz Kâbe'den yiğrekdür bir gönül ziyareti* (YED, p. 207), “Un pelerinaj în interiorul sufletului este mai presus de o sută de Ka'ba¹⁵”, care se înscrie, de fapt, într-o întreagă tradiție de gândire, potrivit căreia adevărata rugăciune constă în concentrarea gândurilor omului asupra propriei interiorități, asupra scânteii divine din inima sa; orice rugăciune provocată din exterior sau îndreptată spre ceva exterior devine, din această perspectivă, inutilă și îndoieifică¹⁶. Astfel s-a născut ideea pelerinajului în spirit la Mecca, care s-a afirmat de timpuriu în poezia mistică anatoliană, fiind vehiculată, printre alții, și de Yûnus Emre care preia, credem, o temă hallâjiana¹⁷ (de altfel, aluziile ori chiar referirile la martirul din Bagdad

¹⁴ Anumite idei îmbrăjișate de grupările sufite, între care teoria emanatistă a creației și cea a Omului Perfect (*İnsân-i kâmil*), veneau în contradicție nu numai cu sunnismul dur, ci și cu šiismul adept al Legii revelate profesat în Iran și Irak, motiv pentru care a putut fi susținut deschis doar în epoca selgiukidă iar apoi, parțial, până pe la începutul secolului al XV-lea, și în cea otomană; mărturie în acest sens stau poemele lui Yûnus Emre sau Kaygusuz Abdâl. După această ultimă perioadă, multe simboluri dobândesc o dublă interpretare: una destinată detractorilor suniți și o alta (în fapt, cea autentică), cercului restrâns al inițiaților.

¹⁵ Este vorba de vasta structură cubică, acoperită cu stofă neagră, care domină centrul Marii Moscheei de la Mecca; într-unul din colțurile sale se află încastrată piatra neagră.

¹⁶ O altă temă controversată a sufismului clasic proclama ideea superiorității circumambulației (ar. *lawâf*) în jurul mormântului propriului maestru inițiator, în raport cu cea în jurul Ka'bei.

¹⁷ Într-un alt context, anume în aşa-numita “scrisoare către Şâkir bin 'Ahmad”, căreia

rămân motive pregnante în opera sa).

Aceeași idee se regăsește în operele mai multor gânditori sufici din toate epociile; Louis Massignon (1968, p. 208) menționează, în acest sens, una dintre parbolele lui Dū an-Nūn al-Miṣrī (m. 859), care prefigurează viitoarea teză ḥallājiană. Mai târziu, Ibn al-‘Arabī (m. 1240), celebrul metafizician al islamului, apreciază ca o iluzie pur omenească (deși necesară, pentru marea majoritate a credincioșilor), ideea pelerinajului ritual la Mecca, care te-ar putea aduce mai aproape de Dumnezeu, sau ideea că trebuie să urmezi, în mod necesar, calea sufită spre a te contopi cu Ființa Divină; iluzorie este, cu alte cuvinte, pretenția că omul s-ar putea afla vreodată în stare de separare față de Dumnezeul său și că, urmând un astfel de raționament, s-ar impune proximitatea spațială în raport cu El (vezi R. W. J. Austin, 1980, p. 40).

De altfel, linia ḥallājiană – fundamental heterodoxă – este urmată și în versuri cu o profundă încărcătură emoțională, precum cele de mai jos, care pot fi interpretate ca locuțiuni teopatice:

Ol kâdir-i “kün feyekün” lutfidici Rahmân benem;

Kesmedin rızkını viren cümlelere sultan benem.

Nutseden ādem yaratın yumurtadan kuş düreden,

Kudret dilini söyleyen zikr eyleyen Sübhan benem. (YED, p. 122)

“Eu sunt Milosul ce-a rostit acel atotputernic «să fie lumină»,

Eu sunt Sultanul ce tuturor le-mparte bucate,

Eu sunt Desăvârșitul ce-a creat omul din sămânță și pasărea din ou,

Cel ce grăiește limba atotputerniciei, ce amintește și preamărește.”

Se cuvine să remarcăm, totodată, spiritul deschis, lipsit de prejudecăți cu care se raportează Yûnus Emre la orice religie ori

avea să-i datoreze și condamnarea sa, “Hallâj desemnează drept Ka’ba trupul uman al martorului lui Dumnezeu, care se oferă drept victimă avraamică spadei Legii” (Massignon, 1968, p. 41).

manifestare religioasă – spirit care a caracterizat, de altfel, încă de la începuturi anumite cercuri sau ordine mistice:

Bir kimse dinne hilâf dimezüz;

Din tamâm olicak toğar muhabbet. (YED, p. 12)

“Nu respingem a nimănuি credință;

De credință va fi desăvârșită, se va naște dragostea.”

Din ü milletden geçer işk eserini duyan,

Mezheb u din mi bilür kendüzin yoğa sayan. (YED, p. 155)

“Cel ce simte lucrarea dragostei trece dincolo de religie și nație;

Ştie oare de sectă ori religie cel ce pe sine nimicnicie se socoate?”

Yûnus Emre pare să depășească, pe de altă parte, fără dificultăți majore controversele de ordin religios care divizau comunitatea islamică, refuzând să se supună prejudecăților ori intereselor de grup și vădindu-și, o dată în plus, libertatea de gândire; el susține fără ezitare ideea liberului arbitru, a posibilității de opțiune și, de aici, ideea responsabilității nemijlocite a omului în privința propriilor fapte. Potrivit viziunii sale, ființa umană este perfect capabilă să discearnă binele de rău, să-și domolească instinctele, să acționeze în sens pozitiv, să-și depășească condiția precară prin virtute și modestie, prin dragoste față de Dumnezeu și față de toate manifestările sale terestre.

Aceasta nu înseamnă, însă, că adevaratul sufit nu trebuie să vadă un exemplu permanent în persoana și faptele Profetului, precum și în cele atribuite succesorilor săi în spirit. Dragostea față de Dumnezeu se extinde, în mod firesc, asupra tuturor celor atinși de grația sa – în primul rând, asupra profetului Muhammad, creat de Dumnezeu din lumina divină și supranumit, în consecință, *Mahbûb Allâh*, “Cel preaiubit de Dumnezeu”, “favoritul lui Dumnezeu”:

Çalab nurdan yaratmış canını Muhammed'ın,

Âleme rahmet saçmış canını Muhammed'ün. (YED, p. 157)

“Dumnezeu a creat sufletul lui Muhammad din lumină,

A binecuvântat lumea cu îndurarea sa prin sufletul lui Muhammad.”

Yûnus Dede'm iştikludur eksiklüdür miskindür;

Her kim yimez mahrumdur honini Muhammed'ün. (YED, p. 157)

“Bâtrânul meu Yûnus e-nrăgostit, Tânjește, este demn de milă;

Cel ce din bucatele lui Muhammad nu se nutrește rămâne flămând.”

Din perspectiva sufită adoptată de poetul anatolian, dervișii sunt, precum Muhammad, prietenii lui Dumnezeu prin excelență (*dervîşler Hakk'ın dostları*); ființa divină este desemnată, la rândul său, prin aceeași vocabulă, care denotă apropiere, afectivitate, intimitate, sugerând, o dată în plus, tipul de demers specific misticismului. Yûnus Emre pare preocupat și de definirea subtilelor raporturi dintre Ființa Divină și derviș, raporturi care evoluează, în cursul laboriosului proces de inițiere, de la ideea de subordonare (sugerată prin asocieri lexicale de tipul *pâdişâh-kul*, “stăpân-rob”, *sevgili/mâşuk-âşik*, “iubit-iubitor”) la cea de egalitate, de prietenie, bazele egalitare fiind în măsură să garanteze accesul postulantului la misterele divinității. Dumnezeu este desemnat atât prin teonimul arab *Allâh*, adoptat pe filieră islamică, cât și prin vocabulele *Tanrı* (vechi teonim turco-mongol), *Çalap* (vechi teonim turcic), *Subhân*¹⁸ sau prin nume ori atribute coranice, de genul *Hakk* (ar. *al-Haqq*, “Adevărul”) – deosebit de agreat de cercurile sufite –, *Ganî* (ar. *al-Ganî*, “Bogatul”), Cebbar (ar. *al-Jabbâr*, “Temutul”), *Hayy* (ar. *al-Hayy*, “Viul”), *Kadir* (ar. *al-*

¹⁸ În acest caz, nu este vorba de un teonim propriu-zis, ci de un nume divin derivat dintr-o formulă devotională cu conținut apologetic ori dintr-o invocație la adresa lui Dumnezeu: formula *Subhâna Allâh*, “mărire lui Dumnezeu!”

Qadîr, "Puternicul"), *Rahîm* (ar. *ar-Râhîm*, "Milostivul"), *Rahmân* (ar. *ar-Râh-mân*, "Milosul").

O altă temă recurrentă în poemele lui Yûnus Emre este tema morții, abordată din diverse perspective, care par să caracterizeze etape bine definite din existența sa. Ideea morții reductive, care anulează distincțiile de natură socială și religioasă, ce-i plasează adeseori pe invizii umani în poziții antagonice de-a lungul vieții, conduce la anxietate, la întrebări firești cu privire la sensul profund al existenței, oferindu-i, totodată, poetului prilejul de a-și face cunoscute convingerile privitoare la soarta sufletului după moartea trupească:

Ölmeklik dirlik ola ölümsüz dirlik bula,

Ölmış gönül dirile anda ki sen olasin.

Sen olduğun gönüller her dem canın yeniler,

Bunlardır ölmeyenler hâkimi sen olasin.

Can bedenden uçıcı ak menziline göçicek,

Ol cihana geçicek göze ayân olasin. (YED, p. 147)

"Moartea se va preschimba în viață, nemuritorul viață va afla,

Sufletul mort va înlătura acolo unde tu te vei afla,

Sufletele care-ai fost îți înnoiesc sufletul în fiecare clipă;

Aceștia sunt nemuritori, al căror conducător vei fi tu.

Sufletul va zbura din trup, se va muta către al său popas,

Va trece în acea lume, ce ochilor se va înfățișa."

Deslușim în versurile de mai sus o certă credință în metempsihoză (ar. *tanâsuh*, tr. *tenâsüh*), frecvent atestată la populațiile turcice din Asia Centrală, dar și la grupurile de populații de aceeași origine din Anatolia, care aveau să-și mențină, multă vreme după epoca migrațiilor, stilul de viață

transhuman, semi-sedentar, însă categoric repudiată de teologia islamică; această concepție era, pe de altă parte, larg împărtășită de diverse grupări heterodoxe din lumea islamică, putând fi socotită, de la caz la caz, o reminiscență preislamică sau o influență datorată altor tradiții religioase cu care comunitatea respectivă intrase în contact de-a lungul istoriei sale.

Moartea este adeseori sugerată de Yûnus Emre prin expresii de genul *yensiz gönlek geydi*, „a îmbrăcat cămașa fără mâncă” sau *yakasız don geydi*, „a îmbrăcat veșmântul fără guler”, care fac aluzie la linșoliul sau giulgiul (ar. *kafan*, tr. *kefen*) în care este înfășurat trupul credinciosului musulman la coborârea în groapă. Aceleași expresii sunt folosite, pe de altă parte, pentru desemnarea mantiei specifice dervișilor (*hirka*), Yûnus Emre sugerând, pe această cale, o conexiune destul de împede între moartea fizică, naturală, caracteristică organismelor vii și „moartea înainte de moarte”, asumată prin ceremonia de inițiere a dervișilor: odată cu inițierea și cu legământul de supunere absolută față de propriul maestru spiritual, discipolul își abjură întreaga existență anterioară, se consacră unui stil de viață specific, se desparte de viața profană printr-o moartea aparentă¹⁹. Mantia dervișului – veșmânt elementar, fără guler, dar și fără cusături (fără „legături”, menită despărțirii, separării), asemenea linșoliului, confecționată din lână aspră și creditată cu funcționalitate multiplă, protectoare, dar și inhibitorie,

¹⁹ Această conexiune este, de altfel, explicită în cazul multor ordine mistice. De pildă, ceremonia de inițiere proprie ordinului *Bektâşilik* includea un moment distinct, intitulat *Atam Gök, Anam Yer*, „Tată-mi este cerul, mamă, pământul” (a se remarcă văditile reminiscențe șamanice sintetizate în formula de mai sus), în cursul căruia postulantul, acoperit cu o pânză numită *kesenpüş*, era avertizat asupra numeroaselor dificultăți care-l așteptau pe calea aleasă.

așternut în somn și giulgiu în moarte – este, la fel ca și veșmântul călugărnului din spațiul creștin, un simbol manifest al renunțării.

Aminteam anterior de conservarea, în forme mai mult sau mai puțin voalate, a unor formule de cult preislamice în interiorul unor comunități sau, uneori, la indivizi izolați, percepți ca reprezentanți emblematici ai unui *pattern* cultural dispărut ori arhaic, desuet. Recuperarea, în variante adaptate, a unor forme rituale preislamice este, poate, mai frapantă la nivelul comportamentului religios de grup; fenomenul amintit privește mai frecvent grupurile socialmente marginale, mai conservatoare și, prin forță împrejurărilor, mai izolate, care se raportează la tradiție ca la o marcă identitară și care rămân adeseori la o perceptie destul de vagă, destul de superficială a variantei de cult general acceptate ca ortodoxe.

Teme și motive de certă extracție preislamică se regăsesc și la Yûnus Emre, asimilate, poate, prin procesul de enculturație, precum și în urma strânselor contacte cu diverse grupuri de populații turcice. Relativ frecvente sunt, de pildă, sugestiile sau aluziile privitoare la dendrolatrie – cult extrem de răspândit printre populațiile turcice, atestat și astăzi în zonele rurale ale Anatoliei. La fel de veche este, în aceeași arie de cultură, concepția privitoare la arborele-strâmoș, atestată la uiguri, la iacuți și la alte populații de origine turcică; în mod probabil, anumiți arbori încarnau principiul feminin, iar alții, principiul masculin. Printre populațiile altaice era, pe de altă parte, larg împărtășită ideea că, înainte de a dobândi un trup – cu alte cuvinte, înainte de naștere – sufletele umane locuiesc în cer sau pe ramurile arborelui cosmic, asemenea păsărilor (Chevalier, Gheerbrant, I, 1994, pp. 124-132). Concepțiile mai sus amintite s-au conjugat, probabil, cu ideile de extracție neplatonică privitoare la sufletul închis în trupul-închisoare, preluate pe filieră sufită, care au

contribuit la consolidarea și perpetuarea acestora.

Unele versuri atribuite lui Yûnus Emre par să conțină, pe de altă parte, aluzii la o practică culturală extrem de veche, desemnată, de obicei, prin vocabulele *şölen* sau *toy*. Iată, de pildă, un asemenea context:

Canlar canmı buldum bu canum yağna olsun;

Assı ziyandan geçdüm dükkânum yağna olsun.

Ben benliğümden geçdüm gözüm hicabın açdım;

Dost vaslına irişdüm gürmânum yağna olsun. (YED, p. 141)

“Am aflat sufletul sufletelor, acest suflet al meu să fie pradă;

Am pășit dincolo de câștig ori pagubă, dugheana mea să fie pradă.

Am pășit dincolo de egoism, mi-am dat la o parte vălul de pe ochi,

Am ajuns în preajma Prietenului, îndoiala mea să fie pradă.”

Practica la care ne referim făcea parte dintr-un vechi și complex sistem de schimb, care se regăsește în foarte multe societăți de tip arhaic și care a fost numit de către antropologul francez Marcel Mauss (1966, pp. 150-151, 161-163) “sistem de prestații totale”. Aparent voluntar și gratuit sub aspectul intenționalității, schimbul devine, de fapt, în cadrul amintit, obligatoriu și interesat pentru ambele părți, antrenând nu numai bunuri fizice, ci și, sau mai atât, formule de politețe, rituri, servicii, femei și copii etc. Așa-numitul “dar”, care nu poate fi refuzat, îl plasează într-o certă poziție de inferioritate pe destinatarul său, de unde și obligativitatea răspunsului, care presupune, de obicei, o supralicitare. Această supralicitare generează un nou răspuns din partea beneficiarului – angrenaj care se reproduce la nesfârșit și care conferă schimbului un caracter perpetuu, aproape vital.

Practica descrisă mai sus își găsește reflectarea chiar în dicționarul lui Mahmût Kaşgârî, *Divân-ü Lûgât-it-Türk* (1071), unde este consemnată sub denumirea de *kenç liyü*. Iată cum explică autorul noțiunea amintită: *hanların düğünlerinde veya bayramlarda otuz arşın yüksekliğinde ve minare gibi, yağına edilmek üzere yapılmış bir sofra*, (*Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, III, p. 4380), “o masă asemenea unui minaret, înaltă de treizeci de arșini²⁰, [pregătită] la sărbători și la nunțile suveranilor, spre a fi prădată”. Aceeași practică – numită, de această dată, *yamalı toy* –, este consemnată și de istoricul Faruk Sümer (1967, p. 401), care precizează că ea este semnalată de câteva documente sau scrieri persane sub numele de *hwan-i yağna* și că se caracteriza prin faptul că, la sfârșitul unor festinuri colective oferite de suverani sau de potenți, vesela, confectionată din metale prețioase și bogat împodobită, le era oferită în dar participanților.

Yûnus Emre se referă, în cuprinsul poemelor sale, și la dansurile cu finalitate extatică practice, sub diverse forme, de unele congregații religioase anatoliene, deși consemnarea acestora se menține adeseori la nivel pur aluziv:

Bu semâ'a girmeyen sonra peşimân olur [...]

Bir niçenin gönden şeytanlar tolupdurur,

Erenler semâ'na anlar erişgen olur. (YED, p. 35)

“Cel ce nu intră-n acest dans se va căi apoi [...]

În sufletele multora colcăie demonii;

În dansul sfintilor, aceștia se vor sminti.”

²⁰ Veche unitate de măsurare a lungimii, având circa 68 de centimetri.

Dervişler uçar kuşlar deniz kenarın kişiler;

Zihî devletlü başlar eve dervişler geldi.

Dervişler yüzü sulu görenler olur deli;

Batını arşdan ulu eve dervişler geldi. (YED, p. 205)

“Dervișii sunt păsări zburătoare, iernează la jârm de mare;

Cât de fericită le este purcederea! Dervișii au sosit acasă!

Chipurile dervișilor se scaldă-n sudoare, cei care-i văd se smintesc;

Mai măreți ca tainicul tron ceresc, dervișii au sosit acasă!”

Dansurile extatice la care face aluzie Yûnus Emre (*semâ, semah*) erau înscrise în ritualurile mai multor ordine mistice de pe teritoriul Asiei Mici, fiind practicate cu prilejul reuniunilor liturgice; ordine cu mare aderență de masă, precum *Yelevîlik* și *Bektâşilik*, autorizau participarea activă a ambelor sexe la reuniunile religioase și, prin urmare, practicarea în comun a acestor dansuri, de unde și suspiciunile ori chiar acuzele deschise de imoralitate formulate la adresa lor de tradiționaliști – adepti neclintiți ai principiului segregării sociale a sexelor. Formulele de dans extatic practicate în mediile populare înglobează adeseori reminiscențe ale vechilor dansuri turcești ce însoțeau ceremonialurile șamanice; cu alte cuvinte, ele exploatează tehnici arhaice de inducere a extazului, conferindu-le o destul de superficială coloratură islamică.

Opera lui Yûnus Emre a jucat, fără îndoială, un rol important în viața culturală a turcilor anatolieni, contribuind la consolidarea conștiinței lor de grup. Dincolo de harul poetic indisutabil, popularitatea sa constantă se datorează și apelului deliberat la limba turcă – o limbă simplă, accesibilă, aflată în plin proces de maturizare și rafinare. Yûnus Emre a intuit faptul că, alături de alți factori culturali, limba conferă o

amprentă identitară importantă, contribuind la menținerea unității și coerentării unei comunități. El îzbutește să concilieze, în creația sa, elementele de natură lîvrescă, preluate din culturi care atinseseră deja un anumit grad de elevație, cu sensibilitatea populară, evitând cu abilitate stridențele și demonstrând astfel că prăpastia presupusă dintre cele două tipuri de cultură poate fi atenuată, dacă nu chiar anulată.

KAYGUSÙZ ABDÀL

(sfârșitul secolului al XIV-lea)

Poetul anatolian Kaygusûz Abdâl – menționat, în diverse surse, și sub numele de Kaygusûz Sultân sau ‘Abd Allâh al-Mâgâwîrî –, este unul dintre cei mai profunzi exponenți ai sufismului anatolian de expresie turcă, remarcându-se prin prelucrarea extrem de personală a unor teme și motive specifice sufismului popular, dar și prin îmbinarea ingenioasă a imagisticii tradiționale cu idei și simboluri de factură livrescă.

