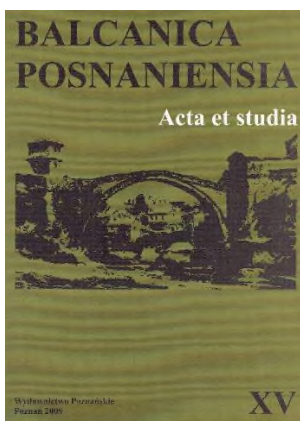




Hauziński Jerzy, *Sufizm bałkański – perspektywa dialogu czy konfrontacji*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 2009, t. 15, s. 15–26.

<https://doi.org/10.14746.bp.2009.15.2>

<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/bp/article/view/53082>

Instytucją przechowującą materiały źródłowe jest Biblioteka Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<http://bch.amu.edu.pl>

Zadanie zostało zrealizowane w ramach konkursu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Wsparcie dla bibliotek naukowych”. Projekt zatytułowany „Digitalizacja archiwalnych wydań czasopism naukowych zgromadzonych przez Bibliotekę Coll. Historicum UAM”. Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Społeczna odpowiedzialność nauki II. Wsparcie dla bibliotek naukowych (umowa nr BIBL/SP/0092/2024/02 z dnia 05.12.2024). Całkowita wartość projektu: 247 236,00 zł. Kwota dofinansowania: 220 836,00 zł.

The institution storing the source materials is the Library of the Collegium Historicum of the Adam Mickiewicz University in Poznań.

bch.amu.edu.pl

The task was carried out within the framework of the competition “Social Responsibility of Science II – Support for Scientific Libraries”. The project entitled “Digitization of archival editions of scientific journals collected by the Library of the Coll. Historicum of Adam Mickiewicz University”. The project was co-financed from state budget funds granted by the Minister of Science within the framework of the Programme Social Responsibility of Science II. Support for Scientific Libraries (agreement no. BIBL/SP/0092/2024/02 of 05.12.2024). Total value of the project: PLN 247,236.00. Amount of co-financing: PLN 220,836.00.



UNIWERSYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Społeczna
Odpowiedzialność
Nauki II

SUFIZM BAŁKAŃSKI – PERSPEKTYWA DIALOGU CZY KONFRONTACJI

JERZY HAUZIŃSKI

ABSTRACT. Jerzy Hauziński, *Sufizm bałkański – perspektywa dialogu czy konfrontacji* (*Balkan sufizm – a confrontative or dialogic perspective*).

Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XV, Poznań 2009, Wydawnictwo Poznańskie, pp. 15-26, ISBN 978-83-7177-519-2, ISSN 0239-4278. Polish text with a summary in English.

Jerzy Hauziński, Akademia Pomorska w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22, 76-200 Słupsk, Polska-Poland.

Sufizm (arab. *tasawwuf*) bywa często zawężany do muzułmańskiej mistyki, co jest daleko idącym uproszczeniem wywodzącym się głównie z tradycji badań historyczno-literackich. Jakkolwiek wybitny teolog i filozof islamu Al-Ghazali (1058-1111) w swoim głównym dziele *Ożywienie nauk religijnych* orzekł, że istota sufizmu nie polega na jego definicji, lecz na wrażliwości serca, pozwolę sobie na wstępie zacytować definicję, do której doszedłem w trakcie własnych poszukiwań w tym zakresie. Brzmi ona następująco: „Pojmowany jako zjawisko historyczne z obszaru cywilizacji muzułmańskiej sufizm nie jest spójny; jest wielopostaciowym aspektem islamu, w którym miejsce na teologię »serca«, filozoficzny monizm i panteizm, ekstatyczny mistycyzm, doktryny buntu, ale i konformizm społeczny. Posiada on ponadto głęboki wymiar sapjencjalny”¹.

Zatem sufizm, w ujęciu historycznym stanowiąc szczególny wymiar islamu i jego cywilizacji, został przeniesiony na grunt bałkański wraz z podbojami tureckimi. Za legendarną uznać należy wersję, że trafił on tutaj wcześniej, już w połowie XIV wieku².

¹ J. Hauziński, *Sufizm – religia czy światopogląd*, „Zeszyty teoretyczne TWP”, Poznań 1969, s. 11 n., por. tamże hasło „sufizm”. *Ilustrowana encyklopedia religii świata. Kościoły, wyznania, kultury, sekty, nowe ruchy religijne*, pod red. Z. Drozdowicza, Z. Stachowskiego, Poznań 2002, s. 582-585. Nie definiując sufizmu jako wyłącznie „mystyki w islamie” za przydatne czy wręcz nieodzowne uważam także tradycyjne podejście historyczno-literackie innych autorów.

² Odstępstwo od tej zasady stanowić może rejon Dobrudży i Deli Urman, gdzie w połowie XIV wieku zaznaczyły się wpływy Sary Sałytki (tur. Sarı Saltık), zob. H.T. Norris, *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*, London 1995, s. 146 nn.; ostatnio J. Hauziński, *The Question of the Origin of Sufi Schools at Balkans*, „Folia Orientalia”, XXXVI, *Studia in honorem Stanisłai Stachowski dicata*, Kraków 2000, s.125-133.

Sufizm bałkański występował początkowo jako czynnik islamizacji narzuconej wraz ze strukturami władczymi imperium osmańskiego. Początkowo był on realizowany przez quasi-bractwa działające przy osmańskich garnizonach przez tak zwanych derwiszów wojskowych. W tym przypadku nie byli to raczej bektaszyci – formacja traktowana w XV wieku za heterodoksyjną, lecz odgałęzienie tarikatu jesewich, bliżej powiązanego ze środowiskiem koczowniczym, nie wykluczone też, że mewlewici, ściślej zaś – realizujące ich kult i rytuały luźne podgrupy³. W wyniku reformy, dokonanej około 1516 roku przez Balim Sułtana, bektaszyci zerwali z nawarstwieniami nieortodoksyjnymi, i jako wspólnota przynależąca do sunnizmu stają się oficjalnym tarikatem formacji janczar-skiej. W ten sposób ta szkoła sufizmu staje się do roku 1826, tj. do rozwiązania korpusu janczarów instrumentem imperialnej polityki państwa osmańskiego. W wyprawach wojennych Turków uczestniczą również doraźnie wojujący derwisze różnych, trudno identyfikowalnych rytów, zazwyczaj ochotnicy.

Zdaniem Franza Babingera, już w XVI wieku na południu Albanii, w Delwinie, pojawiła się niezależnie od bektaszytów, kontemplacyjna wspólnota suficka chalwetich, o której będzie jeszcze mowa⁴. Z czasem głównymi ośrodkami chalwetich w Albanii stały się Berat i Tirana.

Jednakże większość sufickich tarikatów na terytoriach bałkańskich zaczęła prowadzić własną indoktrynację, w sposób pokojowy przenikając do ludności chrześcijańskiej (prawosławnej), zwłaszcza na obszarach wiejskich. Przenikanie ułatwiło różnym szkołom sufizmu istnienie na Bałkanach przed pojawieniem się islamu, wspólnot dualistyczno-gnostycznych (bogomiłów, paulikian, patarenów itp.). Tarikaty sufickie rozwinęły od XVI wieku począwszy, działalność w miastach, identyfikując się stopniowo z esnafami, organizacjami zbliżonymi do zachodnioeuropejskich cechów⁵. Drogą pokojową pogłębiały islamizację Półwyspu Bałkańskiego jeszcze w XIX wieku.

Na struktury sufickie reżim osmański nałożył, niezależnie od sunnickich duchownych, często nieporadnych, zadanie islamizacji miejscowej ludności bałkańskiej. Wcześniej jeszcze „zakony” sufickie zaczęły otrzymywać od sułtanów, wezyrów, beglerbegów i innych prominentów osmańskich nadania typu wakf (tur. *wakıf*). Czynniki władcze imperium włączyły się też do rozbudowy tego, co dzisiaj nazywa się infrastrukturą instytucji, w tym wypadku religijnych, a więc chanak (także: zawija), karawanserajów, kaplic-mauzoleów (*türbe*) itp. Stulecie XVI przyniosło wzmożenie na Bałkanach procesów islamizacyjnych poprzez przesiedlenie tureckich nomadów z Azji Mniejszej, zwłaszcza Juru-ków i Konaków. Zasiedlono nimi pas biegnący od Salonik przez Nevrokop, Strumicę, Radoviš, Kačanik aż po Kosowo. Sytuacja bytowa lokalnych etnosów słowiańskich oraz Albańczyków sprzyjała procesowi islamizacji, w którym istotną rolę spełniły bractwa sufickie. Islam, jak wiadomo nie znający stanu kapłańskiego, otwierał zawsze szerokie

³ I. Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istambul 1992.

⁴ F. Babinger, *Das Bektashikloster Demir Baba*, „Ostasiatische Studien”, XXXIV, 1931, s. 84-93.

⁵ Zob. J. Hauziński, J. Leśny, *Historia Albanii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 135. Esnaf ar. l.mn. asnaf, l.p. sinf.

możliwości „katechezy” dla ludzi nie będących profesjonalnymi teologami. Regularna sieć placówek muftijatu, jako swego rodzaju parafii i diecezji uformowała się ostatecznie na terytoriach rumelijskich na przełomie XVIII/XIX wieku. Skuteczność nauczania religijnego prowadzonego przez muftich, mułłów, kadich, itp. była na ogół niewielka i powierzchowna. Zasadniczą barierą były języki islamizowanej ludności, która przyswajała sobie język turecki z dużymi trudnościami. Większe efekty przynosiła indoktrynacja prowadzona przez bractwa sufickie, posługujące się rytuałami i językiem symboli. Równocześnie ich przedstawiciele otwarci na lokalne niemuzułmańskie wspólnoty łatwiej przenikali do bałkańskiej ludności, starając się zrozumieć jej myślenie, obrzędowość, a także język. Szczególnie podatna na oddziaływania bractw sufickich okazała się ta część ludności rumelijskiej, która mniej lub bardziej skrycie wyznawała bogomilizm lub zbliżone doń odmiany dualizmu i gnozy⁶. Wspólnoty sufickie, otwarte na poszukiwanie rzesz zwolenników, były w stuleciach XVIII i XIX głównym motorem islamizacji Bałkanów, chociaż zaszczyptały zasady nierzadko obce muzulmańskiej ortodoksji. Co znamienne, wyrastały one głównie na obszarach, gdzie kwitł kryptochryścianizm oraz „kościół” dualistyczno-gnostycki⁷. Bektaszyci najpóźniej w XIX wieku zaczęli zrzeszać również niemuzułmanów, powstały pierwsze wspólnoty kobiet. Bractwa derwiszów oddziaływały w miastach na esnawy, cechy rzemieślnicze, których członkowie byli afiliowani do poszczególnych bractw. Znamienną praktyką było dla tych wspólnot oddawanie czci miejscom spoczynku różnych świętych, w tym również chrześcijańskich.

W XVI wieku bardzo ważną rolę w procesie islamizacji, a następnie kolonizacji obszarów rumelijskich zaczęło spełniać wspomniane już tutaj bractwo chalwetich, które wykształciło się ze szkoły założonej przez Umara al-Chalwatiego, który zmarł w Tabrizie w 1397 roku n.e. Nazwę tą wywodzi się od słowa „chalwa” w znaczeniu „schronienie” lub „cela”⁸. Związki chalwatic z opozycyjnymi nurtami społecznymi i radykalnym szyizmem czyniły kierunek ten początkowo niepopularnym w kręgach panującej dynastii sułtanów. Jednakże wiążąc się, jeszcze w Anatolii, z sunnicką dynastią Osmanów anatolijska gałąź (*taifa*) chalwatic zaczęła stopniowo przechodzić na pozycje sunnickie redukując kult Alego i rezygnując z rytuałów gloryfikujących tradycję dwunastu imamów. W ciągu XV wieku tą samą drogą poszli kontynuatorzy tradycji chalwetyzmu anatolijskiego z Rumelii, których wpływy i organizacja rosły wraz z sukcesami militarnymi wojsk turecko-osmańskich⁹. W ten nurt rozwoju przyczółków rumelijskich tarikatu chalwatic wpisuje się życie i nauczanie szajcha (tur. *şeyh*) Bali Efendiego. Jego sylwetkę przybliżyła stosunkowo niedawno badaczka francuska, znawczyni islamu i sufizmu bał-

⁶ H.T. Norris, *Islam in the Balkans*, s. 43-49; J. Hauziński, *Formowanie się szkół sufickich na Bałkanach „Balkanica Posnaniensia”* XI/XII, Poznań 2001, s. 46 n.