Originar, probabil, din Alanya, paradoxalul autor se numea, de fapt, Gaybî și îl avusese ca mentor spiritual pe Abdâl Mûsâ – cunoscut, la rândul său, în epocă, drept poet. Potrivit diverselor versiuni ale vieții sale legendare (*vilâyetnâme*), Gaybî – fiu al *bey*-ului de Alanya, aşadar de origine nobilă – se consacrase vreme îndelungată studiului, atingând un înalt nivel de cunoaștere spirituală; el i s-ar fi înfățișat prima oară lui Abdâl Mûsâ metamorfozat în cerb, în timpul unei vânători, și, urmându-l pe acesta până la *dergâh*-ul său, îi devenise discipol. Inițial, tatăl prințului de Alanya se împotrívise cu fermitate unei astfel de opțiuni, inițind chiar o campanie militară împotriva lui Abdâl Mûsâ și a grupului său de discipoli însă, invins fiind, sfârșise prin a se resimna și a ceda voinței exprimate de Gaybî. Pseudonimul de Kaygusûz, litt. “fără griji”, i-ar fi fost conferit acestuia de Abdâl Mûsâ, cu prilejul inițierii.

Celebru în epocă, Abdâl Mûsâ este, de altfel, evocat cu venerație în mai multe poeme ce poartă semnatura lui Kaygusûz Abdâl:

Beylerimiz elvan gülün üstüne ağlar gelir şahim Abdal Mûsâ 'ya,

Urum Abdalları postun eğnine bağlar gelir şahim Abdâl Mûsâ 'ya.

Urum Abdalları gelir dost deyü eğnimizde aba hırka post deyü,

*Hastaları gelir derman isteyü sağlar gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.
 Hind'den bazergânlar gelir yaymır pişer lokmaları açlar doyunur,
 Âşıkları gelir bunda soyunur erler gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.
 Her mâtem ayında kanlar saçalar uyandırıp Hâk çerağın yakarlar,
 Demine Hû deyüp gülbâng çekerler murlar gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.
 Meydanında dara durmuş gerçekler çalmır koç kurbanlara bıçaklar,
 Dögülür kudüm açılır sancaklar tuğlar gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.
 Ikrâridir koç yiğidin yuları muannidi çeksem gelmez ileri,
 Akpınar'ın Yeşilgöl'ün suları çağlar gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.
 Ali'ın Zülfekar'ın almış destine sallar durmaz Yezitlerin kastına,
 Tümen tümen genc Ali'nin üstüne sırlar gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.
 Berim bir isteğim vardır Kerim'den, mümkir bilmez evliyânın halinden;
 Kaygusuz'ın ayrı düştüm pirimden, ağlar gelir şahim Abdâl Mûsâ'ya.¹
 "Stâpâni noştri, asupra trandafirului multicolor să plângă vin la
 şahul meu, Abdâl Mûsâ;
 Dervişii Rûmului, învâluiti în blânuri, să se încâine vin la şahul
 meu, Abdâl Mûsâ.
 Dervişii Rûmului vin, spunând «prietene», rasa de dimie de pe
 umerii noştri «blană» numind-o,
 Cei betegi sosesc cerşindu-ne leacuri, cei teferi vin la şahul meu,
 Abdâl Mûsâ.
 Sosesc neguțătorii de la Ind și se răspândesc, bucatele-și gătesc,
 cei flămânzi se ostoiesc,*

¹ Fragmentul de mai sus a fost reproducut după varianta stabilită de Abdülbâki Gölpinarlı în volumul *Kaygusuz Abdal. Hatayı. Kul Himmet*, Istanbul, 1962, pp. 34-37, menționat mai departe cu sigla KAHKH.

Îndrăgostitii vin, veșmintele-și leapădă, sfintii vin la șahul meu,

Abdâl Mûsâ.

În fiecare lună de doliu² tâșnește săngele, cu toții aprind și mistuie a
Domnului lumânare,

“El, cu fiecare clipă!” rostind, își fac rugăciunea³, luminile vin
la șahul meu, Abdâl Mûsâ.

La adunarea sa, cei în Adevăr stau la stâlpul spânzurătorii⁴, cujitele
sună către berbecii de jertfă,
Se izbesc tobe, se desfășoară sangeacuri, tuiuri⁵ vin la șahul meu,

Abdâl Mûsâ.

Frâul flăcăului destoinic este-ncuviințarea sa⁶; îndărătnicia de-i
înduri, [pe Cale] nu înaintează;

² Aluzie la așa-numita *mâtem ayz*, “lună de doliu”, în care alizii anatolieni, ca și alte comunități šiite, comemorează masacrul de la Karbalâ, din data de 10 *Muharram* 680 (zi cunoscută sub numele de *al-âšûrâ* < ‘ašra, “zece”).

³ Litt. “cântecul trandafirului” – termen de origine persană, desemnând un tip de rugăciune specific grupurilor *Bektâşî*, dar și corpului de armată al ienicerilor, asociațiilor corporatiste etc.

⁴ Litt. “spânzurătoare, stâlpul spânzurătorii” – termen metaforic care denumește centrul încăperii în care se desfășoară adunarea liturgică a ordinului (*ayin-i cem*); aici este rostită “confirmarea” de aderare la congregație (*ikrâr*) și sunt mărturisite, în fața comunității, păcatele adeptilor. Din perspectivă hermeneutică, simbolismul său poate fi coroborat cu cel al stâlpului cosmic – axa de-a lungul căreia se produce comunicarea între lumea celestă și cea terestră.

⁵ *Sancak*, “drapel, steag, standard” și *tay*, variantă pentru *tuğ* – însemn nobiliar (sugerând, în cazul de față, noblețea spirituală), sub forma unei cozi de căi atașate unui standard, atestat atât în perioada preislamică, cât și în cea otomană.

⁶ Litt. “declarație, confesiune, admitere”, “confirmare, stabilire” – vocabulă care desemnează actul adeziunii formale la structurile ordinului *Bektâşî*, în cadrul unei ceremonii specifice (*ikrâr töreni*).

Apele Akpinarului și Yeşilgölului vin susurând la șahul meu, Abdâl Mûsâ.
 ‘Alî⁷ al meu și-a luat în mâna spada⁸, fără răgaz o rotește împotriva
 oștilor lui Yazîd⁹,
 Armată fără număr asupra lui ‘Alî – a noastră Comoară; tainele vin
 la șahul meu, Abdâl Mûsâ.
 O dorință am la Cel Milostiv; necredinciosul starea sfântului n-o știe;
 Sunt Kaygusûz, despărțit am fost de-al meu învățător, plânând vin eu
 la șahul meu, Abdâl Mûsâ.”

Potrivit diverselor hagiografii anatoliene, Kaygusûz i-a slujit mentorului său vreme de patruzeci de ani, dobândind finalmente “diploma” (*icâzet*) care-i atesta calitatea de maestru spiritual și fiind, totodată, numit în fruntea a patruzeci de *abdâl*, alături de care și-a început predicația în Egipt. Bucurându-se de admirarea și încrederea surveranului local, Kaygusûz a obținut ulterior privilegiul de a conduce unicul lăcaș al ordinului de la Cairo, ridicat pe malurile Nilului. Biografiile săi susțin că, după o lungă perioadă petrecută pe aceste meleaguri, Kaygusûz a plecat în pelerinaj la Mecca și Medina, străbătând apoi, în scop misionar, Siria și Irakul, spre a reveni, către finalul vieții, pe pământul Anatoliei natale, unde s-a și săvârșit din viață.

Multe dintre datele biografice cu tentă legendară evocate mai sus

⁷ Califul ‘Alî, cel de-al patrulea imam din rândul celor supranumiți de ortodoxia islamică ar-*râṣidînă*, “cei bine călăuziți” și, totodată, primul calif legitim recunoscut de șiiți.

⁸ Este vorba de spada bifidă a lui ‘Alî, care i-ar fi fost dăruită de Muhammad și despre care se susținea că este de sorginte divină.

⁹ Fiu al califului Mu‘âwiyya (661-680), Yazîd (Zayd) I – cel de-al doilea calif din dinastia omayyadă (680-683) –, este violent contestat de grupurile alide pentru soarta tragică rezervată fiului lui ‘Alî, Hüsayn, familiei sale și grupului de adepti care-l însoteau, în bătălia de la Karbalâ’ (680).

sunt confirmate și de documentele vremii. Comentând diversele detalii furnizate de acestea, Abdurrahman Güzel (1986, p. 2) apreciază că poetul nu s-a născut mai devreme de 1341-1342 și că tatăl său a fost, probabil, Hüsameddin Mahmûd, *bey* de Alanya în perioada amintită. Familia sa descindea, aşadar, din foarte puternica și influenta dinastie turcmenă Karamanoğulları. Opera lui Kaygusûz denotă cunoștințe complexe de medicină, istorie, științe exacte și astronomie, dar și cunoștințe temeinice în domeniul religiei și al misticii islamică; mai mult, poetul stăpânea araba și persana, vădindu-se, în același timp, la curent cu aspectele caracteristice mai multor limbi și dialecte turcice. Aluziile, dar și afirmațiile tranșante din creația sa confirmă, de asemenea, faptul că a fost discipolul lui Abdâl Mûsâ și că a dus, multă vreme, o viață itinerantă, peregrinările sale purtându-l prin diverse zone ale Antoliei – pe atunci, în mare măsură, depopulată, după prăbușirea sultanatului selgiukid de Rûm și invazia mongolă –, prin Egipt și Hijâz, dar și prin Rumelia.

A. Güzel (*ibidem*, pp. 2-3) avansează ipoteza că plecarea lui Kaygusûz în Egipt s-a produs în jurul anului 1397-1398, că în perioada 1424-1430 acesta a parcurs cu asiduitate Rumelia și că, revenit în Anatolia, a murit, cel mai probabil, în anul 1444. Mormântul (sau, poate, cenotaful) atribuit lui Kaygusûz Abdâl din satul Tekke (sudul Turciei, la nord de Antalya), la fel ca și mausoleul (*türbe*) închinat maestrului său spiritual, situat în același perimetru, constituie și astăzi importante locuri de pelerinaj pentru adeptii curentului *Alevî -Bektâşî*; tot aici se desfășoară un festival anual, în prima săptămână a lunii iunie. Un altar închinat lui Kaygusûz Abdâl se află și pe înăltimile colinei al-Muqâttam din Cairo – zonă în care funcționa läcașul (tr. *tekke* sau *zâviye*) atribuit *Bektâşî*-ilor în

anul 1867, prin decretul khedivului 'Ismā'īl¹⁰. Adeptii ordinului începuseră, încă din secolul al XV-lea, să-și îngroape morții în perimetru l unei grote numite *Kaḥf al-Sūdān*; tradiția târzie a congregației susține că mișcarea ar fi fost introdusă în Egipt de Kaygusüz Abdâl, spre sfârșitul secolului al XIV-lea.

Identitatea și filiația spirituală reală a lui Kaygusüz Abdâl – revendicat de ordinul *Bektâşîlik* după structurarea sa definitivă, la începutul secolului al XVI-lea, și deosebit de venerat în mediile care-l frecventează –, este greu de determinat cu precizie la ora actuală, cu atât mai mult cu cât poetul nu abordează prea lîmpede asemenea aspecte în cuprinsul operelor care-i poartă semnatura. Includerea sa relativ timpurie în panteonul *Bektâşî* pare să sugereze faptul că era perceput ca o personalitate fondatoare ce împărtășea și promova același tip de valori – de esență *Kalenderî* (*Qalandarî*) –, ca și ordinul mai sus menționat; tradiția *Kalenderî* avusese, de altfel, un rol determinant în cristalizarea mai multor conferii sufite anatoliene, ceea ce explică, în mare măsură, coincidențele formale și informale constatare adeseori la nivel ritual și comportamental, în astfel de comunități¹¹.

¹⁰ După suspendarea temporară a ordinului *Bektâşî* de către sultanul Mahmût II (1808-1839), odată cu desființarea corpului de armătă al ienicerilor (1826), congregației *Qadirîyya* îi fusese atribuită, potrivit unei practici curente în epocă, administrarea unicei *tekye* *Bektâşî* din Egipt: lăcașul *Qaṣr al-'Aynî* din Cairo.

¹¹ „Încă de la sfârșitul secolului al XIV-lea, Kaygusüz Abdâl, el însuși *şeyh kalenderî*, *Rûm abdülli* și *halife* al lui Abdâl Mûsâ, a fost pionierul liricii *Bektâşî* și a cântat adeseori în poemele sale credințele, obiceiurile și viața cotidiană a dervișilor *kalenderî*. În secolul al XVI-lea, o serie întreagă de poeti *kalenderî* care abordau, la rândul lor, aceleași teme ca și Kaygusüz Abdâl, se numeau, în același timp, *kalender* și *bektâşî*; astfel sunt, de pildă, cazurile lui Hayâlî și Hayrettî. Si tot în aceeași perioadă,

O indicație semnificativă cu privire la identitatea spirituală reală a poetului se poate desprinde din analiza pseudonimului său literar – pseudonim care include vocabula *abdâl*. După cum lesne se poate constata, mulți poeți anatolieni de orientare mistică purtau același titlu, atașat, de obicei, pseudonimului literar propriu-zis (*mahlâs*). Sensurile denotativ și, mai ales, conotativ ale termenului amintit, eventuala sa evoluție în timp rămân, încă, subiect de dezbatere. Există, însă, o serie de atestări care, coroborate, ar putea oferi o imagine de ansamblu asupra categoriei de persoane desemnate (sau conotate) prin acest termen – categorie care, nu putem să n-o remarcăm, se impune prin remarcabila sa longevitate, în circumstanțe istorice adeseori tulburi și, mai ales, ostile.

Vocabula la care ne referim pare să fi avut, inițial, o semnificație mai degrabă “ortodoxă” (conformă, aşadar, cu formalismul sunnit), aşa cum reiese, de pildă, din opera alegorică *Kutadgu-bilig*, “Ştiința fericirii” sau “Ştiința despre fericire”, compusă de Yûsuf Hâs Hâcîb (sec. al XI-lea), în cuprinsul căreia pot fi identificate teme turcești preislamice, dar și elemente de influență chineză și indiană, precum și termeni preluati din texte buddhistice și manicheene compuse, dar mai ales traduse în diverse graiuri turcice. Astfel se explică faptul că o serie de personaje reprezentative pentru religiozitatea preislamică, precum șamanul (*kam*) și sfântul eroic (*er* sau *eren*) au fost integrate, în forme adaptate, noii religii –cea islamică. Personajul Odgurmuş, care ne interesează tocmai din această perspectivă, se dedică unei vieți de veritabil ermit, neposedând decât un baston și un vesmânt din lână de oaie (asemănător, poate, cu mantia sufită din lână aspră – *hirka* –, purtată de

termenul de *Râm abdâli* devine sinonim cu cel de *Bektâşî*” (Ocak, 1995, p. 61).

derviși mai târziu), precum și o strachină (evocând bolul de cerșit al dervișilor – *keşkil*). Diversele detalii ambientale, precum și strategia literară denotă faptul că autorul alegoriei era la curent cu comentariile realizate în secolele VIII-IX de sufii din *Tuhāristān* asupra biografiei profetului Muhammed. Definiția atribuită, pe de altă parte, termenului *abdāl* de către Yūsuf Hās Hācib (anume, “cel care a dobândit «lumea de dincolo», cu prețul – litt. *badal* – «lumii de aici»”) coincide, în linii mari cu definiția furnizată de celebrul maestru sufit Šaqīq al-Balhī termenului de *faqr*, “săracie” (Esin, 1985, p. 15).

În Anatolia seldjukidă și, apoi, în cea otomană, termenul de *abdāl* era aplicat unei categorii fundamental eterogene de derviși rătăcitori, cu tendințe antinomiste. Numele generic *Abdālân-ı Rûm* apare într-o clasificare tripartită din cronica lui Âşıkpaşa Zâde; acesta menționează trei grupări principale, care ar fi dominat viața economică și socială din Anatolia secolului al XIV-lea: *Âhiyân-ı Rûm*, “ahii anatoliieni” – membri ai unor asociații corporatiste cu rădăcini în Orientalul Apropiat, însă cu accente turcice specifice; *Gâzîyân-ı Rûm*, “războinicii anatoliieni” – asociație de cavaleri angajați în războaiele sfinte – și *Abdâlân-ı Rûm*, “dervișii [rătăcitorii] anatoliieni”. Aceste grupări, cu profil bine determinat, li se adăuga o a patra – cea a “femeilor războinice” (*Bâciyân-ı Rûm*, litt. “surorile din Rumelia”). Cuvântul *abdāl* îi desemna, în contextul istoric de referință, pe membrii diverselor facțiuni ale orientării *Qalandariyya* (tr. *Kalenderilik*), ce includea, în mod foarte probabil, și ordinul *Yeşevilik*; acesta se revendica de la mișcarea *Malāmatiyya*, fiind înglobat, ulterior, ordinului *Bektâşilik* (Ocak, 1992 b, p. 271).

La originea mișcării *Kalenderî* se află un mare curent mistic, ale-

cărui prime manifestări par să dateze, potrivit ultimelor estimări, din secolul al X-lea, când devenise deja popular în Asia Centrală și în Iran, pentru a se răspândi apoi, către sfârșitul secolului al XII-lea (când a trecut, se pare, printr-o etapă reformatoare), în întregul Orient Mijlociu. Manifestările adeptilor săi, modul de viață caracteristic, ținuta, anumite trăsături doctrinare și concepții morale atestă, fără îndoială, influențele multiple exercitate, încă de la începuturi, asupra acestei orientări și explică, oarecum, înclinția sa către sincretism – înclinație transmisă, ulterior, și celoralte mișcări sau confrerii desprinse din orbita *Kalenderî*-ilor; asemenea influențe se datorau unor mai vechi tradiții religioase, precum budhismul, zoroastrismul, maniheismul etc., dar și altor orientări sufite, cea mai frapantă fiind asemănarea cu mișcarea *Malāmatiyya* (tr. *Malāmatî/Melâmetî*), amintită deja. Tocmai acest caracter sincretic, care implica o mare mobilitate, dar și o remarcabilă capacitate de adaptare la variațiile religioase locale i-a asigurat succesul printre turci din Asia Centrală și, îndeosebi, din Transoxiana, astfel că, la începutul secolului al XIII-lea, mai mulți *bâbâ* turcmeni deveniseră deja *Kalenderî* și începuseră să se infiltreze, în grupuri din ce în ce mai compacte, în Anatolia (Ocak, 1995, p. 56).

Asemenea persoane se remarcau prin înfățișarea stranie, șocantă chiar (îmbrăcămintă sumară sau chiar nuditate absolută, capul și chipul, complet rase, inele în urechi, la gât, la încheiaturi și în zona pubiană etc.), duceau o existență itinerantă, întreținându-se cu predilecție din cersitul ritual, și vădeau o morală foarte liberă, declarându-și preocuparea exclusivă pentru “puritatea inimii” și încălcând ostentativ normele de comportament social; datorită acestor particularități, ele au fost adeseori

confundate ori s-au confundat deliberat cu diversele ramuri ale mișcării *Malāmatiyya*. Extrem de numeroși și de activi în Imperiul otoman până prin secolul al XVI-lea, dervișii *Kalenderî* au fost frecvent implicați sau chiar au orchestrat revolte de amploare împotriva autorității statale și au întreținut raporturi cu diverse alte orientări sufite, îndeosebi cu *Bektâșî*-ii. În mod probabil, aceștia din urmă își aveau, de fapt, la rândul lor originea în mișcarea *Kalenderî*, după cum se poate deduce și din cea mai însemnată operă hagiografică elaborată de mediile *Bektașî – Menâkıb-ı Hünkâr Hâci Bektâș-ı Veli* (*Legendele privitoare la preasfântul Hâci Bektâș-ı Veli*) –, care se concentrează asupra vieții legendare a fondatorului confreriei. În această *vita*, socotită a fi una dintre operele cele mai reprezentative ale literaturii turce de factură religioasă, Hâci Bektâș Veli este prezentat ca un maestru spiritual (*şeyh*) de factură *Kalenderî* – mai mult, ca un *abdâl*¹² tipic. În cuprinsul aceleiași lucrări, mai mulți discipoli ai maestrului spiritual anatolian sunt, la rândul lor, creditați cu statutul de *abdâl*, atribuindu-li-se un aspect fizic, o ținută specifică îndeobște grupurilor *Kalenderî*, ca și o serie de comportamente rituale asociate acestora (ca, de pildă, rasul părului, sprâncenelor, bărbii – care rămân, până astăzi, detaliu cu o însemnată încărcătură simbolică în ceremoniile de inițiere ale *Bektâșî*-ilor –, precum și practica celibatului, adoptată de una dintre ramurile ordinului). Același calificativ se regăsește în cognomenele altor derviși, din perioada târzie a ordinului. De remarcat faptul că, în ordinul *Bektâșîlik*, titlul de *kalenderî* îi era atribuit, de obicei, novicelui care, deși rostise legămantul de fidelitate față de congregație, se afla încă

¹² Çırçıplak bir abdâl geldi, "Veni um dervîş gol-goluť" (*Vilâyet-nâme*, 1995, p. 10).