⁷ S. Skendi, *Crypto-Christians in the Balkan area under the Ottomans*, „Slavic Review”, XXVI, nr 2, 1967, s. 227-246; H.T. Norris, *Islam*, s. 43-46.

⁸ H. Landolt, *Khalwa*, [in:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. IV, Leiden-London-New York 1978, s.1025 n. (dalej: EI²); także J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971 (zob. indeks – khalwa).

⁹ F. de Jong, *Khalwatiyya*, EI², t. IV, s. 991 n.

kańskiego Natalie Clayer¹⁰. Szajch Bali Efendi wywodził się z macierzystej rumelijskiej filii tarikatu chalwetich, której wpływy obejmowały nie tylko terytoria Bułgarii, lecz sięgały także ziem greckich, serbskich i węgierskich. Jego „dzienniki” pozwalają odtworzyć zasadnicze szczegóły biografii Bali Efendiego, zaś teksty filozoficzno-mistyczne poznać założenia indywidualnej doktryny sufickiej tegoż nauczyciela *tasawwufu*¹¹.

Bali Efendi urodził się prawdopodobnie w ostatnim ćwierćwieczu stulecia XV w okolicach Strumicy (tur. *Ustrumiça*), obecnie miasta położonego we wschodniej Macedonii, w linii prostej 160 km na południowy zachód od Sofii. Osmańscy biografowie Bali Efendiego zachowują milczenie w kwestii środowiska, z którego miałby się wywodzić. Wyjątek stanowi tutaj Ewlija Czelebi (1611-1682), osmański podróżnik i pisarz o skłonnościach sufickich, który w swej *Księdze podróży* (*Seyahatname*) zawarł dwie wzmianki o jego pochodzeniu¹². Podaje on mianowicie, że Bali Efendi miał się narodzić wśród plemienia Juruków, ale również, że wiódł swój rodowód od Proroka (*’irk-y tâhir*). Informacja pierwsza wydaje się prawdopodobna, drugą zaś należałoby może traktować metaforycznie, jako przekaz duchowego dziedzictwa. Wyróżniając się licznymi cnotami i dążnością do ich doskonalenia udał się zgłębiać sufizm (*tasawwuf*) do stolicy imperium Osmanów. Tutaj po odbyciu niższych stadiów wprowadzenia w arkana sufizmu, zapoznaniu się z podstawami nauk egzoterycznych jak i ezoterycznych (*zahir ve batin*), obrał za swego mistrza (tur. *mürşid*) szajcha Kasima Efendiego, ucznia słynnego Czelebi Chalife (Çelebi Halife). Zapewne pod przewodnictwem duchowym Kasima Efendiego nastąpiła inicjacja Bali Efendiego do wspólnoty chalwetich w drugiej dekadzie XVI wieku¹³. Na okres ten przypada również napisanie przez niego komentarza do głośnego dzieła Ibn al-Arabiego (1165-1240), *Klejnoty mądrości* (*Fusus al-hikam*). Przyjmuje się, że właśnie Bali Efendi wprowadził trwale do wyobrażeń religijnych chalwetich monistyczną doktrynę Ibn al-Arabiego¹⁴. Według pewnych źródeł, w czasie pobytu w Stambule Bali Efendi miał sprawować urząd szajcha prestiżowej Zejrek Tekkesi, kolegium adeptów sufizmu należącego do meczetu Molla Zejreka. Po jakimś czasie opuścił Stambuł, powrócił do Rumelii i osiadł w Sofii, gdzie założył własną zawiję (tur. *zaviye*). Clayer wyraża opinię, że Bali Efendi wybrał Sofię ponieważ była położona blisko jego stron rodzinnych, a także dlatego, że znajdowała się na trasie podbojów osmańskich¹⁵. Sam Bali Efendi miał uczestniczyć w niektórych ekspedycjach wojennych prowadzonych przez sułtana Sulejmana Prawodawcę (1520-1566), podczas których miał przyczynić się swymi mod-

¹⁰ *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours* („Islamic History and Civilization. Studies and Texts”, t. 9, Edited by U. Haarmann), Leiden-New York-Köln 1994, s. 70-73 (dalej: N. Clayer, MÉS).

¹¹ Niewydane rękopisy traktatów Bali Efendiego znajdują się w bibliotekach Sofii i Stambułu, zob. N. Clayer, MÉS, s. 72 n.6.

¹² Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâmesi*, t. III, wyd. A. Cevdet, Istanbul 1314 r.h. [1896/1897], s. 417 (tekst turecko-osmański w grafii arabskiej).

¹³ N. Clayer, MÉS, s. 71.

¹⁴ Tamże, s. 47. Ogólnie o wpływach nauk Ibn al-Arabiego na chalwetich, zob. F. de Jong, *Khalwatiyya*, EI², t. IV, s. 992.

¹⁵ Tamże, s. 72.

łami (*du'a*) do bohaterskich zmagania i zwycięstwa wojowników islamu. Jego liczni *chali* „delegaci”, osiągnęli prestiż i na ogół też status naczelných szajchów, on sam zaś cieszył się wielkim uznaniem współczesnych. Potrafił pozyskiwać nowych zwolenników i adeptów, co wspomniany tu Ewlija Czelebi z właściwą sobie przesadą ujął następująco: „Oświetlając świat niczym słońce, wydał dyplomy 70 tysiącom muridów”¹⁶. Inni biografowie Bali Efendiego z niemniejszym entuzjazmem wysławiają jego zasługi, przypisując mu osiągnięcia w uformowaniu doskonałych propagatorów *chalwatii*, „których posyłał na wszystkie strony, by udoskonalili dzieło stworzenia”¹⁷. Zasięg jego nauk objął Sofię, Tatar Pazardżyk (tur. Pazarcik), Stip, Strumicę, Samokov, Vidin, Budę i przypuszczalnie także inne rejony Rumelii pozostające pod wpływem Bali Efendiego w okresie aktywności jego sofijskiej zawiji. Kres jego życia nastąpił najprawdopodobniej w początkach 1553 roku. Pochowano go poza Sofią, pod drzewkiem u stóp góry Witosza (Vitoša), w wiosce, którą nazwano później „wsią Bali Efendiego” (tur. Bali Efendi kariyesi lub Bali Efendi Köyü). Jego grób szybko stał się sławny i dał początek nowemu ośrodkowi *chalwetich*¹⁸. Doktryna Bali Efendiego znalazła aprobatę władz Porty ponieważ łączyła postulat samorealizacji sufickiej z propagowanym i rozwijanym przez Osmanów hasłem świętej wojny, dla sufich tzw. *dżihad* mniejszego (arab. *dżihad as-saghir*)¹⁹. Symulując pełną aprobatę dla islamskiego prawa religijnego, *szari'atu*, prawowierni wyznawcy tej formy sufizmu zwalczali wszelkie herezje, co oznaczało najczęściej dyskredytowanie konkurencyjnych *tarikatów* i wypieranie ich poza nawias osmańskiego porządku religijno-prawnego²⁰. Oczyszczony w dużym stopniu dzięki działalności szajcha Bali Efendiego z naleciałości szyickich „zakon” ten upowszechnił się za rządów Sulejmana Wspaniałego na terytoriach bałkańskich, zwłaszcza w Bośni-Hercegowinie, Bułgarii i Macedonii. W okresie tym przywódcy wspólnoty *chalwetich* zawarli tajny układ z władzami Porty, zobowiązując się do zwalczania wszelkich odmian nieprawomyślnego sufizmu. Równocześnie wykorzystując indoktrynację uczyli poszanowania dla władz sułtańskich. Na przełomie XVI/XVII wieku pojawiły się we wspólnocie *chalwetich* tendencje rozłamowe, w wyniku których powstały mniejsze podgrupy, na ogół o nieznacznych różnicach w zakresie rytuału. Były nimi: *sünbulijje*, *dżemalijje*, z „filii” wspomnianego Sofjały Bali Efendiego, *šemsiijje-sivasijje*, *gülşenijje*, *uvejsijje*, *sinanijje*, *uşşakijje*, *şabanijje*, *misrijje*²¹. W XVIII i XIX wieku kontrowersje o podłożu politycznym doprowadziły do

¹⁶ Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâmesi*, s. 417.

¹⁷ Cyt. za N. Clayer, MÉS, s. 72.

¹⁸ Tamże, s. 73 n. Wspomina o tym Ewlija Czelebi pisząc, że Selim II (1566-1574) po obwołaniu sułtanem w Belgradzie, przybył do Sofii, „nad efendim [tzn. Sofjały Balim – J.H.] kaplicę z kopułą wysoką zbudował, zaś w stolicy sułtanatu swojego derwiszom Balego klasztor ufundował”, zob. *Księga podróży Ewliji Czelebiego* (Wybór), tłum. Z. Abrahamowicz, A. Dubiński, S. Płaskowicka-Rymkiewicz, Warszawa 1969, s. 107. W wydaniu tekstu oryginalnego dokonany przez A. Cevdeta (Dżewdeta) odpowiada to 405 stronie trzeciego tomu.

¹⁹ J. Hauziński, *U źródeł koncepcji samorealizacji w islamie*, [w:] *Jest-że dla prawdy przyszłość jaka? Prace dedykowane Profesorowi Karolowi Toeplitz'owi*, Toruń 2001, s. 21-23.

²⁰ N. Clayer, MÉS, s. 76-81.

²¹ Tamże, s. 164 nn.

nowego podziału wspólnoty chalwetich, która rozpadła się na podgrupy: ramazanijje, dzerrahijje (cerrahiyye), hajatijje, şabanijje, gülşenijje, uşşakijje, sinanijje, sünbulijje, misrijje. Równocześnie bractwo chalwetich i jego gałęzie uprawiały specyficzny prozelityzm, odbierając adeptów konkurencyjnym wspólnotom²². W przeszłości próbowali tego procederu bektaszyci. Na tym tle doszło w początkach XX wieku do otwartego konfliktu pomiędzy zakonem chalwetich a nakszbandimi (*naqşibandi*) w Bośni²³.

Rozbudowane wspólnoty sufickie na obszarach rumelijskich posiadały swoje agendy w Stambule, co z przyczyn zrozumiałych w sposób niezbyt jasny postrzegali przebywający w stolicy imperium obserwatorzy zachodnioeuropejscy²⁴. Bractwa z obszarów rumelijskich faworyzowali na dworze sułtańskim zwłaszcza dostojnicy o rodowodzie bałkańskim.

Wraz ze zmniejszaniem się terytorium imperium osmańskiego następowało zawężenie obszaru działalności bractw muzułmańskich, a nawet ich zanik. Tak było w przypadku ziem monarchii węgierskiej, uwalnianych stopniowo spod panowania tureckiego. Nie ma dowodów na to, że wpływy te wystąpiły w powstającej tutaj w ciągu wieku XIX nowej wspólnocie muzułmańskiej złożonej z Bośniaków i Turków podróżujących do tego kraju oraz studiujących w Budapeszcie²⁵. Podobna sytuacja wystąpiła w Chorwacji i Wojwodinie. Z terytoriów obecnej Rumunii bractwa ustąpiły wraz z „rekonkwistą” austriacką w początkach XVIII wieku. W przypadku samej Dobrudży (Deli Urman) istnienie wspólnot sufickich przerwało przyłączenie jej do Rumunii w następstwie zwycięstwa Rosji w wojnie z Turcją z lat 1877-1878. W stuleciu XIX albański bektaszyzm zaczął stopniowo identyfikować się z niepodległościowymi aspiracjami „Orlich Synów”, co wywarło piętno najpierw na albańskiej tradycji literackiej.