în "perioada de serviciu", de probă, nefiind, aşadar, complet inițiat.

Sintetizând, putem afirma, aşadar, că dervișii *Kalenderî* au jucat un rol esențial în constituirea și consolidarea ordinului *Bektâşî*, care le-a moștenit înclinația spre eclectism și receptivitatea față de diversele formule de cult cu care urma să vină în contact de-a lungul timpului, inclusiv în cursul călătoriilor misionare. Dervișii *Kalenderî*, care nu acceptau, principal, o organizare de tip instituțional, au fost, treptat, asimilați de ordinul *Bektâşî* – fenomen care pare să se fi produs relativ târziu, prin secolul al XVII-lea; astfel se explică faptul că, începând din secolul al XVIII-lea, dervișii *Kalenderî* nu mai apar menționați ca atare în sursele istorice (Ocak, 1995, pp. 56-61; Gölpinarlı, 1977, p. 184; cf. Huart, *E. I.*¹, 1927; Babinger, *E. I.*¹, 1927). Tot astfel se explică și faptul că termenul *abdâl* – aproape sinonim, după cum remarcam, în perioada anatoliană timpurie, cu cel de *kalender* – îi desemna, în epoca otomană târzie, cu predilecție pe dervișii *Bektâşî*, păstrându-și însă conotațiile heterodoxe (Köprülü, 1935, pp. 23-56).

Manifestarea istorică, cu contururi mai nete și impact mai puternic, ne determină adesea să uităm însă de subtilitatea construcțiilor teoretice care alimentau, cele puțin în fazele timpurii de evoluție a sufismului și cu predilecție în mediile šiite, meditația asupra ierarhiilor mundane și a celor transmundane. Să reamintim, prin urmare, dimensiunea spirituală excepțională atribuită, inițial, în ierarhiile šiite, precum și în cele gnostice¹³ celor patruzeci de "substitute" sau, după alte interpretări, "substituiri" ('*abdâl*), ce ar fi constituit un grup aparte printre sfintii

¹³ În măsura în care acceptăm ideea că manifestările gnosticismului islamic sunt mult mai variate decât contextul pur šiit.

invizibili, ascunși, intercesori pentru umanitate. Menționăm și popularitatea de care se bucurau diverse legende privitoare la acești sfinți în întreaga lume islamică, precum și convingerea, larg răspândită, că asemenea personalități de excepție se cunosc ori recunosc între ele, participând cu regularitate la întâlniri tainice, desfășurate pe culmile munților¹⁴ – simbol universal al *omphalos*-ului, al Centrului Lumii.

Credința în cei patruzeci de sfinți benefici, apotropaici, era extrem de pregnantă și în spațiul turcic, ea oglindindu-se, între altele, în toponimie. F.W. Hasluck (1928, pp 105-110) remarcă faptul că, alături de o mie unu (*binbir*), numărul patruzeci este cel mai frecvent utilizat în acest scop, el redând ideea de “mult, numeros, de necuprins, nemăsurat”; iată câteva exemple în acest sens: *Kirk Geçit*, “patruzeci de trecători” – denumire atribuită unor locuri de trecere prin vadul râurilor; *Kirk Ağacı*, “patruzeci de arbori” – nume al unui târg, dar și al unui platan uriaș, foarte bătrân, din Istanbul; *Kirk Göz*, “patruzeci de ochiuri [de apă]” – hidronim atribuit mai multor izvoare; *Kirk In*, “patruzeci de peșteri”; *Kirk Ev*, “patruzeci de case”; *Kirk Çeşne*, “patruzeci de cișmele” – cartier al Istanbulului; *Kirk Serviler*, “patruzeci de chiparoși”. Cei patruzeci de sfinți islamici benefici sunt desemnați prin numeralul substantivizat *Kirklar*, litt. “Cei patruzeci”, fiind atestate, în timp, mai multe *Kirklar Tekkesi*, “lăcașul Celor Patruzeci”, situate îndeosebi în zona Sivas și în

¹⁴ Această convingere nu este, de altfel, singulară în lumea islamică. Aceeași tradiție, cu rădăcini străvechi, se regăsește în India, dar și în mediul ebraic ori în cel creștin (a se vedea, de pildă, cazul Athosului – ale căruia începuturi monastice se situează în a doua jumătate a secolului al X-lea –, cu tradiția celor șapte ermiți invizibili, neștiuți, despre care se susținea că locuiesc pe Munte).

insula Cipru; se mai pot aminti *Kırklar Dağı*, "Muntele Celor Patruzeci" – aluzie probabilă la tradițiile care plasează întâlnirile sfinților invizibili pe culmile muntoare – și localitatea numită *Kırklareli* (*Kırklar İli*, litt. "meleagul Celor Patruzeci"). F.W. Hasluck subliniază frecvența numărului patruzeci în riturile și tradițiile creștine (a se vedea, de pildă, motivul celor "patruzeci de martiri"), dar și în cele islamică, de unde pelerinajul comun la unele lăcașuri din patrimoniul sufit. Exegetul recunoaște, totuși, că în asemenea cazuri este greu de stabilit sensul dinspre care s-ar fi putut produce eventuala contaminare. Numărul patruzeci, cu solide și recunoscute rădăcini semitice, este însă caracteristic și povestirilor populare iraniene din perioada islamică. În Balūcistān, de pildă, vulcanul *Kūh-e Taftān* este numit de către localnici *Kūh-e Čehel-e Tan*, "Muntele Celor Patruzeci"; un alt munte din Kirmān are același oronim. De remarcat este faptul că asemenea munți au, mai întotdeauna, un altar sau un sanctuar în vârf (H. A. Rose, n. 1, în John P. Brown, 1968, p. 177). Semnalăm, în treacăt, faptul că în unele zone din Turcia sunt venerați șapte sfinți, percepți, din nou, ca o entitate, deoarece cifra șapte este, la rândul ei, investită cu valențe sacre, sugerând totalitatea, desăvârșirea, împlinirea, armonia.

Într-o perioadă relativ târzie, în care semnele decadenței Imperiului otoman nu mai comportau nici un fel de ambiguitate – anume, în secolul al XVIII-lea –, Dimitrie Cantemir (1987, pp. 483-487) remarcă prezența mai multor categorii de derviși excentrici pe străzile Istanbulului: cei numiți *abdâl*, afiliați unor ordine foarte variate, care se remarcau prin stilul de viață itinerant, cei numiți, *uryân*, litt. "gol, despuiat", care atrăgeau atenția prin vestimentația sumară, și cei numiți *budalla* sau *divâne*, litt. "nebuni, smintiți",

sau *divâne hodâ*, "nebuni întru Dumnezeu" (oarecum analogi cu "nebunii întru Cristos" din spațiul creștin). Potrivit cărturarului, mulți *abdâl* proveneau din regimentele de ieniceri (fiind supranumiți, în acest caz, *Hâci Bektaş abdâlı* sau *Yeniçeri abdâlı*) și excelau în campaniile militare prin zelul manifestat în procurarea apei pentru soldații implicați în săparea tranșelor.

Consemnăm, în fine, că termenul *abdâl* a avut o evoluție oarecum neașteptată în limba turcă, unde a pătruns într-un număr apreciabil de expresii, zicători și chiar proverbe: *abdâla malûm olur*, "dervișului îi este cunoscut"; *abdâl düğünden, çocuk oyundan usanmaz*, "dervișul nu se satură de nunți iar copilul, de joacă"; *abdâlin karnı doyunca gözü kapıda olur*, "[șî] când își satură stomacul, dervișul e cu ochii la ușă"; *abdâl tekkede, hacı Mekke'de*, "dervișul în lăcaș, pelerinul la Mecca"; *dağ yürümezse, abdâl yürüür*, "dacă muntele nu merge, merge dervișul"; *bir kaşıkla dokuz abdâl doyar*, "dintr-o lingură se satură nouă derviși"; *dokuz abdâl bir kılımde uyar, iki padişah bir iklime siğmaz*, "nouă derviși dorm pe un covor, [dar] doi padișahi nu încap într-o țară" etc. (a se vedea alte exemple similare în Gölpinarlı, 1977, pp. 4-8). Exemplele de mai sus sintetizează trăsături specifice mentalității și comportamentului dervișilor anatoliensi. În turca contemporană, atât vocabula *abdâl* (în forma *aptal*, rezultată din surdizarea consoanelor *b* și *d*), cât și vocabula *bûdala* (la origine, un plural neregulat al termenului arab *badîl*, "înlocuitor, substitut") au dobândit o conotație negativă, depreciativă, ajungând să înseamne "prost, naiv, nebun".

Revenind la Kaygusûz Abdâl, a cărui existență, în mare măsură greu de reconstituire astăzi cu mare fidelitate, se înscrie pe coordonatele fundamentale

ale stilului de viață specific dervișilor rătăcitori, amintim faptul că operele sale – a căror editare sistematică a fost inițiată relativ târziu –, sunt compuse în versuri, în proză sau în versuri și proză, alternante. Este posibil ca, aşa cum s-a întâmplat și în alte cazuri, opera lui Kaygusûz să fie mai vastă, iar manuscrisele eterogene neexplorate încă (aflate, eventual, în colecții particulare greu accesibile) să ne rezerve, pe viitor, surpriza descoperirii unor creații inedite, de natură să completeze și să nuanceze imaginea existentă astăzi asupra enigmaticului autor. Dintre scierile în versuri ale lui Kaygusûz Abdâl menționăm antologiile poetice *Dîvân* și *Gülistân* (litt. “grădină de trandafiri”), *Mesnevî-i Bâbâ Kaygusûz*, “Poemul lui Bâbâ Kaygusûz”, *Gevhernâme*, “Cartea giuvaierurilor”, *Dolapnâme*, “Cartea noriei”, *Minbernâme*, “Cartea amvonului”. Antologiile poetice amintite, care includ circa o sută treizeci de poeme culese din diverse manuscrise, nu sunt întocmite potrivit canoanelor ori uzanțelor epocii, iar alcătuirea lor este departe de a reflecta opțiunea autorului; forma în care circulă ele la ora actuală se datorează, probabil, inițiativei copiștilor ulteriori. Acestora li se adaugă o *kaside*¹⁵ inserată în *Dolapnâme*, două poeme în stil *tercî-i bent*¹⁶, două poeme de tip *terkîb-i bent*¹⁷, două *müstezâd*¹⁸ și o *salâtnâme*, “carte a invocației”.

¹⁵ Poem de tip apologetic, cu îndelungată tradiție, inspirat din literatura arabă, care îl cultiva încă din perioada preislamică; el se caracteriza, de obicei, printr-o anumită stereotipie a temelor și imaginilor.

¹⁶ Gen de poem clasic constituit din mai multe părți (*bent*), cu rîmă diferită; sfârșitul fiecărei dintre aceste părți era marcat prin repetarea același distih, rimat.

¹⁷ Gen de poem clasic compus din mai multe părți, cu rîmă diferită; la sfârșitul fiecărei dintre părți există un distih cu rîmă diferită de a celorlalte.

¹⁸ Tip de poem clasic, presupunând un adagio la fiecare distih sau vers.

Poemele lui Kaygusüz Abdâl – socotit, pe bună dreptate, un demn continuator al tradiției instituite de Yûnus Emre – apelează la o limbă simplă, plină de naturalețe, și sunt concepute atât în vers cantitativ (*aruz vezni*), cât și în vers silabic (*hece vezni*). Tematica lor dominantă este de evidentă inspirație sufită: meditația asupra Ființei Divine și asupra raporturilor acesteia cu diversele aspecte ale creației, meditația asupra unității divine (*vahdet*), definirea conceptului de Om Desăvârșit (*kâmil insân, insân-i kâmil*) și a conceptului de dragoste dîvină, originea divină a sufletului uman, importanța rememorării frecvente a numelui lui Dumnezeu (practica sufită numită *zîkr*), adecvarea la normele morale și comportamentale ale comunității. Unele poeme includ adevărate inventare terminologice (nume de alimente sau preparate culinare, animale, plante, minerale, lucruri), extrem de prețioase pentru cercetările lingvistice, dar și pentru antropologia culturală contemporană.

O parte a poemelor lui Kaygusüz, socotite suprarealiste *avant la lettre*, surprind prin ermetism, prin caracterul discontinuu, fulgurant al notației, prin ineditul asocierilor imagistice, prin aerul straniu, deconcertant. Este greu de apreciat, la ora actuală, dacă ele reprezintă rodul unui limbaj mistic elaborat – atestat în cazul unor cercuri esoterice –, sau dacă se datorează, eventual, viziunilor provocate de consumul de halucinogene, aşa cum sugerează unii exegeti¹⁹ – practică frecventă în sâmul unor fraternități sufite și, în mod deosebit, printre dervișii *Kalenderi*. În vocabularul adeptilor *Bektâșî* cuvântul *kaygusüz*, sub care este consacrat poetul, desemna opiuul. Iată, spre exemplificare, un asemenea poem:

*Kaplu kaplu bağalar kanılanmış uçmağa
 Kertenkele derilmiş diler Kırım geçmeğe
 Kelebek ok yay almış ava sıkâra çıkışmış
 Tonuzları korkudur ayuları kaçmağa
 Kazzaza balta oydum cervişin deremezem
 Çuval çayırla gezer seğirdüben kaçmağa
 Ergene 'nin köprüsü susuzluktan bunalmış
 Edirne minaresi eğilmiş su içmeğe
 Allah 'ının dağında üçbin balık kışlamış
 Susuzluktan bunalmış kamçı ister göçmeğe
 Leylek koduk doğurmuş ovada zurna çalar
 Balık kavağa çıkışmış söğüt dalm biçmeğe
 Kelebek buğday ekmiş Manisa ovasına
 Sivrisinek derilmiş irgad olup biçmeğe
 Bir sinek bir devenin çekmiş budun koparmış
 Salınuban seğirdir bir yâr ister koçmağa
 Bir aksacık karınca kırk batman tuz yüklemiş
 Gâh yorgalar gâh şeker şehr'e gider satmağa
 Tonuz düğün eylemiş ayuya kızın vermiş
 Maymun sindi getirmiş kaftan gönlek biçmeğe
 Deve hamama girmiş dana dellâklık eder
 Susığrı natır olmuş nöbet ister çıkışmağa*

¹⁹ Kaygusûz Abdâl exaltă, de altfel, haşışul, ca euforizant.

Kaygusûz 'un sözleri Hindistan 'in kozları

Bunca yalan söyledin girer misin uçmağa. (KAHKH, pp. 44-45)

“Testoase, broaște testoase au prins aripi spre-a zbura,

Şopârilele s-au imbulzit, voind să treacă Crimea.

Fluturele și-a luat săgeata, arcul, a pornit la vânătoare,

Să-nspăimânte porcii, să gonească urșii.

Mi-am încercat baltagul pe mătăsar, nu pot să-ncheg seul din mâncare;

Sacul colindă pe pășuni, grăbindu-se s-o zbughească.

Podul peste Ergene²⁰ s-a năruit de sete;

Minaretul din Edirne²¹ s-a plecat să bea apă.

Pe muntele Domnului meu au iernat trei mii de pești;

Li s-a urât de sete și vor o căruță, să plece.

Barza a fătat un măgar, pe câmpie sună goarna;

Peștele s-a urcat în plop, să rezeze ramuri de salcie.

Fluturele a semănat grâu pe câmpia de la Manisa²²;

Tânțarii s-au adunat, precum argații, să-l secere.

O muscă a tras o cămilă de coapsă și i-a rupt-o;

Merge grăbită, legănându-se; vrea un iubit, să-l îmbrățișeze.

O furnică oloagă s-a-mpovărat cu patruzeci de batmane²³ de sare;

Ba merge la trap mărunt, ba sare; se duce la oraș, să le vândă.

²⁰ Afluent al Mariței (tr. Meriç).

²¹ Oraș în Tracia, fostul Adrianopol; cucerit de turci în anul 1361, a fost folosit de sultanii otomani ca oraș de reședință, alături de Bursa, până la cucerirea Constantinopolului (1453).

²² Oraș în Anatolia de vest, situat pe amplasamentul străvechii așezări Magnesia ad Sipylum.

²³ Măsură de greutate, variind între două și opt ocale, folosită în Turcia până în anul 1931.

Porcul a făcut nuntă, fata ursului și-a dat-o;
 Maimuța a adus o foarfecă, să-i croiască caftan și cămașă.
 Cănila a intrat la baie, vițelul face masaje;
 Bivolul este băiaș la scalda femeilor, cere strajă spre-a ieși.
 Cuvintele lui Kaygusûz sunt nuci de cocos;
 Ai rostit atâtea minciuni – intra-vei, oare, în Paradis?”

Creațiile în proză ale lui Kaygusûz Abdâl – *Budâlânâme*, “Cartea dervișului rătăcitor”, *Kitâb-ı Miglâte*, “Cartea săgeții bine țintite”, *Vücdûnâme*, “Cartea existenței [divine]”, *Risâle-i Kaygusûz Abdâl*, “Tratatul lui Kaygusûz Abdâl” – ilustrează genul clasic al tratatelor de sufism. Lui Kaygusûz Abdâl i se atribuie, de asemenea, două opere redactate sub formă de versuri și proză, alternante (formulă stilistică adoptată, printre alții, și de Yunus Emre în *Risâletü 'n-Nushîyye*, “Cartea poveștelor”): *Saraynâme*, “Cartea seraiului” și *Dilgîşâ*, “Desferecătorul de suflete”.

Tematica predilectă a scrierilor amintite este destul de asemănătoare cu cea a altor creații de factură similară: exaltarea stilului de viață itinerant, desprins de contingent (redat adeseori în detaliu, spre legitima satisfacție a exegetilor sufismului), bucuriile simple ale existenței eliberate de barierele grijilor materiale ori ale obligațiilor sociale, neliniștea în fața morții și a necunoscutului, tristețea în fața trecerii timpului, definirea unor concepte sufite ori interpretarea personală a unor precepte religioase impuse de teologiei literalisti, dogmatici etc.

Prezentăm, spre edificare, un fragment succint din *Budâlânâme* – poem sapiențial, nelipsit de tentă didactică atât de specifică tratatelor de sufism din cele mai diverse epoci:

Hâlikin (Yaradan'ın) emri beni kûze-ger (testici) balçığı gibi

devrânın çarhı üzerine koyup dolap gibi döndürdü. Gâh beni kûze (testi) düzdü, gâh bozdu. Gâh kâse düzdü, gâh saraylarda kerpiç eyledi, gâh ayaklar altında hiç eyledi. Gâh gül eyledi, başa çıktım, gâh gil (kil) eyledi, hâke düştüm. Gâh halk içre aziz eyledi, gâh zelîl eyledi. Gâh insan, gâh hayvan eyledi. Gâh gezende yandım, gâh hazine-bandım. Gâh kul olup satıldım, gâh dellâl olup sattım. Gâh oynayıp uttum, gâh bilmeyip utuldum. Gâh beni hâkim eyledi, gâh hakem eyledi. Gâh aziz, gâh azzâz (çok yücelten), gâh bezzâz (bezci), gâh attar (aktar), gâh penbe (pamuk) atıp hallâc eyledi. Gâh berber, gâh zer-ger (kuyumcu) eyledi. Gâh aşçı, gâh başçı eyledi. Gâh temürcü, gâh kömürçü eyledi. Gâh beni şarka, gâh garba iletti. Gâh deryâda mâhî, gâh sahrâda âhû eyledi. Gâh avcı eyledi, gâh av oldum. Gâh âlim oldum, gâh câhil oldum. Elkissa (hâsil) dünyâda bir sıfat kalmadı, bana ettiirdi. Gâh şâgird (öğrenci) oldum, öğrendim, gâh ustâd olup öğrettim. Gâh beni ataya oğul eyledi, gâh atayı bana oğul. Gâh beni tıfl (çocuk) edip analara besletti, gâh anayı bana kız eyledi, gâh beni anaya ata eyledi, gâh ataları tıfl edip bana besletti. Velhâsil başınızın ne ağrıdayım, niçe bin kere ata belinden ana rahmine, ana rahminden cihana geldim, niçe bin kere çerendegâh perende oldum, niçe bin kere küfr ü imâna karıştım, niçe bin kere zulümâta (karanlıklar), gâh aydınlığa düştüm, niçe bin kere dürlü dürlü cinslere karıştım, niçe bin dürlü hil'atlar (elbise) giydim, niçe bin kere dürlü yakalardan baş gösterdim, niçe bin yıllar âşinâlar gözettim, niçe bin isimler ve lâkaplar urundum (edindim), niçe bin sûretlerden gördüm. Velhâsil-ı kelâm, bu nefis askeri, beni güçten güce saldı ve

müdür, ya hayâlin midir, ya sayıklar misin, dediler. Ben ayittim: Nâmerddir ol kişi kim görmediüğü ve bilmediği sözü söyleye. Ben âlim değilim, ilim bileyim, velî değilim, kerâmetim ola. Karpuz gibi yoğun yumru (eğri büğrü) bir söz düzüp erenler meydanına kodum, gördüğüm menzillerden nişan verdim. Ârif bildi ki ne dedim. Nâdan (câhil), özün hayâlde kodu. Anlayana bir kitap sözdür, anlamayana bin söz dahi desen fâidesi yoktur. Efendi, söz çok, sözü söylemek olmaz. Söz var halk içinde, söz var, hulk içinde. (KAHKH, pp. 56-58)

“Porunca Creatorului²⁴, aşezându-mă pe roata sorții precum lutul olarului²⁵, m-a rotit ca pe o norie. Ba a plămădit din mine ulcioare, ba m-a

²⁴ *Al-Hâliq*, “Creatorul”, este unul dintre “preatrumoasele nume” coranice ale lui Dumnezeu.