Tendencje sufickie wraz z literackim kolorytem zaznaczyły się w nurcie orientальnym narodowej literatury albańskiej, którego początki przypadają jak wykazały badania albańskiego badacza Osmana Myderriziego, na drugą połowę wieku XVII²⁶. Reprezentanci nurtu orientального w poezji albańskiej naśladowali poezję perską i turecką, stąd trudno odróżnić u nich manierę poetycką od własnych poglądów. Z drugiej jednakże strony wiemy, że większość z nich należała do wspólnot sufickich, głównie bektaszytów i chalwetich²⁷. Dotyczy to takich autorów jak Hasan Zyko Kamberi (około 1740-początek XIX w.), Zenel Bastari (pierwsza połowa XIX w.), poeci wywodzący się z południowoalbańskiego Frashëru. Najgłośniejszym z nich był Naim Frashëri (1846-1900), działający wszelako poza granicami Albanii, m.in. w Bukareszcie, Sofii i Stambule.

²² Tamże, s. 366; przykłady tamże, s. 164-179.

²³ Tamże, s. 287.

²⁴ Przykładem mogą tu być często nieidentyfikowalne „sekty”, które opisuje Paul Ricaut, sekretarz posła angielskiego w Stambule, w dziele *Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman ... traduit de l'anglais par M. Briot*, Amsterdam 1670 (I wyd. polskie: *Rykota, sekretarza posła angielskiego u Porty Otomańskiej rezydującego, Monarchia Turecka...*, Lipsk 1727), passim.

²⁵ N. Clayer, MÉS, s. 291.

²⁶ O. Myderrizi, *Erveheja*, „Buletin për Shkencat Shqërore”, nr 1, 1957, s. 254 nn.

²⁷ O. Myderrizi, *Latërsia fetare e bektashive*, „Buletin për Shkencat Shqërore”, nr 3, Tirana 1955, s. 131-142.

Z jego bogatej twórczości opartej na motywach orientalnych oraz rodzimych albańskich godzi się wspomnieć wielki poemat *Kerbela* (*Qerbelaja*), gdzie motyw śmierci imama szyitów, Husajna, syna Alego stał się dla autora pretekstem do ukazania rozterek moralnych i sprzeczności społecznych wspólnot muzułmańskich w ciągu dziejów. Utwór jest apologią szyizmu imamickiego oraz bektaszyzmu. Podobny wydźwięk ma skromniejszy *Zeszyt bektaszycki* (*Fletore e Bektashinjet*) tegoż autora²⁸. Jest to dzieło mieszane, prozatorsko-poetycki, zawierające wykład tarikatu bektaszytów oraz apologię sufizmu i jego założeń etycznych. Ideałom bektaszyckim polegającym na dążeniu do osiągnięcia wyżyn wewnętrznego rozwoju w powiązaniu z życiem wspólnotowym i kultem określonej tradycji filozoficzno-religijnej Naim Frashëri dał wyraz również w innych utworach, lecz ideały te połączył on umiejętnie z albańskim patriotyzmem. W jednym z wierszy pisał on: „Dobro, wiedza, człowieczeństwo, mądrość przynoszą nam zaszczyt. Zło i niewiedza, podłość, zachłanność gubią nas”²⁹. Natomiast w utworze *Nasz język* (*Gjuha jonë*) zawarł następujący apel: „Bracia Albańczycy! Bądźmy mądrzy. Podążajmy słuszną drogą, przywróćmy Albanię do życia! [...] Albańscy patrioci, zdobywajmy wiedzę! Obecnie już nie czas miniony. Teraz potrzebne nam światło. Będziemy pisać w naszym języku. Oświecimy naród. Wszystko co jest i wszystko, co było, wytrwale badajmy! Spójrzcie, jak dobry jest nasz język. Jaki jest subtelny. Jaki piękny i swobodny. Właśnie jak język boskości”³⁰.

Zaznaczyć należy, że apologia języka albańskiego była dla poety-bektaszyty jednym z naczelných trendów jego twórczości. Ideały stricte narodowe wyłożył w utworze epickim *Historia Skanderbega* (*Istrio e Skanderbeut*)³¹. Godził je wszelako z bardziej uniwersalnym przesłaniem sufickiego konceptu „jedności istnienia”. Poeta w jednakowej mierze szukał obiektywizacji boskości w świecie gwiazd i kropli wody, lecz przede wszystkim w człowieku: „Wszędzie Go poszukiwałem. Mówiłem, gdzie jest Bóg? I zrozumiałem później: Wszak jest On we mnie samym, a ja tego nie wiedziałem! Bóg nigdy nie umiera. Lecz czy ktokolwiek za życia umiera? Nikt nie umiera ponieważ wszechświat zawsze pozostaje żywy”³². Sam ten fragment zasługuje na odrębny komentarz, co jednak wykracza poza ramy tego wystąpienia.

Okres postottomański przyniósł w życiu bałkańskich tarikatów rozdział na kierunki artykułujące swą muzułmańską tożsamość, ale w oderwaniu od laicyzowanej „odgórnie” Republiki Tureckiej, zaś w warunkach albańskich – wyodrębnienia dotychczas sunnickiej wspólnoty bektaszytów, identyfikującej się jak widzieliśmy z niepodległościowymi tradycjami albańskiego odrodzenia narodowego. Z sunnizmem nie zerwały natomiast pozostałe tarikaty Albanii, z których cztery – kadiryci, saadyci, rifaici i tidżanici w marcu 1936 r. wzięły udział w powołaniu swego rodzaju unii, nazywając ją *Drita Hyjnore*

²⁸ A.V. Desnickaja, *Albanskaja literatura i albanskij jazyk*, Leningrad 1987, s. 70 n.

²⁹ Tekst albański i przekład rosyjski A.V. Desnickaja, *Albanskaja literatura*, s. 73.

³⁰ Tamże, s. 74. Tekst albański konsultowałem niezależnie od przekładu Desnickiej z Jarosławem Rosochackim.

³¹ K. Bihiku, *Kratkaja istorija albanskoj literatury*, Tirana 1964, s. 29 n.

³² A.V. Desnickaja, *Albanskaja literatura*, s. 71 (konsultacja filologiczna J. Rosochacki).

(Boskie Światło), za jej cel główny przyjmując „zabezpieczenie spełniania obowiązków duchowych i podnoszenia morale wiernych poprzez kazania”³³. W latach 1936-1944 wydawali oni własny organ prasowy o nazwie „Njeriu” („Jednota”). W 1945 roku z unią zerwała wspólnota albańskich kadiryków, proklamując pod przewodnictwem szeha Besim Selimiego swoją pełną niezależność³⁴.

Podczas II wojny światowej w sufizmie albańskim zaznaczyła się tendencja nakładania się różnych opcji politycznych, czy właściwiej – orientacji ich przedstawicieli na działające w kraju „orlich synów” tarikaty. Wśród bektaszytów zwyciężyła tendencja niepodległościowa, nawiązująca do haseł dziewiętnastowiecznego ruchu narodowego Albańczyków. Uchwałą zebrania plenarnego przywódców bektaszyckich wspólnot (*ummi bektashitës*) z lipca 1943 roku placówki „zakonu” z Albanii Centralnej i Południowej wyznaczyły sobie za zadanie, wręcz obowiązek, uczestnictwo w walce zbrojnej swoich męskich członków, nie określając górnego pułapu wieku bojowców, lecz uzależniając to od ich woli i sprawności fizycznej³⁵. Nieco inne stanowisko obrały wspólnoty chalwetich, rifaich i melamich, zamieszkujące na ziemiach Kosowa. Opowiadając się, tak jak albańscy nacjonaliści za utworzeniem „Wielkiej Albanii”, która miałaby obejmować nie tylko Kosowo, ale także ziemie zachodniej Macedonii, nie poparli en masse stanowiska wspólnot bektaszyckich nawołujących do walki z włoskimi a następnie niemieckimi agresorami³⁶. Poza częścią prowłoskich i proniemieckich polityków albańskich, jak Fuad Dibra, Mehdi Frashëri, czy Fiqri Dine, posiadających rodowód suficki, wspólnoty z których się wywodzili zachowały neutralność wobec politycznego radykalizmu.

Ciągle słabo rozpoznana pozostaje aktywność społeczna, a poniekąd i polityczna wspólnot sufickich z terenów Kosowa, Bośni-Hercegowiny i Macedonii. Wyłączając terytorium państwowe Bułgarii, a także Grecji, gdzie w okresie tym ogniska sufizmu zanikają, wspólnoty sufickie znalazły się w zmienionej społecznie sytuacji w krajach dyktatury komunistycznej. W Albanii i Jugosławii władze tolerowały je początkowo jako element folkloru, korzystając z rozproszenia poszczególnych wspólnot. Jednakże próby ich integracji dały w przypadku Jugosławii taki skutek, że od 1952 roku wszystkie teke Bośni-Hercegowiny zostały urzędowo zamknięte, a działalność tarikatów-zakonów uznano za nielegalną, natomiast wspólnoty z Kosowa i Macedonii pozostawały w stanie częściowej konspiracji³⁷. Ich losy w Albanii we wczesnym okresie dyktatury Envera Hodży usiłowałem nakreślić gdzie indziej³⁸. Tu wspomnę jedynie, że pozostawiono je pod ścisłym nadzorem instytucji bezpieczeństwa państwowego, natomiast w latach

³³ A. Popovic, *Les ordres mystiques musulmans du Sud-Esteuropéen dans la période post-ottomane*, [w:] *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, pod red. A. Popovica, G. Veinsteina, Paris 1986, s. 73.

³⁴ Tamże.

³⁵ Baba Faja Martaneshi, *Lëvizja Nacionale Clirimtare debata e jonë Bektashiane (Ruch narodowo-wyzwoleńczy i nasz świat bektaszycki)*, „Bashkimi”, 20 II 1945.

³⁶ R. Marmullaku, *Albania and the Albanians*, London 1975, s. 44 n.

³⁷ A. Parzymies, *Muzułmanie w Jugosławii*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, pod red. A. Parzymiesa, Warszawa 2005, s. 97.

³⁸ J. Hauziński, *Muzułmanie w Albanii*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, s. 185-187.

sześćdziesiątych nastąpiło nasilenie represji, połączone z hasłem likwidacji nie tylko praktyk, ale i wszelkiej duchowości o podłożu religijnym³⁹. Dla Albanii przełomowa była preambuła konstytucji przyjętej 29 kwietnia 1967 roku przez Zgromadzenie Narodowe, w której rządzoną przez Hodżę Republikę proklamowano „pierwszym ateistycznym państwem na świecie”, zaś od maja zamknięto „wszystkie ośrodki obskurantyzmu i mistycyzmu”, w tym blisko sześćdziesiąt „domów zakonnych” (*tekke*) przynależących do różnych bractw-tarikatów.

W Bułgarii ostatnie wzmianki o istnieniu tarikatów dotyczą okresu międzywojennego i odnoszone są do chalwetich w miejscowości Songular, oraz do gülszenitów z Płowdiw (Filibe)⁴⁰. Po II wojnie światowej sufizm, wraz z całym dziedzictwem islamu na ziemiach Bułgarii, został oficjalnie potępiony jako przeżytek wielowiekowej okupacji tureckiej.

Stanowisko władz Jugosławii, chociaż początkowo bardziej liberalne, było w jakiejś mierze akceptacją islamu i wyrastających na jego gruncie tradycji z czasów monarchii. Jednakże w 1952 roku zakazano działalności sufickich zakonów w Bośni i Hercegowinie, a ich miejsca kultu (*tekke*, *zawije*) zamknięto⁴¹. Nieco inaczej sytuacja wyglądała w Macedonii i Kosowie, republikach posiadających głębokie, a przy tym żywe tradycje życia wspólnotowego o rodowodzie sufickim, popularne miejsca kultu sufickich świętych⁴². Aktywność tamtejszych wspólnot rozwijana była nadal, atoli z większą niż wcześniej ostrożnością, zaś miejscowe władze polityczno-administracyjne traktowały ją z przysłówiowym „przymrużeniem oka”, uważając za niegroźny relikw dawnej obyczajowości. Wiązało się to również z uznaniem w 1948 roku ludności wyznającej islam za tzw. „naród muzułmański”. Pozwoliło to ludności muzułmańskiej wieloetnicznej republiki zachować swoją podmiotowość mimo wspomnianych restrykcji zapoczątkowanych w 1952 roku i ponawianych podczas kolejnych wstrząsów politycznych w Kosowie.