²⁵ Motivul creării omului din lut și, mai departe, cel al perpetuării speciei umane prin intermediul lichidului seminal sunt frecvente în literatura sufită. Integrate temei mai largi a Creației, ele revin cu insistență în *Coran* —sursa neîndoelnică de inspirație a majorității textelor sufite. Iată, spre edificare, câteva asemenea contexte: “Noi am creat omul din lut curat,/ apoi l-am făcut dintr-o picătură de sămânță pusă într-un vas trainic./ Și apoi din picătură am făcut un cheag de sânge și din această îngrämadire am creat osul și am îmbrăcat osul în carne și astfel am făcut o altă creație. Binecuvântat fie Dumnezeu, Cel mai bun creator!” (XXIII/12-14); “El cunoaște tăinuitul și mărturisitul. El este Puternicul, Milostivul/ care a făcut frumos ceea ce a creat și care a început crearea omului din lut,/ apoi i-a făcut pe urmașii lui să iasă dintr-o apă lepădată./ El l-a desăvârșit și a suflat în el din duhul Său. El v-a creat vouă auzul, văzul și inimile. Voi, puțin îi sunteți însă mulțumitori!” (XXXII/6-9); “Noi v-am creat. De ce nu credeți totuși? Vedeți sămânța pe care o vărsați?/ Voi ati creat-o ori Noi sunteam Creatorii?/ Noi am sorocit moartea printre voi și nimeni nu Ne-o poate lua înainte/ ca să vă înlocuim cu alții asemenea vouă și să vă facem cum voi nici nu știți. Cunoașteți întâia facere? De ce nu vă aduceți aminte însă?” (LVI/57-62); “Socoate omul oare că va fi lăsat de izbeliște?/ N-a fost el oare o picătură de sămânță lepădată,/ iar apoi un cheag

fărâmat. Ba m-a făcut chiup, ba, chirpici prin seraiuri, ba, un fleac călcat în picioare. Ba m-a făcut trandafir, de-am fost desăvârșit, ba lut, de m-am aşternut pe pământ. Ba a făcut să fiu iubit, ba disprețuit de oameni. Ba m-a făcut om, ba animal. Ba am fost rănit de ocări, ba m-am cufundat în avuții. Ba, rob fiind, am fost vândut, ba, telal fiind, am vândut. Ba am jucat și am biruit, ba, fără să bag de seamă, am pierdut. Ba m-a făcut stăpân, ba mijlocitor²⁶. Ba sfânt, ba preaslăvitor, ba neguțător de stofe, ba spiter, ba dărăcitor scârmănat bumbacul. Ba m-a făcut bărbier, ba giuvaiergiu. Ba a făcut din mine bucătar, ba vânzător de capete de oaie. Ba m-a trimis către soare-răsare, ba către soare-apune. Ba m-a plăsimuit pește în mare, ba gazelă în desert. Ba m-a făcut vânător, ba vânat. Ba am fost învățat, ba neștiutor de carte. În puține vorbe, n-a rămas în lumea astă calitate pe care El să nu mi-o atribuie. Ba am fost învățăcel și-am buchisit, ba, învățător fiind, i-am dăscălit pe alții. Ba m-a făcut fiu tatălui meu, ba mi l-a făcut pe tatăl meu, fiu. Ba, făcându-mă copil, m-a dat în grija mamei, ba a făcut-o pe mamă, fiica mea, ba m-a preschimbat în părintele mamei, ba l-a făcut copil pe părintele ei și mi l-a dat spre îngrijire. Pe scurt, de ce să vă dau dureri de cap, de multe mii de ori am venit pe lume, din șalele tatei în pântecele mamei și-apoi, din pântecele mamei, afară, de multe mii de ori am fost o pasare poposind pe-o vită, de multe mii de ori m-am împreunat cu hula și credința, de multe mii de ori, ba am căzut în tenebre, ba m-am ridicat spre lumină, de multe mii de ori m-am amestecat cu

de sânge? Dumnezeu l-a creat și l-a cizelat,/ apoi din el o pereche a făcut: bărbat și femeie” (LXXV/36-39).

²⁶ Joc de cuvinte, bazat pe asonanța celor două cuvinte: *hâkim*, “conducător, suveran, domnitor” și *hâkem*, “arbitru, mediator, mijlocitor între două părți aflate în dispută”. Autorul recurge frecvent la asemenea procedee.

felurite specii, în multe mii de hlamide m-am înveșmântat, de multe mii de ori m-am arătat din felurite gulere, de multe mii de ori i-am ocrotit pe cei apropiati mie, de multe mii de nume și porecle m-am folosit, din mii de forme m-am ivit²⁷. Într-un cuvânt, acest ostaș al eului²⁸ m-a trimis mereu

²⁷ Ideea că omul este muritor prin trupul său, însă vesnic prin sufletul esențial, de origine divină, este frecvent prelucrată de literatura sufită. Poemele *Bektâşî* care abordează tema creației sunt cunoscute sub numele de *devriyye* (ar. *dawr*, tr. *devr*, *devir*, “perioadă, epocă, eră; ciclu, rotație, revoluție, perioadă de revoluție”; în sufism, “ciclu al existenței”), pornind de la Realitatea Divină către umanitate, prin Arcul Descendent al Revelației, și revenind la Dumnezeu prin intermediul Omului Perfect, care figurează Arcul Ascendent al gnosei). Un titlu clasic în acest sens este *Delîl-i Bûdîl*, “Călăuza dervișului [rătăcitor]”, tratat sufit de mici dimensiuni care poartă, ca și rândurile de mai sus, semnatura lui Kaygusûz Abdâl. Nu mai puțin popular era, în același context, motivul creației treptate a omului dintr-o picătură de spermă, care își are, probabil, sursa tot în *Coran*: “El [Dumnezeu - n.n] este cel ce v-a creat din tărână, apoi dintr-o picătură de sămânță, și mai apoi dintr-un cheag de sânge închegat. Apoi vă face să vă iviți prunci, ca mai târziu să ajungeți în puterea vârstei și să îmbătrâniți – unii dintre voi mor chiar mai înainte – până ce ajungeți la un anumit soroc. Poate veți prîncepe!” (XL/67). Același motiv se regăsește și în corespondența lui Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî (Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 273). Maestrul din Konya revine adeseori și asupra motivului “ciclurilor existenței”: “Dacă, în aparență, sunt născut din Adam, în realitate sunt strămoșul fiecărui strămoș [...] De aceea, tatăl s-a născut din mine, de aceea, în realitate, arborele este născut din fruct” (*Maṭnawî*, IV/521 sqq., apud Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 327, notă). Ibn al-‘Arabî stăruie și el asupra acelorași aspecte, tratate prin intermediul unor concepții socratice conexe: sămânță și esență, idee și identitate, cuvânt și nume etc. Pentru Ibn al-‘Arabî, fiul este esențial identic cu tatăl, atât sub raport fizic, cât și sub raport spiritual. El reprezintă esența întrupată a propriului părinte, care trăiește, astfel, în progenitura sa, după cum, prin extensie, fiecare profet trăiește în profetul care îi succede (Ibn al-‘Arabi, 1980, pp. 219-221). De remarcat faptul că actul fizic al depunerii “sămânței” conținute de lichidul seminal în “apele primordiale” ale mamei este asemănător, în context sufit, cu actul “implantării” Numelui Divin în mintea

din greu în mai greu și m-a turnat din vas în vas, m-a pus să cutreier oraș cu oraș și sat cu sat, [lucru] pentru care explicație prin viu grai și lămurire prin condei nu există. Prieteni, binecunoscută este vorba aceasta: se aseamănă, oare, cele auzite cu cele văzute? Prin urmare, lasă deoparte ceea ce ai auzit, învață de la cel ce vede. Ai să vezi și tu, cu siguranță, într-o bună zi și-atunci, ce-ai să mai râзи de stările tale trecute! Ei, cuvinte sunt multe; mă tânguiam și vărsam lacrimi, mă umileam și mă jeluiam întruna dinaintea acestui ostaș al eului peste care dădusem, nimeni nu se învrednicea de mine, timpul trecea, se petreceau multe destine, nu știam ce să fac și ce urma să fac, rămăsesem incremenit și buimăcit. Iată însă că, într-o bună zi, [pe când] îmi făcusem din tată, cal, iar din mamă, vesmânt, mi-a ajuns la ureche o voce: «Ajunge, hai, așează-te de-acum!». Parcă am fost nimicit [și iar] am existat. Pe scurt, m-am născut din mamă, erau prunc, am ajuns copil, m-am preschimbat în flăcău, am devenit bărbat vânjos, am îmbătrânit [și] deodată, într-una din zile, m-am petrecut cu cei apropiati sufletului meu. Mi-au cerut vești despre mine și mi-au grăit astfel: «Dervișule, stai strâmb și grăiește drept; grăiește puțin, dar înțelept; cuvintele multe înseannă durere de cap», au spus. Eu le-am

inocență ori, dimpotrivă, pervertită de cunoașterea profană, a discipolului sau, în altă ordine de idei, cu "depunerea" Revelației Divine în mintea Profetului arab, ce se autoproclama *'ummî'*, "inocent, aşa cum era lăsat de mama sa".

²⁴ *Nafs* (*nefs*, *nefis*) desemnează "eul, personalitatea profundă", "esență, substanță oricărui lucru", "fluidul seminal", "sufletul, spiritul, viață", "omul carnal, carne, sinele concupiscent"; ultimul sens, cu posibile dezvoltări contextuale, este cel reținut, în general, de textele sufite. Metafora "soldat al eului" face parte dintr-un inventar imagistic comun poetilor *Bektașî*; reperele acestuia pot fi urmărite, de pildă, în *Risâletü'n Nushiyye*, "Cartea poveștilor", tratatul cu tentă catehetică semnat de *Yûnus Emre* (1307).

răspuns: «Prieteni, aventura mea este lungă și de durată, căci am avut parte de nenumărate călătorii, am adus, adică, multe vești, dar, ce să fac, mă tem de cei potrivnici. Rezumatul tainic este acesta, că am vizitat și contemplat douăzeci și cinci de mii de cuiburi. Dacă știi, e bine, [căci] nu este contemplare mai bună decât aceasta și te afli deasupra, [prin urmare] de știi, e bine, de nu știi, [înseamnă că] nu știi nimic. Orice vezi, fii cu luare aminte, nu te amesteca, și nu vorbi, și nu te măhnui». [Și] spunând: «Ei, prieteni, acea clipă prețioasă s-a dus», am tăcut. Ei mi-au răspuns: «Bravo ție, dervișule, ai istorisit plăcut, însă cuvintele tale zugrăvesc un vis, sunt o nălucire de-a ta, ori, poate, aiurezi?», au spus. Eu le-am răspuns: «Nevrednic este omul care grăiește despre ce n-a văzut și despre ce nu știe. Eu învățat nu mă aflu, ca să am știință, sfânt nu sunt, ca să făptuiesc minuni. Am ticluit cuvinte întortocheate ca un harburz, le-am adus la adunarea celor desăvârșiți²⁹; am dat seamă de popasurile³⁰ pe care le-am străbătut. Cunoșătorul³¹ a înțeles ce am spus. Neștiitorul a pus miezul [celor spuse] pe seama nălucirii. Pentru cel ce pricepe, cuvântul este o carte; celui ce nu pricepe, o mie de cuvinte de i-ai spune, tot nu trage nici un folos. Stăpânii mei, a rosti cuvinte multe nu înseamnă a rosti

²⁹ Litt. "locul de adunare, agora sfintilor" – unul dintre numele sub care este cunoscut oratoriul *Bektâşî*-ilor.

³⁰ Litt. "popas, loc de popas, stație, stadiu, etapă"; sinonim, în context, cu *makâm*, "loc al înălțării", "poziție, stadiu, demnitate" – termen mai frecvent folosit în această accepțiune –, el traduce diversele grade spirituale prevăzute în scenariul inițiatic al fiecărei confrerii.

³¹ Litt. "cunoșător, înțelept, sagace; versat, expert"; în sens mistic, "cel ce a atins adevarata cunoaștere despre Dumnezeu", "inițiat, gnostic, iluminat". Cf. *irfân*, "cunoaștere spirituală", "gnosă", din a cărui rădăcină derivă.

Cuvântul. Cuvânt este și *halk*, cuvânt este și *hulk*³²».

Așa cum se poate remarcă din fragmentul reprodus mai sus, dar și din diversele poeme antologiate până în prezent, un motiv frecvent vehiculat în operele lui Kaygusûz Abdâl este cel al “lumii pe dos”, foarte răspândit în literatura anatoliană timpurie (a se vedea formulele introductory de tip *tekerleme* din basmele populare, de pildă), dar, pe de altă parte, cu largă circulație în aproape toate culturile din Orientul Apropiat și Mijlociu, precum și în Occidentul medieval. Acest motiv se regăsește și în operele altor poeti anatoliensi (de pildă, la Yûnus Emre), fără a fi prelucrat, însă, cu o asemenea insistență.

Opera lui Kaygusûz Abdâl, complexă și, mai ales, abstrusă, este departe de a-și fi epuizat valențele simbolice, continuând să intrigue și să facă subiectul unor aprige controverse hermeneutice. Modalitatea sa neobișnuită de raportare la realitate n-a fost urmată decât în mică măsură de poeții cu dominantă sufită ulteriori secolului al XV-lea care, pe fondul sporirii tensiunilor dintre diversele comunități anatoliene și reprezentanții puterii centrale otomane, aveau să se lase adeseori implicați în disputele cu tentă politică și să se orienteze, în consecință, mai degrabă către o literatură de tip propagandistic ori militant decât către o literatură cu coloratură speculativă, chiar metafizică. În asemenea condiții, caracterul singular, profund original al scrierilor lui Kaygusûz Abdâl ieșe cu atât mai mult în relief, ele fiind demne de o explorare mai atentă, orientată nu

³² Joc de cuvinte dificil de tradus; poetul apelează la radicalul consonantic (aparent) comun al celor două lexeme, diferențiate semantic prin vocalizare: *halq*, “făptură, creație”, “omenire, popor, populație, mulțime” (provenind din aceeași rădăcină cu cuvântul *hâliq*, “creator”) și *hulq*, “fel de a fi, fel în care ai fost creat” și, de aici, “calitate morală, natură, temperament, trăsătură de caracter”.

atât către evidențierea superficială, apologetică a particularităților imagistice ori metaforice, cât către decriptarea sensurilor profunde care așteaptă să fie descoperite sub cochilia strălucitoare, adeseori înselătoare a cuvintelor.

HATÂYÎ (ŞÂH ISMÂ'İL-I SAFEVÎ)

(1487-1524)

Descendent al *şeyh*-ului 'Ishâq Şâfi ad-Dîn¹ (m. 1334) și înțemeietor *de facto* al statului teocratic duodeciman din Iran (unde a domnit în perioada 1501-1524), personalitate ambiguă și deconcertantă, aproape “romantică” prin caracterul net al contrastelor pe care le evidențiază, Şâh Ismâ'îl s-a remarcat nu numai ca om de stat, ci și ca poet, deopotrivă liric și didactic, sub pseudonimul Hatâyî. El a rămas, până astăzi, unul dintre autorii predilecți ai tradiției *Alevî-Bektâșî* din estul și sud-estul Anatoliei, versurile sale fiind frecvent recitate în timpul reuniunilor religioase ale grupării amintite. Paradigmatic în acest spațiu, Şâh Ismâ'îl a avut numeroși epigoni, care i-au cultivat cu insistență stilul și i-au menținut nealterată memoria, în ciuda necurmatelor represalii la care au fost supuși, de-a lungul timpului, de statul otoman.

Înrudit, pe linie maternă, cu principii din dinastia anatoliană *Akkoyunlu* (*Aq Qoyunlu*)², Şâh Ismâ'îl a intrat de timpuriu în conflict de

¹ Eponimul ordinului sufit *Sâfawîyya* (tr. *Sâfâvîlik*), cu înclinații šiite, și, totodată, al dinastiei safavide. Ordinul amintit se compunea, de fapt, din membrii a șapte triburi de origine turcică (turcmene). Preocupăți de legitimarea propriilor pretenții, safavizii aveau să pretindă mai târziu că Şâfi ad-Dîn descindea din stirpea celui de-al șaptelea imam šiit, Mûsâ al-Kâzim.

² *Akkoyunlu*, litt. “Cei cu oile albe” – federație de triburi turcmene sunnite din regiunea Diyarbakîr, apărută după ocupația mongolă, prin secolul al XIV-lea, care avea să se prăbușească în anul 1502. Ea se compunea din diverse clanuri oğuze (turcmene),

interese cu aceștia; perceput ca un potențial pericol, în condițiile disoluției rapide a structurii statale întemeiate de *Akkoyunlu*, el a fost chiar întemnițat, în copilărie, în vechea fortăreață de la *Istahr*³. Sprijinit de grupările *Kızılbaş* (aliate tradiționale ale familiei sale, stabilite îndeosebi în Azerbaidjān), el a reușit să-și înfrângă, în cele din urmă, rivalii în lupta

care sosisează în Anatolia odată cu selgiukizii, dar care avuseseră o prestație istorică mai degrabă ștearsă în epoca "mongolă". Dintre acestea se distingează îndeosebi clanul *Bayundur* (*Bayındır*), căruia îi aparținea pătura conducătoare – cea care pusese bazele federației. Începuturile federației amintite (care cuprindea, la început, deopotrivă, grupările *Akkoyunlu*, "Cei cu oile albe" și *Karakoyunlu*, "Cei cu oile negre" – despărțite ulterior, spre a pune bazele unor formațiuni statale rivale, prima – sunnită, iar cea de-a doua – șiiță) sunt relatate în poemul epic *Dede Korkut Kitabi*, "Cartea străbunului Korkut". Clanul *Bayundur* este menționat pentru prima oară într-o cronică bizantină din 1340, însă fondatorul *de facto* al dinastiei a fost Kütlü Beğ (m. 1435). Expansiunea "Celor cu oile albe" a fost multă vreme stăvilită de apariția federației rivale, *Karakoyunlu* (originară din zona lacului Van). Ei au revenit în avansarea istoriei o dată cu domnia lui Uzun Hasan (m. 1478), care și-a întins dominația până la Bagdad, Herăt și Golful Persic. Aveau să fie subminați ulterior, ca dinastie sunnită, de propaganda șiiță a dinastiei safavide din Iran, care le-a aplicat o lovitură decisivă, prin victoria Șâhului Ismâ'îl asupra lui Alvand b. Yûsuf b. Uzun Hasan (1502). Un principat *Akkoyunlu* autonom avea să se mai mențină o vreme la Mardin (pe actualul teritoriu al Turciei). La apogeul puterii sale, în perioada lui Uzun Hasan și apoi a fiului său, Ya'kûb (m. 1490), o serie de puteri europene, precum Veneția și Vaticanul, au încercat să încheie alianțe antiotomane cu acest principat.

³ Oraș medieval situat în provincia Fars, centru urban important în perioada sassanidă, repede eclipsat însă de mai nouă Șiraz, devenit capitala provinciei; a fost complet distrus în secolul al X-lea, în urma unei rebeliuni, din vechea fortăreață rămânând doar ruinele.

de la Šarûr (1499), și să fie proclamat rege la Tabrîz (1501)⁴. Şâh Ismâ'îl și-a extins, apoi, autoritatea asupra teritoriilor iraniene, asupra regiunii Diyarbakır/Diyarbekir⁵, asupra Irakului și chiar asupra Hurăsanului, până la Herât, înlăturându-l pe hamul uzbek, făcând, cu mult succes, opera de prozelitism printre šiitii ori cripto-šiitii din Anatolia și impunând šiismul duodeciman ca religie de stat.