Wspominając o tolerancji wcześniejszych monarchistycznych rządów Jugosławii przywołać można opinię serbskiego obserwatora T. Djordjevicia, który jeszcze 22 lipca 1933 roku zapisał: „Tekke Hadži Muhameta Hajati jest asitaną (centralną) dla szejchów, mianowicie chalwetyckich przywódców *tekke* Štipu, Kicëva, Tirany [w Albanii], Bihlište (obok Korczy w Albanii) – gdzie znajdują się dwie *tekke*. [Obok tego] w Grecji jest Alasonja, Argirokastro [w rzeczywistości w Albanii – J.H.], Bitol i Struga. Kandydaci na urząd szejcha muszą udawać się do Ochrydy, pozostając przez pewien czas w *tekce* Hadži Muhameta Hajati, a nominację na wzmiankowany urząd otrzymują od szejcha”⁴³.

Po II wojnie światowej bractwo chalwetich nie uznało nowych podziałów granicznych między Jugosławią a Albanią. Zaliczali oni tradycyjnie północ Albanii do Kosowa⁴⁴. Początkowo reżim Hodży zainspirował utworzenie w Albanii wspólnoty chalwetich o cha-

³⁹ T. Czekalski, *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912-1993*, Kraków 1996, s. 68 n.; J. Hauziński, *Muzułmanie w Albanii*, s. 187 n.

⁴⁰ Cyt. za N. Clayer, *MÉS*, s. 294.

⁴¹ A. Popovic, *Les ordres mystiques musulmans*, s. 65; A. Parzymies, *Muzułmanie w Jugosławii*.

⁴² K. Halimi, *Derviški redovi i njihova kulna mesta na Kosovu i Metohiji*, „Glasnik Muzeja Kosova i Metohije”, nr 2, 1957, s. 193-206.

⁴³ Cyt. za N. Clayer, *MÉS*, s. 308.

⁴⁴ Tamże, s. 288, 308, 335 n.

rakterze narodowym, zaś fasadowa wspólnota przetrwała teoretycznie lat dwadzieścia, w praktyce zaś przypuszczalnie mniej.

Na terytorium Jugosławii narodowa struktura wspólnoty chalwetich ukonstytuowała się w 1974 roku, kiedy to z inicjatywy szejcha rifaitów Prizrenu, Džemali Šehu powołany został Związek Islamskich Zakonów Derwiszów Alijje (SIDRA)⁴⁵. Cztery lata później Związek ten ogłosiwszy się Wspólnotą (ZIDRA), podtrzymał swój narodowy charakter⁴⁶. Jego wpływy nie wykraczają obecnie poza Kosowo i Macedonię, gdyż w 1977 roku dla Bośni-Hercegowiny utworzono Tarikatski Centar, organizację konkurencyjną, przewidzianą do łączenia wspólnot sufickich tegoż regionu⁴⁷. Ta dość sztuczna federacja nie zdołała zatrzeć różnic pomiędzy wspólnotami muzułmańskimi z Bośni-Hercegowiny, a tymi z Kosowa i Macedonii. Od roku 1925, a więc od likwidacji bractw sufickich w Turcji, do chwili obecnej pogłębia się zjawisko regionalizacji tych wspólnot, które przestały uznawać związki z asitanami w Stambule i Edirne. Gałąź hajatic, podgrupy chalwetich, której centrum była Ochryda, zachowała swoją autonomię⁴⁸. Inne podgrupy chalwetyzmu – džerrahici, gülszenici, sinanici czy ramazanici, poszli śladem hajatic. Przejęły one rolę asitan lokalnych, jak postąpiła na przykład tekke z Prizrenu, która podporządkowała sobie wszystkie domy wspólnoty ramazanijje istniejące w Kosowie i także w północnej Albanii i Macedonii. Należąca do sinanitów tekke Kulaka Mehmed Efendiego, położona w Skopie, zdobyła uznanie jako lokalna asitana dla wszystkich „domów” (*tekke*) sinanich Macedonii i Kosowa⁴⁹.

Prześledzenie losów współczesnych „klasztorów” poszczególnych wspólnot sufickich nie jest rzeczą łatwą. Źródła historyczne wspominają na przykład o 16 tekke bractwa melamitów. Wiadomo natomiast, że sufickie organizacje z terenów byłej Jugosławii są zwalczane przez islam sunnicki. Warto w tej mierze przywołać trafne spostrzeżenie Anny Parzymies zwracającej uwagę na dwojakie przyczyny takiego stanu rzeczy: „po pierwsze, że sufizm jest żywy i mniej lub bardziej widoczny, a po drugie – o istnieniu radykalnego islamu, który co nie jest zaskoczeniem, uważa sufizm za wynaturzenie prawdziwej religii”.

Atomizacja regionalnych bractw muzułmańskich na obszarach Półwyspu Bałkańskiego służyła i służy integracji miejscowej ludności muzułmańskiej jako lokalnych wspólnot. Z reguły organizacja tych wspólnot pokrywa się ze strukturami samorządu lokalnego. W każdym bądź razie wspólnoty te integrują zarówno miejscowe elity muzułmańskie, jak i przeciętnych mieszkańców, pracując dla siebie, a w wielu przypadkach wyręczają władze centralne republik powstałych po rozpadzie Jugosławii i upadku sy-

⁴⁵ Tamże, s. 289; A. Parzymies, *Muzułmanie w Jugosławii*, s. 97. Skrót SIDRA zawiera nazwę: Savez Islamskih Derviških Redova Alijje.

⁴⁶ Jak wyżej, przy czym skrót ZIDRA zawiera nazwę: Zajednica Islamskih Derviških Redova Alijje. W przypadku tym wyraz *savez* (związek) zastąpiono terminem *zajednica* (wspólnota).

⁴⁷ N. Clayer, MÉS, s. 289, 309; por. A. Popovic, *Les ordes mystiques musulmans*, s. 65, gdzie wszakże urzędowa nazwa tej fasadowej asocjacji nie została zamieszczona.