Printre supușii săi se aflau îndeosebi populații persanofone și turcofone, a căror conviețuire era departe de a fi armonioasă, datorită diferențelor de civilizație și, mai ales, de mentalitate care le separau. Roger M. Savory (1975, pp. 168-176) subliniază clivajul existent, la nivelul statului safavid, între turcmeni, care formau elita militară și care aspirau la cele mai înalte demnități în stat, și persani (*tâjîk*), care constituiau elita intelectuală și, totodată, administrativă – clivaj care se manifesta prin nenumărate fricțiuni și printr-un mereu afișat dispreț reciproc. În vreme ce limba turcă era vorbită la curtea safavidă și, desigur, la nivelul grupurilor turcofone, persana era limba literaturii și a corespondenței administrative. Conformându-se orizontului de așteptare al epocii, membrii celor două grupuri practicau, fiecare, profesioni tradiționale, specifice (turcmenii optau, de pildă, preponderent pentru cariere militare, în vreme ce persanii erau funcționari, artizani etc.), derogările de la această polarizare nefiind privite cu prea mare simpatie de nici una dintre

⁴ Oraș situat în Azerbaidjânul oriental (astăzi, în Republica Islamică Iran), cu o importantă populație turcofonă, care a fost capitală imperială în secolele XIII-XV, remarcându-se prin amplasamentul său strategic și prin bogata viață comercială.

⁵ Veche așezare în Mesopotamia superioară, obiect de dispută între dinastiile rivale *Akkoyunu* și *Karakoyunu*, devenit, în cele din urmă, capitala primeia dintre ele; orașul a fost apoi cucerit de Şâh Ismâ'îl și, în fine, de către otomani (1516).

tabere. Este adevărat că, extrași din mediul lor tribal și supuși unui proces educativ bine orientat, inițiat chiar de mediile imperiale, turcmenii aveau să susțină, în timp, un intens proces de aculturație, devenind apoi apti să ocupe, în condiții de maximă eficiență, diverse poziții în structurile administrative.

Profitând de natura ezitantă și de slăbiciunile sultanului otoman Bâyezîd II (1448-1512), Șâh Ismâ'îl a întreprins, ulterior, numeroase raiduri în Anatolia răsăriteană, pe care năzuia să-o anexeze, dar a sfârșit prin a fi învins în bătălia de la Çaldıran (1514), de către fiul și succesorul lui Bâyezîd, sultanul Yâvuz Selîm (1467-1520).

În tentativa de a continua confruntarea cu autoritățile otomane, Șâh Ismâ'îl a încercat să obțină sprijinul unor puteri europene – interesate, la rândul lor, de subminarea marelui rival otoman – purtând, în acest sens, tratative cu papa Leon X (1513-1521), cu împăratul Maximilian I (1459-1519) și încercând, fără succes, să încheie un tratat cu Carol V (1500-1558).

Popularitatea Șâhului Ismâ'îl în rândul comunităților turcmene din Anatolia s-a datorat, în mare măsură, și acțiunilor pline de cutezanță ale tatălui său, Haydar (fiul al la fel de celebrului Şeyh Junayd⁶ din Ardabil – Azerbaidjân). De orientare šiită și, probabil, analfabet, Haydar pusește bazele unei mișcări ai cărei adepti purtau, ca însemn distinctiv, o bonetă stacojie în douăsprezece colțuri (aluzie la cei doisprezece imamini venerați de šiismul duodeciman), supranumită *tâc-i Haydarî*, “coroana, boneta *Haydarî*”, de unde și expresia turcească *Kızılbaş*, litt. “cap roșu”, prin care

⁶ Descendent al seyîh-lui Șâfi ad-Dîn, fondatorul confreriei *Sâfiawîyya*, acesta se căsătorise cu sora lui Uzun Hasan, unul dintre ultimii conducători ai dinastiei *Akkoynu* – alianță matrimonială în urma căreia s-a născut Haydar.

erau desemnați, în epoca safavidă, atât persanii, cât și adeptii lor anatoliieni, de orientare șiiță. Boneta de culoare roșie avea, de fapt, o anumită tradiție printre turcmeni, fiind frecvent atestată în secolele XIII-XIV; Ibn Bibî⁷ precizează, de pildă, că turcmenii din Karamân care au atacat Konya în anul 1277 purtau căciuli (*börk*) de culoare roșie (*apud* Sümer, 1980, p. 409). Potrivit lui Ahmet Yaşar Ocak, fațăunea anatoliană a mișcării *Haydarî* s-a consolidat după cvasi-dispariția ordinului *Vefâilik*⁸, în urma represiunii care a urmat răscoalei turcmenene din 1240-1241, această translație fiind facilitată de faptul că, în esență, ordinul întemeiat de Haydar era, de fapt, o variantă mai radicală a *Yesevîlik*-ului⁹. Receptarea sa favorabilă de către populația anatoliană s-a datorat capacitatei de absorție și reprezentare a elementului *Kalenderî* (*Qalandari*), agreat de autohtoni.

Şâh Ismâ'îl face obiectul unui cult *Kızılbaş* (*Alevî*) specific; alături de Hâci Bektaş, el ocupă un loc important în pantheonul *Çepnî* (trib turcmen de orientare *Alevî*), unde este asociat cu o serie de divinități din spațiul anatolian (islamic și preislamic), cu profetul Ilyâs (Ilie) și cu alter-

⁷ Ibn Bibî al-Munajjima, savant și istoric de origine iraniană, care a trăit în Anatolia islamizată, la curtea dinastiei selđukide de Rûm, în al cărei serviciu se afla. Cronica pe care a elaborat-o în această perioadă cuprinde intervalul de timp 1192-1280 și constituie o prețioasă sursă de informare privitoare la istoria și civilizația locală.

⁸ Ordinul *Vefâilik* a fost, o vreme, contemporan cu ordinul *Yesevîlik*, prezentând chiar evidente similitudini cu acesta, deși fusese plăsmuit în alt spațiu geografic; ambele coexistau în Anatolia, în secolul al XIII-lea și la începutul secolului al XIV-lea, fiind răspândite îndeosebi printre turcmenii nomazi. Conform aprecierii istoricului Ahmet Yaşar Ocak (1992, p. 82), acest ordin, mai puțin cunoscut, a fost, de fapt, forța propulsoră a mișcării anatoliene *Bâbâî* și a jucat, totodată, un rol esențial în constituirea Imperiului otoman, prin derviși precum Şeyh Edebâli și Geyikli Bâbâ.

egoul său, Hıdr (tr. Hızır), fiind uneori chiar identificat cu acesta din urmă (Gökalp, 1980, p. 187).

Şâh Ismâ'îl a exploatat cu abilitate aşteptările mesianice ale grupurilor cu înclinații șiite din Anatolia, care erau supuse unei puternice presiuni din partea autorităților otomane. Propagandistii religioși pe care-i trimisese în zonă pretindeau adeseori că el este veritabilul *al-Mahdi*⁹, de unde și sentimentele pioase, pline de speranță cu care era invocat, precum și devotamentul fanatic, disperat cu care era sprijinit în confruntările cu turcii otomani. Printre adeptii săi se numărau nu numai grupurile alide, preponderent turcmene, ci și importante segmente ale organizațiilor corporatiste, nelipsite, încă de la începuturi, de un nucleu esoteric cu potențial subversiv, precum și o serie de personalități formate în mediile ieniceresti.

Deși adeseori remarcabile prin tenta lor lirică, poemele Şâhului Ismâ'îl se disting, în primul rând, prin nota didactică pronunțată, pusă în slujba intensei propagande politice și religioase desfășurate de statul ale cărui baze le pusese la Ardabil. Abdülbâki Gölpinarlı (1962, p. 17) apreciază chiar că Şâh Ismâ'îl este cel mai didactic dintre poetii venerați de grupurile *Alevî-Bektâșî*, în vreme ce Kaygusûz Abdâl se remarcă prin originalitatea formală și informală, iar Pîr Sultân Abdâl prin lirismul inconfundabil. Paternitatea multora dintre poemele care-i poartă semnatura rămâne, ca și în cazul altor creații circumscrisse aceleiași

⁹ A se vedea capitolul privitor la Ahmed Yesevi.

¹⁰ Litt. "cel călăuzit" – personaj despre care mulți musulmani cred că va apărea la sfârșitul vremurilor, spre a restabili dreptatea pentru o perioadă scurtă, determinată, care ar urma să preceadă sfârșitul lumii și Ziua Judecății de Apoi (ar. *yawm ad-dîn*).

tradiții, incertă; probabil că majoritatea covârșitoare a creațiilor de acest tip, transmise îndeosebi pe filieră orală până astăzi, nu reprezintă altceva decât imitații fidele ale operelor originale, cu mult mai puțin numeroase. Chiar având în vedere acest posibil statut, ele sunt în măsură să ne ofere o imagine verosimilă asupra tematicii și asupra stilului celor ce le-au servit drept sursă de inspirație.

Şâhului Ismâ'îl îi sunt atribuite atât poeme în *hece vezni*, cât și poeme în *aruz vezni*, toate distingându-se prin limba simplă, clară, prin formula de adresare directă, aptă să preia și să difuzeze mesajul ideologic care le servea drept resort, precum și prin măiestria, prin eleganța formală. Tematica predilectă a acestor poeme nu se deosebește fundamental de cea specifică altor poeti cu aceeași orientare spirituală: devotamentul necondiționat față de calea Celor Doisprezece Imami și de rigorile acesteia, ostilitatea față de dinastia otomană, melancolia în fața caracterului evanescent al vieții, teme coranice, teme și motive sufite clasice precum cel al trupului – închisoare a sufletului, teme de inspirație ḥallâjiană.

Poeme precum cel exemplificat mai jos, relativ frecvente în creația lui Hatâyi, constituie expresive meditații asupra caracterului efemer al existenței umane și, în general, al reperelor vieții profane, atrăgând totodată atenția asupra dificultăților inerente căii mistice de cunoaștere:

Şu dünyanın ötesine

Vardım deyen yalan söyle

Baştan başa safâsim

Sürdüm deyen yalan söyle.

Ark kazarlar arkan arkin

Felek çevirmede çarkin

Bu dünyada mal ü mülküm

Vardır deyen yalan söyleş

Kur'ağaçta olur gazel

Kendi okur kendi yazar

Ähdi bütün hüsnü güzel

Vardır deyen yalan söyleş

Avcılar avlarılar bazi

Hakk'a ederler niyazı

Daim beş vakit namazı

Kıldım deyen yalan söyleş

Şah Hatayı'm der varılmaz

Varılırsa da gelinmez

Rehbersiz bir yol alınamaz

Aldım deyen yalan söyleş.¹¹

“Cel ce «dincolo de-această lume am ajuns»

Rostește, minciună grăiește;

Cel ce «plăcerea pe de-a-ntregul am alungat-o»

Rostește, minciună grăiește.

Săpând încet, încet canale,

Roata sorții fără istov se-nvârtește,

Cel ce «averi și avuții pe lumea asta am»

¹¹ Poemul de mai sus face parte din antologia întocmită de Abdülbâki Gölpinarlı (*Kaygusuz Abdal. Hatayı. Kul Hımmet*, Istanbul, 1962, pp. 84-85), menționată mai departe cu sigla KAHKH.

Rostește, minciună grăiește.
 Frunze moarte se află-n uscatul copac,
 El însuși recită, el însuși scrie,
 Cel ce «desăvârșita uniune preafrumoasă este»
 Rostește, minciună grăiește.
 Vânătorii șoimul îl vânează,
 Adevărului i se pleacă adânc la pământ,
 Cel ce «întotdeauna cele cinci rugăciuni mi-am făcut»
 Rostește, minciună grăiește.
 Sunt Hatâyî; el spune «nu ajungi,
 Iar de ajungi, întoarcere nu este;
 Fără călăuză la drum nu se pornește»; cel ce «am pornit»
 Rostește, minciună grăiește.”

Și catrenul de mai jos, în stil *mâni*, sugerează obstacolele întâmpinate de postulant pe calea desăvârșirii de sine – temă predilectă a literaturii de tip inițiatic:

*Dinle nefes canlıdır
 Tutmayanlar kanlıdır
 Hatâyî hazer eyle
 Bu yol nerdübanlıdır.* (KAHKH, p. 95)

“Ascultă, însuflețit este cuvântul,

Cei ce nu-l păzesc, sângerează.

Ferește-te, Hatâyî,

Presărată cu trepte e această cale.”

Mâni-ul următor este, în mod evident, inspirat de o temă һallâjiană, a cărei formulare se regăsește, aproape identic, într-un poem atribuit lui

Yûnus Emre (vezi pp. 220-221):

*Hatâyî hâl çağında
Hak gönü'l alçağında,
Bin Kâ'be 'den yeğrektir
Bir gönü'l al çağında.* (KAHKH, p. 95)

“Hatâyî, la vremea extazului
Adevărul în a sufletului modestie adastă;
Mai presus de o mie de Ka'ba
Este un suflet la vremea incandescenței sale.”

Didactic, moralist, tenace în susținerea și propagarea propriilor convingeri ori interese misionare, Șâh Ismâ'îl propune, prin intermediul poemelor care-i poartă pecetea, veritabile modele de acțiune și comportament ritual ori pios, prototipul prin excelență al personajelor exemplare rămânând și în cazul său, la fel ca și în situația altor grupări de orientare šiită, califul 'Alî:

*Murtazâ Ali zâthuyam
Gaziler deyin şah menem.* (KAHKH, p. 94)

“Sunt cel ce poartă esența lui 'Alî Cel Ales,
Vitejilor, «șahul meu» să mă numiți.”

Impactul social al poeziei Șâhului Ismâ'îl a fost atât de puternic, încât ea continuă să circule și astăzi, fiind rostită cu aleasă considerație la adunările ceremoniale *Alevî*. Comunitățile de confesiune alidă, relativ numeroase încă în Turcia contemporană, rămân atașate tradiției militante instituite de creația lui Hatâyî, a cărei continuă rememorare și perpetuare contribuie, într-o oarecare măsură, la menținerea coeziunii lor ideologice și, nu în ultimul rând, le alimentează prudența ori chiar ostilitatea constantă față de structura politică autoritară a statului.

PÎR SULTÂN ABDÂL

(secolul al XVI-lea)

Profund implicat în revendicările sociale ale epocii sale, Pîr Sultân Abdâl personifică direcția combatantă, cu accente adeseori radicale, intransigente a poeziei populare anatoliene de inspirație sufită, fiind și astăzi invocat cu deosebită venerație în cercurile *Alevî-Bektâșî*. Universul său religios, la fel de eclectic ca și în cazul altor exponenți ai aceleiași direcții spirituale, este în mod evident influențat, dacă nu chiar în întregime modelat de ideologia statului teocratic duodeciman patronat de safavizii din Iran, de unde și coloratura sa politică pronunțată.

După cum am avut deja prilejul să remarcăm, curentul *Bektâșî* se distingea de alte mișcări spirituale contemporane prin aspectul fundamental sincretic și permisiv, explicabil prin conjunctura istorică în care se cristalizase și prin strategia sa expansionistă. El a încorporat idei și practici rituale asumate de mai multe mișcări (*Bâbâilik*, *Âhîlik*, *Abdâllik*, *Hurûfîlik*, *Kızılbaşîk*, *Kalenderîlik*), care se situau, cel mai adesea, la limita ortodoxiei islamică, când nu i se opuneau în mod fățuș, și care fuseseră absorbite sau, eventual, își pierduseră urma în vasta mișcare *Bektâșî*, după ce coexistaseră o vreme cu ea.

Principalele trăsături distinctive ale acestei literaturi, extrem de bogat reprezentată în toate epocile istoriei otomane, constau în cultivarea trinității *Hakk Muhammad Ali*, “Adevărul Muhammad ‘Ali”, în accentul pus pe căutarea dragostei divine, în atașamentul față de Casa Profetului (*Âl-i Âbâ*, “Familia mantalei”) și ostilitatea mereu reafirmată față de califul omayyad Yazîd (680-683), fiul lui Mu‘âwiyya – acuzat de uciderea imamului Ȣusayn la Karbalâ’ (680) –, în adorarea lui Faḍl Allâh al-Hurûfi

(Fazlullâh)¹, în ideea cosubstanțialității lui Hâci Bektâș Velî (eponimul confreriei) cu Muhammed și ‘Alî; sunt, de asemenea, frecvent abordate dificultățile căii sufite, precum și relația maestru-discipol (Köprülü, 1991, p. 352; Birge, 1994, p. 73).

Reperele de mai sus, cu accente mai mult ori mai puțin specifice – derivate, cel mai adesea, din angajarea politică permanent clamată de autor –, sunt lesne identificabile în versurile lui Pîr Sultân Abdâl, confirmându-i apartenența la ampla mișcare populară la care ne referim. Originar din satul Banaz (zona Sivas), aşadar dintr-un mediu adânc marcat de pauperitate endemică și frustrări ancestrale, Pîr Sultân Abdâl pare să fi fost beneficiarul unei instrucții primare, specifică lăcașelor sufite care împânzeau regiunile rurale ale Anatoliei; aceasta implica transmiterea unor informații generale privitoare la istoria islamului, la faptele profetilor, la miracolele săvârșite de celebri sfinti anatoliensi, la fundamentele doctrinale și rituale ale mișcării respective, dar și a unor abilități în domeniul muzicii și poeziei liturgice. Datele esențiale ale acestui tip de educație se regăsesc cu limpezime în opera lui Pîr Sultân Abdâl, care a exercitat o influență decisivă asupra întregului curent alid rural; el rămâne, de altminteri, cel mai prețuit dintre cei șapte poeți cultivați de adeptii acestui curent. Imnurile sale religioase (*nefes*), al căror limbaj simplu, accesibil răspundea în mai mare măsură exigențelor de

¹ Faḍl Allāh (m. 1393/1394) este fondatorul unei secte šiite care împărtășea, în parte, ideile ‘ismā’īliților (karmașilor). Concepând evoluția universului sub forma unor cicluri cu manifestări inițiale și finale asemănătoare, Faḍl Allāh, care se considera ultima manifestare a “ciclului sfintilor” – coincidentă cu prima manifestare a ciclului următor și, totodată, final, cel divin – se autoproclama “incarnarea lui Dumnezeu” și declară că a fost trimis spre a le oferi oamenilor o revelație mai cuprinzătoare decât cele precedente; revelația amintită ar fi fost obținută printr-o nouă modalitate de lectură a revelațiilor anterioare, decurgând din calcule sofisticate, axate pe cumularea valorilor numerice atribuite grafemelor din alfabetul arab (Y. A. Öztürk, 1988, pp. 67-68).

comunicare ale mediilor la care ne referim, erau incluse în scenariul marilor adunări liturgice (*ayin-i cem*), fiind rostite pe fondul clasicului acompaniament de *sâz*; mai mult, potrivit unor mărturii, încești dansurile rituale (*semah*) se desfășurau în acordurile imnurilor sale religioase, care beneficiau de o inegalabilă popularitate în astfel de așezăminte.

Trebuie să observăm însă faptul că, deși strâns înrudite și împărtășind, *grosso modo*, aceleași credințe (în esență, venerarea lui 'Ali și a celor doisprezece imami recunoscuți de šiismul imamit, precum și respectul față de Hâci Bektâș Veli) și aceleași practici religioase, cele două tendințe – *Bektâşilik* și *Alevîlik* – nu erau întru totul superpozabile, prezentând deosebiri importante în ceea ce privește relația cu statul, inserția socială, atașamentul față de cercurile care le promovau. Adoptând o linie de evoluție mai degrabă prudentă, după numeroasele tensiuni și accidente de parcurs cunoscute în diverse perioade, ordinul *Bektâşî*, care se remarcă prin structura și ierarhiile sale de tip inițiatic, ca și prin organizarea de tip convențional, a sfârșit prin a se reconcilia, cel puțin parțial, atât cu statul otoman, cât și cu sunnismul moderat, dobândind astfel recunoașterea oficială și beneficiind din plin de sistemul fundațiilor pioase (*vakıf*) spre a-și consolida influența. Curentul *Alevî* (denumire târzie, datând din secolul al XIX-lea) – desemnat, de obicei, în documentele otomane prin termenul *Kızılbaş*, litt. “capete roșii” – avea o multitudine de ramuri și subramuri, fiind răspândit îndeosebi în mediul rural și rămânând puternic influențat de ethosul turcmen. El funcționa mai degrabă ca o confesiune aparte decât ca un ordin, de vreme ce nu presupunea inițiere, ci doar o ceremonie de confirmare, la maturitate; cel născut în sânul unei astfel de comunități era socotit, prin urmare, *Alevî* încă de la venirea sa pe lume și educat în spiritul unor principii morale foarte limpezi, care urmăreau menținerea coeziunii sociale. Ceremoniile religioase ale *Alevî*-ilor erau mai puțin sofisticate și mai flexibile decât

cele ale *Bektâşî*-ilor, chiar dacă în ambele cazuri se recurgea la imnuri încinante celor doisprezece imamii şiiji (*düvâz*) interpretate cu acompaniament de *sâz*, la dansuri rituale (*semah*), la forme mai largi sau mai limitate de comensualism. Mai mult, ceremoniile religioase *Alevî* nu se desfășurau în lăcașuri regulate, de tip *tekke*, ci în case particulare sau în aer liber (pe coline socotite sacre, lângă surse de apă ori lângă copaci investiți cu aceeași sacrilitate etc.).

Ceea ce distinge însă fără echivoc curentul *Alevî* (*Kızılbaş*) de originile sale *Bektâşî* este relația extrem de tensionată cu statul – mai mult, ostilitatea făță, nedisimulată față de autoritățile centrale, manifestată prin violente revolte periodice, al căror ecou subzistă până astăzi în conștiința publică; la fel de durabilă, chiar dacă mai puțin vizibilă în contextul statului laic, rămâne falia existentă între populația sunnită majoritară și comunitățile alide, grupate cel mai adesea în zone rurale ori semiurbanizate. Chiar dacă în epoca pe care a traversat-o Pîr Sultân Abdâl (secolul al XVI-lea) ostilitatea amintită era în mod cert alimentată de dinastia safavidă din Iran, istoria relației ratate cu structurile de putere este de dată mult mai veche. İlhan Başgöz (1977, p. 23) o pune în legătură cu revoltele turcmene orchestrate de Şeyh İlyâs și Şeyh Ishâk în perioada selgiukidă (secolul al XIII-lea), precum și cu răscoala condusă de Bedreddîn din Simavna (secolul al XIV-lea) – mișcări ai căror supraviețuitori izbutiseră, în cele din urmă, să-și piardă urma printre *Bektâşî*. Reputatul antropolog turc consideră că răscoalele *Kızılbaş/Alevî* nu reprezentau altceva decât o verigă din amplul lanț al mișcărilor *bâtmî* (litt. “esoteric”, cu conotația de “eretic”) care începuseră să se manifeste în Anatolia încă de pe vremea selgiukizilor; mișcările şiiito-ismailite din Iran, ereziile creștine din Imperiul bizantin constituiau, și ele, verigi ale aceluiași lanț imprevizibil, toate având în comun lupta împotriva etatismului sever, a religiei oficiale cu accente fundamentaliste, precum și organizarea de tip

esoteric. Perioada celor mai virulente răscoale populare de inspirație Alevî, care s-au întins pe parcursul a circa două secole și au cuprins îndeosebi regiunile Sivas, Tokat, Yozgat, Amasya, Malatya, Kırşehir, Çorum avea să ia sfârșit odată cu declinul dinastiei safavide din Iran și cu dislocarea sa de către Nâdir Şâh, în secolul al XVIII-lea.

Pîr Sultân Abdâl a trăit în perioada de maximă efervescență a acestor mișcări insurecționiste. Traseul său existențial rămâne învăluit în mister, în măsura în care nu poate fi reconstituit decât pe baza datelor furnizate, pe de o parte, de poemele care i se atribuie (poeme notate în scris abia în secolul XX), iar pe de altă parte, de legendele țesute în jurul său – aşadar, pe baza surselor orale, privite cu legitimă circumspectie. Potrivit acestor surse, Pîr Sultân Abdâl, al căruia nume real era Haydar, se bucura de un real prestigiu în zona Sivas, unde își desfășura predicația pusă în slujba propagandei safavide; implicat într-o răscoală antiotomană, el sfârșise prin a fi capturat și spânzurat, la o vîrstă venerabilă, de un oarecare Hızır Pașâ, evocat și în versurile sale. Iată un astfel de context:

Hızır Paşa bizi berdar etmeden

Açılım kapılar Şah'a gidelim

Siyaset günleri gelip yetmeden

Açılım kapılar Şah'a gidelim

Gönül çıkışnak ister Şah'in köşküne

Can boyanmak ister Ali müşküne

Pîrim Ali, On İki İman aşkına

Açılım kapılar Şah'a gidelim

Her nereye gitsem yolum dumandır

Bizi böyle kılan ahd ü amandır

Zencir boynum sıkı halim yamandır

*Açılım kapılar Şah'a gidelim
 Yaz selleri gibi akar çağlarım
 Hançer aldım ciğerciğim dağlarım
 Garip kaldım su arada ağlarım
 Açılm kapılar Şah'a gidelim
 İlgm İlgm eser seher yelleri
 Yâre selâm eylen Urum Erleri
 Bize peyik geldi Şah bülbülleri
 Açılm kapılar Şah'a gidelim
 Pir Sultan'ım eydür, mürvetli Şah'ım
 Yaram baş verdi sizler ciğergâhım
 Arşa direk direk olmuştur ôhım
 Açılm kapılar Şah'a gidelim.²
 "Înainte ca Hîzîr Pâşâ să ne spânzure,
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!
 Înainte de-a se arăta zilele pedepsei,
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!
 Sufletul dorește să ajungă-n palatul Şahului,
 Sufletul dorește să se coloreze-n moscul lui 'Ali'³!
 Maestru-mi este 'Ali, în numele Celor Doisprezece Imami,
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!
 Oriîncotro m-aș duce, înnegurat mi-este drumul,*

² Poemul citat este extras din ediția critică întocmită de Cahit Öztelli (*Pir Sultan Abdal. Batûn şiirleri*, f. I., 1974, p. XIX), semnalată mai departe prin sigla PSA.

³ Literatura sufită îi evocă adeseori pe sfinti prin aluzii de tip olfactiv –de pildă, prin “parfumul sfînteniei”.

Înnegurat mi-l fac legământul și ndurarea;
 Lațul mi s-a strâns împrejurul grumazului, amarnică mi-e starea,
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!
 Precum torrentele verii curg vârstele mele,
 Inima mi-a fost spintecată, sufăr peste poate,
 Am rămas singur în acest pustiu și mă jeluiesc:
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!
 Halucinant adie boarea zorilor,
 Când sfintii din Rûm îl salută pe Cel Iubit⁴,
 Privighetorile Şahului ne-au adus solie,
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!
 Sunt Pîr Sultân Abdâl; spun: «Mârinimosule Şah,
 A-nflorit în mine durerea, sufletul mi-l sfâșie,
 Suspinea mele sunt coloane-ale tronului ceresc!»;
 Deschideți-vă, porți, să mergem la Şah!»

Spre deosebire de alți exegeți, Cahit Öztelli (1974, p. XLVII) socotește că execuția lui Pîr Sultân Abdâl nu s-a datorat unei cauze imediate, de vreme ce cronicile epocii nu menționează vreo revoltă majoră în zonă, în perioada la care ne referim, ci a avut mai curând un caracter exemplar, de avertisment, cu atât mai mult cu cât i s-a conferit un caracter public; ea urmărea să descurajeze, probabil, febrila activitate de propagandă desfășurată în Anatolia de diverse grupări subversive, printre care criticul fi identifică pe adeptii Şeyhului Bedreddîn⁵ – răspândiți, în

⁴ Dumnezeu.

⁵ Teolog și cărturar, dar de jinând, o vreme, și demnitatea de *kadiasker*, "judecător militar", Şeyh Bedreddîn își formulase un sistem doctrinar propriu, prin care urmărea reconcilierea turcilor cu creștinii de diverse etnii de pe cuprinsul Imperiului otoman, prin promovarea principiului egalității sociale și religioase. Scopul final al demersurilor sale era, se pare, crearea unei uniuni capabile să zguduie din temelii biserica apuseană și, în general, Europa catolică, mzând pe trainica animozitate dintre

secolul al XVI-lea, printre alizii din Anatolia centrală.

Data exactă a evenimentului amintit rămâne incertă, însă majoritatea exegărilor tind să o plaseze către sfârșitul secolului al XVI-lea, când un oarecare Deli (sau Divâne) Hızır Pâșâ era guvernator de Sivas (Başgöz, 1977, p. 44; Öztelli, 1974, pp. XXXV-XL)⁶. Mai mult, socotind neîntemeiate speculațiile care îl identifică pe "şahul" atât de insisten evocat de Pîr Sultân Abdâl cu Şâh Tahmasb I, İlhan Başgöz (*ibidem*, pp. 46-56) consideră că acesta era, de fapt, falsul Şâh Ismâ'îl, apărut în 1577 în împrejurimile Damascului, care a ajuns până în zona Bozok (Yozgat), chemând la revoltă împotriva ordinii constituite. Frecventele călătorii la Damasc, amintite cu mai multe prilejuri de Pîr Sultân Abdâl, ar fi fost legate, prin urmare, de activitatea desfășurată de acest personaj, care pare să fi fost de etnie turcmenă; această ipoteză este cu atât mai plauzibilă cu cât, în cuprinsul acelorași versuri, este pomenit pe alocuri și un anume Şâh Ismâ'îl.

Ca și în alte împrejurări similare, informațiile lacunare privitoare la existența reală a lui Pîr Sultân Abdâl sunt suplinite de imaginația populară printr-un larg evantai de legende inspirate de această temă; este foarte posibil ca punctul lor de plecare să fi fost constituit de evenimente reale, devenite obscure sau ininteligibile pe măsura trecerii timpului și reinterpretate în acord cu datele disponibile. Ele reflectă, în mare măsură, o serie de locuri comune, remarcate și în cazul altor scrieri cu conținut ori finalitate hagiografică: credința în capacitațile extrasenzoriale ale sfintilor, în capacitatea lor de a supune forțele naturii (după ipotetica moarte a lui Pîr Sultân Abdâl, de pildă, focurile așezării nu se mai aprind, fiind necesară

biserica răsăriteană și cea apuseană.

⁶ Unii comentatori situează momentul morții poetului mai aproape de mijlocul secolului al XVI-lea. Annemarie Schimmel (1975, p. 338), care-l conexează, pe bună dreptate, pe Pîr Sultân Abdâl cu tradiția instituită de misticul martir al-Ḥallâj (m. 922), avansează, de pildă, ca dată a execuției sale anul 1560.

intervenția sfântului, a cărui dispariție pământească se dovedește doar aparentă), credința în revenirea morților iluștri (după execuția prin spânzurare, Pîr Sultân Abdâl este văzut, concomitent, în mai multe locuri, în vreme ce în ștreang atârnă un câine) etc. Mai multe legende se concentrează asupra relației dintre Pîr Sultân Abdâl și Hızır Pâşâ⁷, căutând să ofere o explicație plauzibilă asupra motivelor condamnării poetului și, poate, să escamoteze problema implicării sale în revoltele antiotomane ori a partizanatului în favoarea safavizilor. Alte legende evocă relația extrem de afectuoasă dintre poet și fiica (sau, după alte variante, soția) sa, Sanem. Originea acestor legende se află adesea în poeme ce conțin aluzii la evenimente ori atitudini concrete, devenite inevitabil opace prin pierderea legăturii cu concretul istoric; în asemenea cazuri, legendele amintite pot fi socotite variațiuni libere pe marginea poemelor, cărora li se cauță o plasare în contextul epocii.

Din cuprinsul narăriilor hagiografice, dar și al poemelor care le-au servit drept pretext, se mai poate deduce că maestrul inițiator al lui Pîr Sultân Abdâl a fost un oarecare Hasan, care s-a stabilit, o vreme, în așezământul-mamă al *Bektaşî*-ilor de la Sulucakaraöyük, atingând cele mai înalte grade de emancipare spirituală, pentru a fi numit ulterior în fruntea lăcașului întemeiat de Koyûn Bâbâ – derviș din perioada inițială, de cristalizare a congregației *Bektaşî*⁸. Tot din aceeași surse se poate deduce că cei mai fideli propagatori ai ideilor lui Pîr Sultân Abdâl au fost Kûl Himmet și Kûl Hüseyin, care se remarcau, la rândul lor, prin harul poetic. Kûl Himmet, din a cărui creație s-a conservat un număr relativ

⁷ Despre acesta din urmă se pretinde că, originar din aceeași regiune, fusese discipolul lui Pîr Sultân Abdâl în prima tinerețe.

⁸ Tradiția orală susține că acest derviș ar fi fost, de fapt, trimis în Anatolia de Ahmed Yesevî. Mausoleul său (*türbe*) de la Osmacık a devenit repede un binecunoscut loc de pelerinaj, dat fiind renumele sfântului de a putea vindeca sterilitatea.

restrâns de poeme, își mărturisește, de altfel, în mai multe rânduri, această filiație. În ciuda faptului amintit, el rămâne, în mare măsură, un necunoscut; se presupune însă, datorită titulaturii de *kûl* pe care și-o asuma, că provenea din vestitul corp de armată al ienicerilor, ai cărui membri erau desemnați în mod tradițional prin formula *kapû kulları*, "robii Porții". În aceeași situație se afla, probabil, și Kûl Hüseyin, care era mai Tânăr și care a fost discipolul lui Kûl Hîmet.

Nu mai puțin controversată rămâne, la ora actuală, problema paternității reale a poemelor ce poartă semnătura lui Pîr Sultân Abdâl; este foarte dificil de precizat care anume dintre ele fi aparțin cu adevărat legendarului rapsod și care reprezintă contribuția celor ce i-au memorat creațiile, spre a le transmite apoi, prin viu grai, din generație în generație, dat fiind faptul că majoritatea lor covârșitoare a fost notată în scris abia după anul 1940. Un rol important revine, pe această filieră, tradiției poetilor *âşık*, care obișnuau să-și alcătuiască un repertoriu propriu și să-l interpreze, cu diverse prilejuri, pe parcursul întregii vieți. Uneori, ca urmare a scăderilor inerente memoriei sau a necesităților de adaptare la structura și pretențiile auditoriului, acestea erau modificate *ad hoc* de către chiar interpreții lor, ajungându-se la mai multe variante ale aceluiași poem. La fel de importante erau modificările operate asupra acelorași creații de transmitătorii lor succesivi, mai mult sau mai puțin autorizați, ori de auditoriu, înclinat spre memorare.

Ilhan Başgöz (1977, p. 26) avansează ipoteza că nici unul dintre poemele originale ale lui Pîr Sultân Abdâl nu ne-a parvenit în integritatea și integralitatea sa; în asemenea condiții, mai corect ar fi să se vorbească despre un filon al poeziei lui Pîr Sultân Abdâl, în buna tradiție a epigonismului care a marcat atât de durabil literatura populară turcă, decât despre o creație originală. Nesiguranța în privința multora dintre poemele lui Pîr Sultân Abdâl este mărturisită și de Cahit Özelli, care s-a

ocupat de editarea sistematică a operei sale; un număr însemnat de poeme incluse în edițiile care-i poartă girul au fost culese chiar din zona Sivasului, prin apelul la transmitătorii orali și la caietele de colecție ale vremii (*cönk*), însă numai în situația în care se regăseau în cel puțin două surse de genul celor specificate.

Poemele (atribuite) lui Pîr Sultân Abdâl reflectă, după cum constatam, teme comune întregii literaturi de orientare alidă din centrul și estul Anatoliei, dar și literaturii sufite în ansamblul ei; prima dintre categoriile tematice menționate poate fi socotită, însă, dominantă, dată fiind activitatea de propagandă religioasă în care era implicat poetul și, probabil, gradul mai mare de concretețe, de accesibilitate pe care-l presupunea aceasta. Numeroase sunt, de pildă, poemele care exprimă atașamentul față de califul (imamul) ‘Alî și de Cei Doisprezece Imami venerați de șiiismul imamit, precum și adeziunea la subgruparea *ja’farî* (tr. *caferî*)⁹. Poemele cu componentă religioasă majoră includ adesea aluzii la diverse episoade din istoria islamului, în centrul căror s-au aflat Muhammad, vărul și ginerele său, ‘Alî, fiica sa, Fâtimă și cei doi nepoți ai Profetului, Hasan și Husayn. Nu mai puțin fervente ori patetice sunt creațiile consacrate imamului Husayn, martirul de la Karbalâ’, precum și lui Hâci Bektâş Velî, eponimul congregației *Bektâşî*. Iată, de pildă, un poem dedicat califului (imamului) ‘Alî bin ’Abî-Tâlib:

*Yemen ellerinden beri gelirken
Turnalar Ali’mi görmediniz mi*

⁹ Adeptă a celui de-al șaselea imam șiiit, Ja’far as-Şâdiq (699-765), descendent atât al califului ‘Alî – prin tată său, Muhammad al-Bâqir (m. 731) –, cât și al califului ’Abû-Bakr – prin mama sa –, ultimul imam recunoscut, în egală măsură, de șiiii duodecimani (imamiți) și de cei septimanii (ismailiți), însă citat cu venerație și de teologii sunniți.

Hava üzerinde semâ ederken

Turnalar Ali'mi görmediniz mi

Şah'im Heyber kalesini yıkarken

Nice Yezit halka olup bakarken

Muhammed Mustafa Mi'rac'a çıkarken

Turnalar Ali'mi görmediniz mi

Kim gördü deryada balık izini

Eğildi öptü Kanber'in gözünü

Nerde dinler Ali'm hup avâzını

Turnalar Ali'mi görmediniz mi

Havanın yüzünde semâ tutarken

Âb-ı Kevser şarabından içerken

Muhammed gül-ü reyhanın seçerken

Turnalar Ali'mi görmediniz mi

Şeriat yolunu Muhammed açtı

Tarikat menzilini Ali seçti

Bu meydandan nice erenler geçti

Turnalar Ali'mi görmediniz mi

Pîr Sultan'ım eydür, vur gidiyi

Dilim zikr eden dâim Hüdâ'yı

On İki İmamın nesli sultanı

Turnalar Ali'mi görmediniz mi? (PSA, p. 95)

"Sosind de pe meleagurile Yemenului"¹⁰,

¹⁰ Unele tradiții orale pretind că tribul turmen din rândurile căruia provine Pîr Sultan Abdâl migrase în Anatolia din zona Yemenului.

Cocorilor¹¹, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?
 Rotindu-vă în aer, dănțuind,
 Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?
 Când Şahul meu a nimicit cetatea Haybar¹²,
 În vreme ce mulțimi de Yazîd stăteau și priveau,
 Când Muhammed Muștafă s-a-nălțat la ceruri¹³,
 Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?
 Cine a văzut urma peștelui în apă,
 S-a plecat și-a sărutat ochiul lui Qanbar¹⁴;
 Unde-ascultă, oare, ‘Alî vîersul dragostei?
 Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?
 Dănțuind în aer, rotindu-vă,
 Sorbind din vinul licorii paradisiace,
 În vreme ce Muhammed își alege trandafirul și busuiocul,
 Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?
 Calea Legii a deschis-o Muhammed,
 Popasul Căii l-a ales ‘Alî,

¹¹ În mediile anatoliene de orientare șită, cocorul este un simbol al califului ‘Alî, iar dansul cocorilor este asemuit cu dansul mistic al dervișilor, care facilitează fenomenele de tip extatic.

¹² Târg în Hijâzul de nord, locuit de o colonie de cultivatori evrei. În 628-629, Muhammed a încheiat un pact cu locuitorii așezării, permîșându-le să-și mențină privilegiile, cu condiția cedării unei jumătăți din propriile pământuri și din recolta anuală, care urmău să le fie repartizate musulmanilor. În vremea califului ‘Umar, evreii din Haybar au fost nevoiți să abandoneze oaza și să se refugieze în Siria.

¹³ Aluzie la ascensiunea nocturnă a Profetului (*mi’râj*).

¹⁴ Sclavul eliberat al califului ‘Alî.

Mulți desăvârșiți s-au perindat prin astă încăpere¹⁵;

Cocorilor, nu l-ai zărit pe-al meu 'Ali?'

Sunt Pîr Sultân, ce rostește: «Doboară-l pe păcătos!»

Limba mea pe Dumnezeu veșnic îl cheamă,

Sultan al stirpei Celor Doisprezece Imami –

Cocorilor, nu l-ai zărit pe-al meu 'Ali?"