⁴⁸ N. Clayer, MÉS, s. 357-360; N. Clayer, A. Popovic, *Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave*, „Anatolia Moderna – Yeni Anadolu”, R. IV, Paris-Istanbul 1992, s. 13-63 (zwłaszcza s. 62).

⁴⁹ A. Popovic, *Les derviches balkaniques II: Les Sinanis*, „Turcica”, XXI-XXIII, 1991: *Mélanges offerts à Irène Mélikoff par ses collègues, disciples et amis*, s. 103 n.

stemu totalitarnego w Albanii. Pomoc dla państwa ze strony wspólnot wyraża się często w realizacji zadań oświatowych. Szczegółowe określenie społecznych funkcji bractw muzułmańskich pozostawiam jednak specjalistom z zakresu nauk politycznych, a szerzej społecznych. Mogą oni określić także bliżej ich stosunek do konfliktów etnicznych na Bałkanach jak i do zagadnień polityki globalnej. Wiadomo ogólnie, że wspólnoty sufickie funkcjonujące współcześnie na terytoriach bałkańskich nie obrały opcji fundamentalistycznej. Trudno powiedzieć jednak jaki jest na przykład ich stosunek do akcji muzułmańskich terrorystów inspirowanych przez fundamentalizm islamski.

W konkluzji stwierdzić można, że okres wewnętrznej i zewnętrznej ekspansji bractw sufickich na Bałkanach nieodwracalnie minął. W całej, dotychczasowej ich działalności i misji przeważała jednak perspektywa koegzystencji z odmiennymi religijnie grupami etnicznymi na zasadzie dialogu. Bractwa o których mowa w ciągu wielowiekowej obecności w wieloetnicznym substracie bałkańskim zatraciły też wiele z dawnego orientalno-tureckiego charakteru. Trwały ślad ich istnienia przetrwał w tradycjach bałkańskiej mentalności, wyraźny zwłaszcza w utworach literackich. Ten specyficznie bałkański klimat kulturowej syntezy z elementami orientalnymi dostrzegamy m.in. w głośnej powieści Meşy Selimovicia *Derwisz i śmierć* (pierwsze wydanie, 1966), funkcjonującej także w przekładzie polskim⁵⁰. Warto nadmienić, że wartość tej oryginalnej powieści nie ogranicza się jedynie do refleksji natury egzystencjalnej, ale niezwykle celnie wnika w pokłady sufickiej mentalności i ogólnoludzkiej wrażliwości, łącząc cywilizacyjną przeszłość z teraźniejszością.

BALKAN SUFISM – A CONFRONTATIVE OR DIALOGIC PERSPECTIVE

S u m m a r y

Islam as an important civilization aspect started to influence the Balkan peoples before the Osman invasions. In the south-eastern Europe the Sunni Islam did not appear at the beginning as an official branch of Islam but it started with the folk Sufi trends connected with the folklore of the Middle East and Central Asia. The school of a legendary Hadja Bektash Wali (tur. Hacı Bektaş Veli) had such a character (tarikāt, ar.tarika) and it probably constituted a part of jesevism (jasawijja, jesewija) popular among the Central Asian Turks. The spread of jesevism onto the Kupchak Steppe (pers. Deszt-i Kupczak) happened in the 13th century. The followers of this branch of Sufism appeared on the lands of Dobruja, in the Danube Delta, in the second half of 13th century. Their leader was the above-mentioned Hadja Bektash with whom an important center of cult is connected, namely that of Babadağ in Romania (near the Babadağ Bay). There are some reasons to think that at the beginning of the 14th century the original Bektasz followers also reached Bulgaria. After Hadja Bektash's death, his follower – Sary Saltyk Dede became the leader of their tarikāt. His followers reached Thessaly and the northern Epirus, which coincided with the Turkish invasion on Gallipoli (1352-1354). F.W. Hausluck claims that the Sufi tariqas appeared on the lands of continental Greece even before or simultaneously to the appearance of the Osman Turks. The army of Osman Turks invading Balkans was accompanied by the so called abdalani-Rum

⁵⁰ M. Selimovic, *Derwisz i śmierć*, tłum. H. Kalita, wyd. 1, Warszawa 1969, wyd. 2, Warszawa 1977.

– the regiments of dervishes from Asia Minor, which were located in the Balkan fortresses with Turkish garrisons. It is probable that some of them gradually joined the nomadic bektashi people. The range of early bektashism in the Balkan region can be proven by legends connected with the character of the above-mentioned Sary Saltyk, whose unofficial cult was developed in the early-Osman period in the whole Rumelia. The original bektashism and trends similar to it were margining symbolically with the ethnic mélange of Balkans, avoiding the linguistic barriers. By involving local people into the Sufi communities through gestures and then through communal rituals the ideas of having one god were implemented. According to an accepted view, the concepts of Sufi ideas were easily accepted first among the non-Christian, mainly neo-Manichean sects as Bogomils, Massalians and Patarens etc. As far as the Balkan Orthodox cult is concerned, the Sufi ideas might have replaced the cults of the local saints, which can be proven by for example, the fusion of the cult of Sary Saltyk with the cult of St. Naum of Ohrid and St. Spirydion of Corfu and even the cult of St. Nicolas of Mira. In the 15th century in the Balkan Sufism there were different influences of various Shia heterodoxies as the ideology of Mustafa's Bürklidze (tur. Bürklüce or Hurufism. They were suppressed by the Osman authorities and the varieties of Sufism treated as heterodox limited their activity to peripheral enclaves. Together with the Bektashi reform introduced by Sultan Balim (1516), an official Bektashi school was created which was connected with Janissary corpses and propagating the idea of invasions. Because the Islamization of the Balkan peoples was difficult the authorities tolerated or even supported the activities of new Sufi communities. The majority of them tried to include Orthodox and partially also Jewish communities, seemingly allowing them to preserve their religious doctrines. Sufism, similarly to the Indian subcontinent, appeared to be a region over all religions. Bektashism, on the other hand, after the dissolution of the Janissary corps by Mahmud II in 1826, ceased to support the expansionist policy of sultans. In the second half of the 19th century, the Albanian centers gradually started to support the national project of Albanian right to self-determination.