O categorie reprezentativă de poeme vădește atașamentul frenetic al autorului (sau, mai degrabă, al autorilor) față de safavizii iranieni; ele se referă, printre altele, la vizitele repetitive ale poetului în Iran, vizite care urmăreau, potrivit unor exegeti, pregătirea și declanșarea unei expediții antiotomane, menită să curme frecvențele abuzuri ale autoritaților de la Istanbul. Considerăm că İlhan Başgöz (1977, pp. 32-42) are, totuși, dreptate când afirmă că aspirația lui Pîr Sultân Abdâl se îndrepta mai degrabă către restaurarea ordinii sociale și că mecanismul ideologic pus, aparent, în slujba safavizilor nu urmărea altceva decât mobilizarea unor categorii cât mai largi ale populației paupere din satele anatoliene pentru atingerea acestui scop. În poezia specifică rapsozilor populari (*dşik*) existase, de fapt, întotdeauna o veritabilă tradiție a înfierării ori satirizării administrației corupte, însă suveranul era plasat, de obicei, în asemenea cazuri pe un plan superior, detașat de problemele cotidianului. Pîr Sultân Abdâl se sustrage, temerar, vechii tradiții; în cuprinsul poemelor sale, cele mai grele acuze se revarsă asupra sultanului, socotit răspunzător de toate neleguiurile și, mai presus de toate, privit ca un usurpator al tronului, cuvenit de drept celor neprihăniți, celor neimplicați în acte reprobabile, îndreptate împotriva propriilor supuși. Criza socială la care se referă poetul, având antecedente în perioada selgiukidă și neîncetând, de atunci, să se amplifice, intervenea pe fondul puternicelor confruntări dintre statul

¹⁵ Vocabula *meydân* desemnează oratoriul – spațiul în care se desfășoară ceremoniile religioase ale grupurilor de orientare sufită.

otoman și cel safavid iranian, respectiv dintre musulmanii sunniți și cei šiiți, conducând, oarecum implicit, la sugestia că izbăvirea de regimul despotic al sultanului otoman nu putea surveni decât din tabăra opusă – cea care, în respectiva conjunctură, încerca să i se opună și să-l anihileze. Pe fondul așteptărilor mesianice care agita lumea šiită, Șâh Ismâ'îl se prezintase drept veritabilul *al-Mahdi*, folosindu-se de această pretinsă identitate pentru a prelua puterea în Iran și pentru a-și ralia, ulterior, grupurile nemulțumite din Anatolia. Abila să strategemă a fost încununată de succes, deși comunitățile *Alevî* din zona amintită mai trecuseră și prin alte experiențe similare, chiar la începutul secolului al XVI-lea.

Un număr apreciabil de poeme abordează tema relației profunde, subtile, inalienabile care se stabilește între maestrul spiritual și propriii discipoli – temă recurentă în literatura sufită de cele mai diverse orientări. Implicat într-o mișcare cu tentă militantă și aspirații insurectioniste, Pîr Sultân Abdâl urmărea difuziunea acesteia pe arii cât mai largi, prin crearea unor nuclee locale, menite să-i mențină vie și să-i susțină ideologia – aşadar, prin racolarea unui număr cât mai însemnat de adepti, ce urmau să-i devină, în parte, discipoli. Acestora le erau prescrise ritualuri de purificare, li se solicita un atașament neclintit, necondiționat față de propriul mentor, ca și față de idealul transmis de acesta, păstrarea neclintită a tainei ordinului:

Dünyadan el çek ey divane gönlüm

Ulaş bir ustada, er ile görüş

Mürşidin nazarından yâd edersen

Ikilikten geçip bir ile görüş

Mürşide yüzünü sùrmek dilersen

Emrine zatma ermek dilersen

Hakk'm cemalini görmek dilersen

Nur ile mur olup sır ile görüş

Sen nefisini öldür, olagör yeksan

Erler meydanında olagör kurban

Yedi iklim dört köşede lâmekân

Erenlerin sırı nur ile görüş

Âşık-ı sadiklar ölegelmiştir

Ağlayanlar bir gün gülegelmiştir

El ele, Hakk'a yola gelmiştir

Tanı kendi özün pîr ile görüş

Pîr Sultân'ın kemter kuldur Şah'ına

Hünkâr Hacı Bektaş nazargâhma

Deli gönül hâk ol düş dergâhma

Er olayım dersen er ile görüş. (PSA, pp. 170-171)

"Renunță la lume, o, suflete nebun,

Du-te la un învățător, cu sfântul te-ntâlnește;

De-ți amintești de privirea învățătorului

Treci de dualitate, cu unul te-ntâlnește.

De dorești să te pleci adânc învățătorului,

De dorești să ajungi la esența învățătorului,

De dorești să vezi frumusețea Adevărului,

Prin lumină, lumină devenind, cu taina te-ntâlnește.

Ucide-ți sinele cel rău, egal fii mereu,

La a sfintilor adunare, jertfă fii mereu,

În cele șapte clime, în cele patru colțuri, dincolo de orice spațiu,

Cu a sfintilor taină -lumina -te-ntâlnește.

Îndragostii cei fideli n-au încetat a muri,

Cei ce plângneau n-au încetat a râde,

Mână în mână, la Adevăr au ajuns întru dreapta cale;
 Propria esență îți-o cunoaște, cu înțemeietorul te-nțâlnește.
 Sunt Pîr Sultân, Șahului său umil rob;
 La locul binecuvântării priviri a lui Hâci Bektâş Veli,
 Suflete nebun, în tărână te schimbă, pe la lăcașu-i te abate;
 De spui «sfânt să devin», cu sfântul te-nțâlnește.”

Din unele poeme se desprind aluzii la momente de derută, de amărăciune, de criză interioară datorate, cel mai adesea, nu atât eșecurilor personale, cât dezamăgirii provocate de unii coreligionari care, sub presiunea amenințătoare a evenimentelor, sfârșiseră prin a-și abandonă idealurile.

Poemele de dragoste, din care transpare o fire pasională, tumultuoasă, nu reușesc să se sustragă întru totul clișeelor imagistice ori verbale tradiționale. Mai puțin numeroase decât cele cu tematică militantă, ele sugerează nu atât împlinirea adusă de o dragoste concretă, cât idealul abstract al iubirii desăvârșite – preludiu al stării unitive de factură mistică.

Poemele de inspirație sufită tipică prelucrează teme și motive universal prezente în literatura islamică de această orientare, precum dragostea mistică, riturile, credințele și morala specifică. Potrivit lui Pîr Sultân Abdâl, dragostea mistică se trezește grație elixirului magic (simbol al cunoașterii cu valențe inițiatice, iluminative) oferit discipolilor de maestrui lor spirituali. La fel ca și în cazul altor grupări alide, un statut eminent în cadrul scenariului inițiatic îi revine califului sau imamului ‘Alî, în a căruia definire pot fi depistate influențe ale animismului preislamic.

Unul dintre motivele recurente ale genului, care apare constant și în poemele lui Pîr Sultân Abdâl, este cel al “pactului preetem” sau “primordial”, evocat în *Coran* (VII/171-172) ca garanție a adeziunii necondiționate la islam; un pact cu conotații similare – ne sugerează poetul – este însă și cel care se stabilește între maestrul inițiator și discipolul său:

Tâ ezelden Șah'a kurbân serimiz. (PSA, p. 228)

“Tocmai din eternitate îi este capul nostru jertfă Şahului.”

Erenlerin erkânna yoluna

Tâ ezelden aşik oldum erenler. (PSA, p. 192)

“Arcanele, calea desăvârșitilor

“Tocmai din eternitate le-am îndrăgit, desăvârșitilor.”

Un alt motiv specific literaturii sufite este cel al sufletului-pasare ferecat în colivia chinuitoare a trupului, care aspiră neîncetat să se elibereze și să revină în eterata sa patrie divină:

Can dedikleri bir kuştur

Kuş kafesten uçar bir gün. (PSA, p. 306)

“Ceea ce suflet a fost numit este o pasare;

“Pasarea își ia zborul din colivie într-o zi.”

Can kuşu kafesten akibet uçar

Tenden uçan candan rehber isterler. (PSA, p. 161)

“În cele din urmă, a sufletului pasare își ia zborul din colivie,

“Sufletului ce din trup își ia zborul, călăuză i se cere.”

Leitmotivul întregii literaturi create și difuzate de mediile *Alevî-Bektâşî* – triada *Hak Muhammad 'Alî* – transpare, desigur, și din versurile lui Pîr Sultân Abdâl:

Hocam bana ilimleri sorarsa

Hak Muhammad Ali deyü okurum. (PSA, p. 117)

“De mă-ntreabă învățătorul care sunt tainicele științe

“Adevărul Muhammad 'Alî eu rostesc.”

Ben de şu dünyada iç güzel sevdim

Birisî kalbimde durana benzer

Birisî Muhammad birisi Ali

Şu garip halimden bilene benzer. (PSA, p. 223)

“Am iubit și eu pe lumea astă trei frumuseți:
 Una se-aseamănă cu cea din inima mea,
 Una este Muhammad, una este ‘Alî;
 Se-asemănă cu cel ce știe de-a mea stranie stare.”

Cümle bir gerçeğe demişler beli

Tesbihleri Allah Muhammed Ali

Meğrebi Hüseyinî ismi mevâlı

Hüseyin aşkına çıkan kânlar1. (PSA, p. 252)

“Cu toții au rostit «da» unui adevăr,
 Mătănii le sunt Dumnezeu Muhammad ‘Alî,
 Firea lor către Husayn îi îndreaptă, de stăpâni le este numele,
 Sângele lor din dragoste pentru Husayn se varsă.”

Hak Muhammad Ali üçü bir mardur

Söyleyen Muhammad dinleyen Ali

Birisini Hak üçü de bîdir

Söyleyen Muhammad dinleyen Ali. (PSA, p. 377)

“Treimea Adevărul Muhammad ‘Alî este-o lumină,

Cel ce rostește este Muhammad, cel ce ascultă – ‘Alî,

Iar treimea Adevărului este unul;

Cel ce rostește este Muhammad, cel ce ascultă – ‘Alî.”

În nenumărate rânduri este, de asemenea, afirmată identitatea șiită a poetului și a discipolilor săi:

Eğnimize kırmızılar geyeriz

Hâlimizce her mânaðan duyarız

Katarda Imam Cafer'e uyarız

Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz. (PSA, p. 115)

“Spatale în roșu ni-l înveșmântăm,

Potrivit stării noastre, orice sens îl aflăm,

În grup, ne supunem imamului Ja'far,

Noi suntem dintre cei ce rostesc Muhammad 'Alî."

Aslimiz On İki Imam'a çıkar. (*ibidem*)

"Stirpea noastră ajunge la Cei Doisprezece Imami."

Pir Sultan'ım Nesimi'dir pîrimiz

Evvel kurban verdik Şah'a serimiz

On İki Imam meydanında dârimiz

Biz şehidiz serdarımız Ali'dir. (PSA, p. 111)

"Sunt Pîr Sultân, întemeietor ne este Nesîmî"¹⁶,

Înaintea vremii, Şahului ne-am jertfit capul,

Stâlpul spânzurătorii noastre este la adunarea Celor Doisprezece Imami,

Noi suntem martirii, căpetenie ne este 'Alî"

Reproducem mai jos un celebru poem (*nevruzîyye*) consacrat zilei de *Nawrûz* – anul nou persan, de tradiție zoroastriană –, care rămâne și astăzi prilej de aleasă sărbătoare pentru comunitățile *Alevî*:

Sultan Nevruz günü cemdir erenler

Gönüller şaz oldu ehl-i imanın

Cemâl yarı görüp doğru bilenler

Himmeti erince Nevruz Sultan'ım

Cümle esya bu gün destur aldılar

Aşk ile didâra karşı yandılar

Erenler ceminde bâde sundular

¹⁶ Poet de origine turcă, adept înfoțat și propagandist neobosit al ideilor hurufite, martirizat la Alep, la începutul secolului al XIV-lea.

*Himmeti erince Nevrûz Sultan'ı
 Erenler dergârı rûşen bu günde
 Doldurmuş bâdeyi sunar elinde
 Susuz olan kanar kendi gönlünde
 Himmeti erince Nevrûz Sultan'ı
 Sultan Nevrûz günü canlar uyanır
 Hal ehli olanlar nura boyanır
 Muhip olan bu gün ceme dolanır
 Himmeti erince Nevrûz Sultan'ı
 Pîr himmet eyledi bu gün kuluna
 Cümle muhip bu gün cemde buluna
 Cümle esya konar kudret balma
 Himmeti erince Nevrûz Sultan'ı
 Âşık olan canlar bu gün gelirler
 Sultan Nevrûz günü birlik olurlar
 Hallâk-ı cihandan ziya alurlar
 Himmeti erince Nevrûz Sultan'ı
 Pir Sultan'ı eydür, erenler cemde
 Akar çeşnim yaşı her dem bu demde
 Muhabbet ateşi yanar sinemde*

Himmeti erince Nevrûz Sultan'ı. (PSA, pp. 297-298)

“În ziua de Sultan Nevrûz este-adunare, o săfări,
 Sufletele credincioșilor s-au preschimbat în lăute,
 Cunoscătorii-n Adevar L-au zărit pe Desăvârșitul Iubit,
 Atinși de grația Sultanului Nevrûz.
 Lucrurile toate și-au luat azi un răgaz,

De dragoste s-au mistuit în fața Divinului Chip,

Au oferit vinul¹⁷ la a sfintilor adunare,

Atinse de grația *Sultanului Nevrûz*.

Lăcașul sfintilor e luminos în astă zi,

Au umplut cupa, în mâna și-o oferă,

Cel însetat în lacul lor se ostoiește,

Atins de grația *Sultanului Nevrûz*.

În ziua de *Sultan Nevrûz* sufletele se deșteaptă,

Cei cuprinși de extaz se nveșmântă-n lumină,

Îndrăgostitul se rotește azi la adunare¹⁸,

Atins de grația *Sultanului Nevrûz*.

În astă zi și-a binecuvântat învățătorul robul,

Îndrăgostii toți astăzi vor fi la adunare,

Lucrurile laolaltă s-au așezat în mierea Omnipotenței,

Atinse de grația *Sultanului Nevrûz*.

Îndrăgostii în astă zi se vădesc,

În ziua de *Sultan Nevrûz* Unul sunt toti,

De la Creatorul lumii iau lumină,

Atinși de grația *Sultanului Nevrûz*.

Sunt Pîr Sultan Abdâl, ce grăiește: «O, sfintilor, la adunare

Curge a ochilor mei lacrimă, în clipa aceasta sunt clipele toate;

În pieptul meu se mistuie a dragostei vâlvătaie,

Atinsă de grația *Sultanului Nevrûz.*»

Poezia lui Pîr Sultan Abdâl, însuflare de pasiunea cloicotitoare a

¹⁷ Vinul este un simbol al dragostei divine, dar și al cunoașterii mistice; pocalul sugerează inima gnosticului, concepută ca receptacol al revelației și, implicit, al dragostei desăvârșite.

¹⁸ Aluzie la dansul ritual cu valențe mistice (tr. semâ, semah, sanah), care cunoaște diverse formule regionale.

ideliștilor, de speranță și așteptare amestecată cu deziluzie nu și-a epuizat nici astăzi resursele expresive, continuând să fie memorată cu sfîntenie și să fie inclusă, la loc de cinste, în repertoriul poetilor *âşik*. În ceea ce-l privește pe autorul lor, acesta se bucură de o legitimă prețuire în mediile populare, al căror imaginar, ale căror idei și practici religioase le reflectă nu numai cu fidelitate, ci și în cheia de sensibilitate care le este profund caracteristică.

language is key for survival of the firm's market position.¹¹ However, as indicated by the analysis by Attewell et al., it is difficult to measure L2L in terms of the extent of direct selling with respect to whom it is sold to, as well as the type of selling strategy adopted. In addition, there is no clear-cut definition of selling for exportation. If greater emphasis is given to the distinction between selling abroad and expatriating the product or to the multilevel selling strategy, then the concept of L2L may be more meaningful.

Implications for Research

Theoretical Implications

One theoretical implication of this research is that the relationship between

locally produced and imported products is not necessarily

positive, as previous studies have suggested.

In addition, the importance of L2L as a strategy for

internationalization has been demonstrated in this study.

Future research can examine the relationship between

locally produced and imported products.

In addition, further research can examine the

relationship between L2L and other internationalization

strategies, such as foreign direct investment.

Another research area is to examine the

relationship between L2L and other forms of

internationalization, such as joint ventures.

Finally, research can examine the

relationship between L2L and other forms of

internationalization, such as strategic alliances.

Future research can also examine the

relationship between L2L and other forms of

internationalization, such as strategic alliances.

Second, given the nature of selling directly to end users, L2L may be more appropriate for production companies that sell to end users rather than intermediaries.

Third, it seems that L2L may be more appropriate for small and medium-sized enterprises than large corporations.

BIBLIOGRAFIE

- Abdal, Pir Sultan (1974) –*Bütün Şirilleri* (ed.: Cahit Öztelli), f.l.
- Ahmed-i Yesevî (1991) –*Divân-ı Hikmet’ten Seçmeler* (ed.: Kemal Eraslan), Ankara.
- Aksoy, Ömer Asım (1965) –*Atasözleri ve Deyimler*, Ankara.
- Algar, Ayla (1992) – “Food in the Life of the Tekke”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 296-303.
- Anawati, G.-C., Gardet, Louis (1976) –*Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, Paris.
- Andrews, Walter G. (1985) –*Poetry’s Voice, Society’s Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-London.
- Arendonk, C. van (1908) – “Futūwa”, E.I.¹ I, Leyde-Paris.
- Arendonk, C. van, Faris, Bichr (1945) – “Fütüvvet”, *İslâm Ansiklopedisi* IV, İstanbul.
- Atalay, Adil Ali (1990) –*Abdal Musa Sultan ve Velâyetnamesi*, İstanbul.
- Austin, R. W. J. (1980) – “Introduction”, Ibn al-‘Arabî, *The Bezels of Wisdom*, New York-Ramsey-Toronto, pp. 1-44.
- Aytas, Gryasettin (1999) – “Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve «Haza Destan-ı Geyilo»”, *Hacı Bektaş Veli. Araştırmalar Dergisi* 12, pp. 161-170.
- Babinger, Franz (1927) – “Kalenderi”, E.I.¹ II, Leyde-Paris.
- Babinger, Franz (1934) – “Sarı Saltık Dede”, E.I.¹ IV, Leiden-Paris.
- Babinger, Franz (1936) – “Nesimi”, E.I.¹ III, Leiden-Paris.
- Bakhtiar, Laleh (1991) –*Sufi: Expressions of the Mystic Quest*, Londra.
- Baldick, Julian (1993) –*Imaginary Muslims: The Uwaysi Mystics of Central Asia*, New York.
- Barnes, John Robert (1992) – “The Dervish Orders in the Ottoman Empire”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 33-48.
- Basgöz, İlhan (1977) – “Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği”, Sabahattin Eyuboğlu (ed.), *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, pp. 11-56.

- Başgöz, İlhan (1998) – *Turkish Folklore and Oral Literature. Selected Essays* (ed.: Kemal Silay), Bloomington.
- Baykara, Tuncer (1985) – *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara.
- Bayraktarı, Cemal (1985) – “The First American Bektasi Tekke”, *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 21-24.
- Bazin, Louis (1994) – “La vie intellectuelle et culturelle dans l’Empire ottoman”, Robert Mantran (coord.), *Histoire de l’Empire ottoman*, Paris, pp. 695-724.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène (1991) – “Les Bektaşı à la lumière des recensements ottomans (XV-XVI^e siècles)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, pp. 21-79.
- Birdoğan, Nejat (1992) – “Anadolu Alevî Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayınları”, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri I*, Ankara, pp. 5-16.
- Birdoğan, Nejat (1995) – *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrimı İçerik-Köken*, İstanbul.
- Birge, John Kingsley (1994) – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra.
- Blachère, Régis (1969) – *Le Coran*, Paris.
- Bodroglieti, Andras (1992) – “Ahmed Yasavî’s Concept on «Daftar-i sanî»”, *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 1-11.
- Boratav, Pertev Naili (1973) – *100 Soruda Türk Folkloru (Inanışlar. Töre ve Törenler. Oyunlar)*, İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili (1983) – “Bektaşî Geleneğinde Oğuz Kalıntıları”, *Sanat – Edebiyat* ‘81, 22, pp. 3-5.
- Braudel, Fernand (1994) – *Gramatica civilizațiilor I – II*, București.
- Brelet-Rueff, Claudine (1991) – *Les médecines sacrées*, Paris.
- Brown, John P. (1968) – *The Dervishes or Oriental Spiritualism* (ed.: H. A. Rose), Londra.
- Burckhardt, Titus (1969) – *Introduction aux doctrines ésotériques de l’Islam*, Paris.
- Çağatay, Neşet (1981) – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik¹*, Ankara.
- Çağatay, Neşet (1989) – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik²*, Ankara.
- Çağlayan, Alper (1999) – “Pir Sultan”, *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 12, pp. 195-201.
- Cahen, Claude (1969) – “Baba Ishaq, Baba İlyas, Haddjî Bektash et quelques

- autres”, *Turcica I*, pp. 53-64.
- Cantemir, Dimitrie (1987) – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, București.
- Carmuhammed-Uli, Muhammedrahim (1992) – “Hoca Ahmed Yesevi’nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve O’nun Bilinmeyen «Risâle» Adlı Eserinin İlmî Değeri”, *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 13-20.
- Carra de Vaux, B. (1908) – “Bâṭiniyya”, *E.I.¹* I, Leyde-Paris.
- Chabbi, Jacqueline (1990) – “La figure du maître dans l’Islam médiéval”, Michel Meslin (ed.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, pp. 79-96.
- Chartier, Roger (1997) – *Lecturi și cititori în Franța Vechei Regim*, București.
- Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain (1994 – I; 1995 – II-III) – *Dicționar de simboluri*, București.
- Ciopiński, Jan (1979; traduction et remarques) – “Le Traité de bons conseils de Yunus Emre”, *Folia Orientalia* XV, pp. 77-96.
- Clauson, Gerard (1972) – *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- Clayer, Nathalie (1994) – *Mystiques, État et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden-New York-Köln.
- (1912) – *Coranul* (traducere din arabă: Silvestru Octavian Isopescul), Cernăuți.
- (2000) – *Coranul* (traducere, prezentare, note și index: George Grigore), București.
- Corbin, Henry (1964) – *Histoire de la philosophie islamique*, I (*Des origines jusqu'à la mort d'Averroës, 1198*), Paris.
- Corbin, Henry (1973) – “Lettre-préface”, Michel de Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nur 'Ali-Shah*, Paris.
- Corbin, Henry (1981) – *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris.
- Culianu, Ioan Petru (1994) – *Călătorii în lumea de dincolo*, București.
- Culianu, Ioan Petru (1995) – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București.
- Culianu, Ioan Petru (1996) – “Religia și creșterea puterii”, Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*,

- București, pp. 161-229.
- (1962) —*Dede Korkut Kitabı* (ed.: Suat Hisarcı), Istanbul.
- Deny, Jean** (1921) —*Grammaire de la langue turque (langue osmanlı)*, Paris.
- (II —1965; III —1968; VI —1972; X —1978) —*Derleme Sözlüğü*, Ankara.
- (1997) —*Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*, Paris.
- Dickie, James** (1978) —“Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs”, George Michell (ed.), *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*, Londra, pp. 15-47.
- Didier, Hugues** (1982) —“Le sacré selon l'Islam”, *Corps Écrit* 2, pp. 167-191.
- Dierl, Anton Jozef** (1991) —*Anadolu Aleviliği*, İstanbul.
- Dinescu, Viorica** (1982) —*Teatrul de umbre turc*, București.
- Dino, Guzine** (1997a) —“Yunus Emre (1238?-?1320)”, *Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*, Paris, pp. 849-851.
- Dino, Guzine** (1997b) —“Littérature turque”, *Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*, Paris, pp. 514-518.
- Doğru, Halime** (1991) —*XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*, Ankara.
- Duby, Georges** (1986) —“Difuzarea modelelor culturale în societatea feudală”, Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, pp. 223-232.
- Duchemin, André** (1975) —“Un grand mystique turc Yunus Emre, 1248-1320. *Petit livre de conseils* (1307)”, *Turcica* VII, pp. 73-104.
- Durkheim, Émile** (1994) —*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Duțu, Alexandru** (1986), *Dimensiunea umană a istoriei*, București.
- El-Bokhârî** (1991) —*L'authentique Tradition musulmane* (traduction, introduction et notes par G. H. Bousquet), Paris.
- Eliade, Mircea** (1992a) —*Sacrul și profanul*, București.
- Eliade, Mircea** (1992b) —*Tratat de istorie a religiilor*, București.
- Eliade, Mircea** (1995) —“Experiențe ale luminii mistice”, *Mefistofel și androginul*, București, pp. 11-70.
- Eliade, Mircea** (1997) —*Şamanismul și tehniciile arhaice ale extazului*, București.
- (1908-1936) —*Encyclopédie de l'Islam*, ed. I (ed.: M. T. Houtsma et alii), Leiden.
- (1954 –) —*Encyclopédie de l'Islam*, ed. a II-a (ed.: H. A. R. Gibb et

- alii*), Leiden.
- Eraslan, Kemal (1991) – “Giriş”, Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet’ten Seçmeler*, Ankara, pp. 1-46.
- Ernst, Carl W. (1985) – *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany.
- Erseven, İlhan Cem (1990) – *Aleviler’de Semah*, İstanbul.
- Esin, Emel (1985) – “«Eren». Les dervîş hétérodoxes turcs d’Asie Centrale et le peintre surnommé «Siyâh-qalam»”, *Turcica* XVII, pp. 7-41.
- Eyice, Semavi (1967) – “Vama ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi”, *Belleten* XXXI, 121-124, pp. 556-592.
- Eyüboğlu, Sabahattin (1977) – *Pir Sultan Abdal*, İstanbul.
- Fahd, Toufy (1996) – “Lumea vrăjitorului în islam”, *Lumea vrăjitorului* (volum colectiv), Bucureşti, pp. 163-211.
- Feldman, Walter (1992) – “Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 187-202.
- Fenton, Paul B. (1996) – “Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l’islam: Étude comparative”, *Revue de l’histoire des religions* 213, 2, pp. 161-189.
- Fethi Gözler, H. (1986) – “Edebiyatımızda Kullanılan Mahlas ve Mahlasnameler üzerine”, *Türk Dili* 418, pp. 755-764.
- Filipovic, Milenko S. (1954) – “The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia)”, *Man*, jan., pp. 10-13.
- Glassé, Cyril, (1991) – *Dictionnaire encyclopédique de l’Islam*, Paris.
- Gökalp, Altan (1980) – *Têtes rouges et bouches noires*, Paris.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1957) – “Mevlevîlik”, *İslâm Ansiklopedisi* III, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1962) – *Kaygusuz Abdal. Hatayî. Kul Himmet*, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1964) – “Bektaşilik-Hurûfîlik ve Faâl Allâh’ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih”, *Şarkiyat Mecmuası* V, pp. 15-22.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1969) – *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1972) – *Türk Tasavvuf Şîri Antolojisi*, f.l.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1977) – *Tasavvuf’tan Dilimize Geçen Deyimler ve*

- Atasözleri*, İstanbul.
- Goodwin, Godfrey (1992) – “The Dervish Architecture in Anatolia”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 57-69.
- Guellouz, Azzedine (1996), “Islamul”, Jean Delumeau (coord.) – *Religiile lumii*, București.
- Güzel, Abdurrahman (1986) – *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası (Hayatı, Eserlerinden Örnekler. Bibliyografiya)*, Ankara.
- Güzel, Abdurrahman (1992) – “Ahmet Yesevî’nin Fakrnâmesi ile Hacı Bektaş Veli’nin Makalâti Arasındaki Benzerlikler”, *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 33-43.
- Halman, Talat Sait, And, Metin (1992) – *Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes*, İstanbul.
- Hasluck, F. W. (1928) – *Bektaşilik Tetkikleri*, İstanbul.
- Haviland, William A. (1990) – *Cultural Anthropology*, Orlando.
- Hayit, Baymirza (1992) – “Türkistan Kadınlarının Yesevîcilik Ananesi”, *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 45-47.
- Huart, Claude (1927) – “Kalender”, *E. I¹* II, Leyde-Paris.
- Huizinga, Johan (1993) – *Amurgul Evulut Mediu*, București.
- Ibn al-‘Arabî (1980) – *The Bezels of Wisdom* (translation from arabic: R. W. J. Austin), New York-Ramsey-Toronto.
- Inalcık, Halil (1996) – *Imperiul Otoman: epoca clasica, 1300-1600*, București.
- (1950-1957) – *İslâm Ansiklopedisi* (ed.: Fuad Köprülü et alii), İstanbul.
- Jettmar, Karl (1983) – *Arta stepelor*, București.
- Jong, Frederick de (1985) – “Secrets and Symbols in Bektaşî Calligraphy”, *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 32-33.
- Jong, Frederick de (1985) – “The Kızılbaş Sects in Bulgaria: Remnants of Safavi Islam?”, *ibidem*, pp. 30-32.
- Jong, Frederick de (1986) – “The Turks and Tatars in Romania: Materials Relative to their History and Notes on their Present-day Condition”, *Turcica* 18, pp. 165-189.

- Jung, C. G. (1994) – *În lumea arhetipurilor*, Bucureşti.
- Kaşgarî, Mahmut (1985-1986) – *Divânü Lûgat-it-Türk*, I-III (ed.: Besim Atalay), Ankara.
- Kabaklı, Ahmet (1968) – *Türk Edebiyatı* II, İstanbul.
- Kafadar, Cemal (1992) – “The New Visibility in Turkish Studies and Cultural Life”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 307-322.
- Kafesoğlu, İbrahim (1976a) – “Gök-Türk Hâkarılıkları”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 710-730.
- Kafesoğlu, İbrahim (1976b) – “Kültür ve Teşkilât”, *ibidem*, pp. 752-785.
- Kafesoğlu, İbrahim (1976c) – “Oğuzlar”, *ibidem*, pp. 735-738.
- Kafesoğlu, İbrahim (1976d) – “Türkler’in İslamiyete Girişisi”, *ibidem*, pp. 786-792.
- Kalâbâdhî (1981) – *Traité de soufisme. Les Maîtres et les Étapes. Kitâb al-Ta’arruf li-Madhab. Ahl al-Tasawwuf* (traduit de l’arabe: Roger Deladrière), Paris.
- Karamustafa, Ahmet T. (1999) – “Kalenderler, Abdallar, Haydeniler: 16. Yüzyılda Bektaşılığın Oluşumu”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 11, pp. 61-68.
- Kardaş, Rıza (1976) – “Türk Cemiyetinde Dinî Hayat”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 1405-1421.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (2000) – “The New Garments of Alevism”, *ISIM Newsletter* 5, p. 23.
- Kezer, Ali (1995) – “Yörükler”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 97, pp. 137-151.
- Kiel, Machiel (1990) – “A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria: the Bektaşı Tekke of Kudemli Baba Sultan at Kalugerovo-Nova Zagora”, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Londra, pp. 53-60.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1968) – *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- Köprülüzâde, Fuad (1929) – *L'influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul.
- Köprülü(zâde), Mehmed Fuad (1935) – “Abdal”, *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi* I, İstanbul, pp. 23-56.

- Köprülü(zâde), Mehmed Fuad (1981) – *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- Köprülü(zâde), Fuad (1991) – *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Kreiser, Klaus (1986) – “Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie”, A. Popovic & G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, pp. 49-61.
- Kreiser, Klaus (1992) – “The Dervish Living”, în Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 49-56.
- (1975) – *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Međli* (ed.: Süleyman Ateş), Ankara.
- Laqueur, Hans-Peter (1992) – “Dervish Gravestones”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 284-295.
- (1967) – *Le Coran* (introduction, traduction et notes par D. Masson), Paris.
- Lewis, Geoffrey (1968) – *La Turquie*, Verviers.
- Lifchez, Raymond (1992) – “The Lodges of Istanbul”, Raymond Lifchez, (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 73-129.
- Mandel, Ruth (1995) – “The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context. The Example of Berlin”, Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektaş*, İstanbul, pp. 427-434.
- Mantran, Robert (1962) – *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris.
- Mantran, Robert (1975) – *Histoire de la Turquie*, Paris.
- Margeliouth, D. S. (1936) – “al-Rifa'i”, E.I.¹ III, Leiden-Paris.
- Massignon, Louis (1968) – *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris.
- Mauss, Marcel (1966) – *Sociologie et anthropologie*, Paris.
- Mauss, Marcel (1993) – *Eseu despre dar*, Iași.
- Mélikoff, Irène, (1962) – *Abū Muslim. Le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris.

- Mélikoff, Irène (1975) – “Le problème Kızılbaş”, *Turcica VI*, pp. 49-67.
- Mélikoff, Irène (1980) – “Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans”, *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Istanbul, pp. 149-157.
- Mélikoff, Irène (1992) – “Ahmed Yesevî ve Türklerde İslâmiyet”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 61-67.
- Melioransky, P. (1908) – “Ahmed Yesevî”, *E.I.¹ I*, Leyde-Paris.
- Meslin, Michel (1990) – “Le maître spirituel”, *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, pp. 11-19.
- Meslin, Michel (1993) – *Ştiinţa religiilor*, Bucureşti.
- Michell, George (1978; ed.) – *Architecture of the Islamic World*, Londra.
- Miquel, André (1994) – *Islamul și civilizația sa I-II*, Bucureşti.
- Miras, Michel de (1973) – *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nur 'Ali-Shah*, Paris.
- Mokri, Muhammad (1972) – “La mystique musulmane”, M.-M. Davy (coord.), *Encyclopédie des mystiques*, Paris, pp. 391-419.
- Munteanu, Luminiţa (1992) – “Yunus Emre – poésie, mysticisme et mémoire des origines”, *Annals of the Sergiu Al-George Institute 1*, pp. 51-68.
- Munteanu, Luminiţa (1993) – “Ahilik – Ortaçağda Sosyal Düzen ve Dünya Temsili”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 91-95.
- Munteanu, Luminiţa (1993) – “Ahilik ile Mevlevilik Arasındaki İlişkiler Komusunda Bazi Mülâhazalar”, *3. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Afyonkarahisar, pp. 373-376.
- Munteanu, Luminiţa (1995) – “Ahmed-i Yesevî ve Mistik Ölüm Meselesi”, *Renkler 4*, pp. 264-270.
- Munteanu, Luminiţa (1996) – “La typologie du saint populaire au début du soufisme anatolien: XIII^e- XV^e siècles”, *Martor 1*, pp. 36-42.
- Munteanu, Luminiţa (1996) – “Lirica Bektâşî, între efuziune și apostolat”, *Viața Românească 5-6*, pp. 114-126.
- Munteanu, Luminiţa, Grigore, George (2001) – *Călăuza dervișului. Din mistica*

- islamică*, București.
- Nicholson, Reynold A. (1989) – *The Mystics of Islam*, Londra.
- Nouroumouhammadov, Nagim Bek (1980) – *The Mausoleum of Hodja Ahmed Yasevî*, Alma Ata.
- Noyan, Bedri (1987) – *Bektaşilik Alevîlik Nedir*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992a) – “Anadolu Türk Halk Sûfiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 75-84.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992b) – “Türk Folklorunda Rum Abdalları”, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri II*, Ankara, pp. 271-276.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1995) – “Remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans la formation de l’ordre bektachi”, Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, pp. 55-62.
- Ögel, Bahaddin (1988) – *Dünden Bugüne Türk Kültürüünün Çağları*, İstanbul.
- Önder, Mehmet (1990) – *Mevlâna Jelaleddin Rûmî*, Ankara.
- Ong, Walter J. (1986) – “Cuvînt rostit, cuvînt scris, cuvînt tipărit”, Alexandru Dușu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, pp. 283-302.
- Otto, Rudolf (1992) – *Sacrul*, Cluj.
- Otte, Rudolf (1996) – *Despre Numinos*, Cluj.
- Öz, Baki (1990) – *Kurtuluş Savaşında Alevî-Bektaşiler*, İstanbul.
- Özbek, Mehmet (1992) – “Urfâ’da Gözden Uzak Bir Alevî Köyü ve Halk Musikisi”, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri III*, Ankara, pp. 165-184.
- Öztelli, Cahit (1974) – “Hayatı ve Sanatı”, *Pir Sultan Abdal. Bütün Şirleri*, f. 1., pp. XIII-LXXIV.
- Öztoprak, Fahrettin (1995) – “Balkan Türkleri ve Simavna Kadısioglu Şeyh Bedreddin”, *Türk Dünnyası Araştırmaları* 96; 97.
- Öztürk, Mürsel (1987) – “Ahmed Yesevî – Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre Zinciri”, *Erdem* 3, 9, pp. 759-768.
- Öztürk, Mürsel (1988) – “Bektaşî Şiiri”, *Erdem* 4, 11, pp. 593-599.

- Öztürk, Yaşar Nuri (1988) – *The Eye of the Heart*, İstanbul.
- Pinguet, Catherine (1998) – “Traduire la poésie populaire et mystique turque: difficultés et enjeux”, *Journal asiatique* 286, 2, pp. 389-408.
- Popovic, Alexandre, Veinstein, Gilles (1995; ed.) – *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul.
- Puech, H.-Ch. (1972; coord.) – *Histoire des religions* II, Paris.
- Ralea, Dimitrie (1979) – *Suvenir și impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ed.: Mircea Anghelescu), București.
- Rásonyi, Laszlo (1983) – *Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve İlk Müslüman Türkler*, Ankara.
- Roux, Jean-Paul (1996) – “Şamanul”, *Lumea vrăjitorului*, București, pp. 215-240.
- Savory, Roger M. (1975) – “The Qizilbāsh, Education and Arts”, *Turcica* VI, pp. 168-176.
- Schimmel, Annemarie (1975) – *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.
- Schuon, Fritjof (1980) – *Le soufisme – voile et quintessance*, Paris.
- Senayî, Mehdi (1999) – “Ahmet Yesevi ve Yesevilik”, *Hacı Bektaş Veli Araştırmalar Dergisi* 12, pp. 143-148.
- Sertoğlu, Midhat (1958) – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Sezgin, Abdülkadir (1990) – *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik*, Ankara.
- (1953) – *Shorter Encyclopaedia of Islam* (ed.: H. A. R. Gibb, J. H. Kramers et alii), Leiden.
- Shankland, David (2000) – “Studying Secularism: Modern Turkey and the Alevis”, *ISIM Newsletter* 5, p. 43.
- Sourdel, Dominique et Janine (1996) – *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris.
- Stahl, Paul Henri (1979) – “Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques”, *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg) VII (XI), pp. 79-126.
- Sultân Valad (1982) – *Maitre et disciple. Kitâb al-Mâ’rif* (traduction du persan: Eva de Vitray-Meyerovitch), Paris.
- Sümer, Faruk (1980) – *Oğuzlar*, İstanbul.

- Şakir, Ziya (f. a.) – *Mezhepler Tarihi ve Şah Ismail*, İstanbul.
- Taeschner, Franz (1956) – “Akhi”, E.I.² I, Leiden–Paris.
- Tanman, Bahâ M. (1992) – “Settings for the Veneration of Saints”, Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley–Los Angeles–Oxford, pp. 130–171.
- (I – 1963; III – 1967; V – 1971) – *Tarama Sözlüğü*, Ankara.
- Tatçı, Mustafa (1991) – *Yunus Emre Divâni III: Risâletü'n-Nushîyye*, Ankara.
- Tekin, Talât (1987) – “Yunus Emre'nin Gotik Harfleriyle İki Manzumesi”, *Erdem* 3, 8, pp. 367–392.
- Timurtaş, Faruk (1989) – *Yunus Emre Divâni*, Ankara.
- Timurtaş, Faruk K. (1991) – *Osmanlı Türkçesi Grameri. Eski Yazı ve İmlâ-Arapça-Farsça-Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul.
- Timurtaş, Faruk K. (1993) – *Osmanlı Türkçesine Giriş. Eski Yazı-Gramer-Aruz-Metinler*, İstanbul.
- Trimingham, J. Spencer (1971) – *The Sufi Orders in Islam*, Oxford.
- Tschudi, R. (1960) – “Bektashiyya”, E.I.² I, Leiden–Paris.
- Tschudi, R. (1908) – “Hadjî Bektaş”, E.I.¹ I, Leyde–Paris.
- Türkdoğan, Orhan (1995) – *Alevî-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul.
- Uğurlu, Kâmil (2001) – “Yesevi Külliye”, *Eurasian Studies* 19, pp. 119–130.
- Uluçay, Ömer (1992) – *Gülbang: Alevilik'te Dua*, Adana.
- Uludağ, Süleyman (1991) – *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Uraz, Murat (1967) – *Türk Mitolojisi*, İstanbul.
- Uysal, Ahmet Edip (1986; ed.) – *Traditional Turkish Folktales for Children*, Ankara.
- Üzüm, İlyas (2000) – “Pir Sultan Abdal'da Tanrı Anlayışı”, *Hacı Bektaş Veli. Araştırmalar Dergisi* 15, pp. 133–153.
- Van Gennep, Arnold (1997) – *Formarea legendelor*, Iași.
- Vauchez, André (1994) – *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, București.
- Vauchez, André (1999) – “Sfîntul”, Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval*, Iași, pp. 285–316.

- (1995), *Vilâyet-Nâme: Manâkîb-i Hünkâr Hâcî Bektâş Veli* (ed.: Abdülbâki Gölpinarlı), İstanbul.
- Vitebsky, Piers** (1995) – *The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy, and Healing from Siberia to the Amazon*, Boston.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de** (1986) – *Anthologie du soufisme*, Paris.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de** (1995) – *Islam, l'autre visage*, Paris.
- Vogt-Göknîl, Ulya** (f.a.) – *Ottoman Turkey*, f.l.

ISBN: 973-575-570-X

Lei 152800