

## „ISLAM POPULAR” ÎN DOBROGEA PREOTOMANĂ CAZUL „ȘAMANULUI” SARI SALTİK

Există percepția generală că turcii anatolieni sosiți la gurile Dunării în 1264, sub Mihail al VIII-lea Paleologul, erau musulmani, printre ei aflându-se și dervișul Sari Saltık. Cele mai multe izvoare o întăresc, ceea ce face dificilă contestarea ei, fie și parțială. Cert este că, în 1305, o parte din ei se aflau pe câmpul de luptă ca parte din armata bizantină, deci botezați, în luptă cu alții veniți de la est de Bosfor<sup>1</sup>. Dilema acestui studiu este de ce au trecut la creștinism, în condițiile în care, în Hoarda de Aur vecină, unde trecuseră în urmă cu patru decenii, Islamul era într-o perioadă de extindere și consolidare, în dauna creștinismului și șamanismului? Putem spune că au acceptat botezul mânați fiind numai de beneficiile materiale ale traiului în Bizanț? Sau explicațiile sunt mult mai profunde, de natură religioasă, și au legătură cu competiția dintre misionarii creștini și musulmani? Dacă da, cât de important a fost rolul lui Sari Saltık?

Orice început de investigație necesită clarificările terminologice corespunzătoare, întrucât vom avea de-a face cu mulți termeni cu care, probabil, cititorul nu este familiarizat. În titlu apare sintagma „Islam popular”, una căreia Jacques Waardenburg îi enumeră manifestările, vorbind de: mișcările religioase din vremea Omeiazilor, în disputele legate de drepturile noilor convertiți și al raportului dintre religie și stat; de kharajiți, șiiți ș.a. și luptele lor pentru propriile convingeri, și de sufiți, care au acționat mereu dincolo de sfera juriștilor din cadrul ulemalelor<sup>2</sup>. Tot el îi consideră pe ultimii drept creatorii unui Islam „alternativ” și nu protagoniștii unuia popular, din cauza naturii sale extensive, prin prioritizarea preocupărilor față de suflet, fără a desconsidera Coranul și *Sunna*<sup>3</sup>. Antropologul Patrick Gaffney, pe de altă parte, l-a identificat cu sufismul, care reprezintă un „Islam alternativ” pentru populația de rând și cea rurală, aflat în opoziție cu unul „normativ”, devenit „elitist”<sup>4</sup>. Acesta din urmă cuprinde toate instituțiile care interpretează și implementează legea islamică (*Sha'ria*) – Califatul, ulemalele, moscheile, școlile ș.a.

---

<sup>1</sup> Georges Pachymérés, *Relations historiques*, vol. IV, trad. Albert Failler, Paris, Institute Français d'Études Byzantines, 1999, p. 626.

<sup>2</sup> Jacques Waardenburg, *Official and Popular Religion in Islam*, în *Social Compass*, 25 (1978), pp. 320-321.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 323-324.

<sup>4</sup> Patrick D. Gaffney, *Popular Islam*, în *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 524, 1992, p. 43.

–, ritualurile, tradițiile și cărțile sfinte pomenite mai sus<sup>5</sup>.

Amintind de sufism, acesta a luat naștere, în principal, ca reacție împotriva unui Islam normativ devenit rigid, și s-a axat pe experiențele mistice, dar a acționat și ca filtru împotriva ritualurilor și credințelor nemusulmane, în dauna ulemalelor<sup>6</sup>. Putem spune că a ajuns, cu timpul, principala manifestare a Islamului popular, din mai multe motive: pe lângă preocupările de ordin etic și spiritual, sufiții au interacționat cu oamenii de rând, depășind mentalitatea conform căreia răul ar fi reprezentat de lumea materială și de lipsa cunoașterii „Adevărului” (*haqiqah*) de către neinițiați<sup>7</sup>. Prin urmare, stilul lor de viață s-a schimbat, ajungând să trăiască din pomeni, donații sau din câștigurile unei munci normale<sup>8</sup>. În plus, în activitățile lor de misionarism, sufiții utilizau limbile nemusulmanilor, în locul arabei<sup>9</sup>. Demn de menționat este că, începând din secolul al IX-lea, îi găsim și în straturile superioare ale societății<sup>10</sup>.

Un punct de cotitură în istoria sufismului și a Islamului l-a constituit apariția ordinelor religioase, având o „metodă” de a ajunge la o experiență mistică (*tariq*) și bazându-se pe legături excepționale (*silsila*) între Marele Maestru (*arif*, *amin*,

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 328-330.

<sup>6</sup> Abdol-Hosein Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Perspective*, în *Iranian Studies*, 3-4 (1970), 3, p. 150, și Tanvir Anjun, *Sufism in History and its relationship with Power*, în *Islamic Studies*, 45 (2006), 2, pp. 233-234. Alte cauze au constat în: discriminarea musulmanilor nearabi, adâncirea prăpastiei dintre bogați și săraci, schisma dintre suniți și šiiti și preocupările pentru chestiuni de ordin etic. A se vedea Spencer J. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 2 și P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam. Volume 1A. The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 64-66, 68, 72, 88 și 91.

<sup>7</sup> Peter J. Awn, *Ethical Concerns of Classical Sufism*, în *The Journal of Religious Ethics*, vol. 11, 1983, 2, p. 245, și Lloyd Ridgeon, *A Sufi Perspective of Evil*, în *Iran*, 36 (1998), p. 115. În plus, există și concepția de predestinare, care rezidă în faptul că divinitatea ar interveni în viețile oamenilor, impunându-și voința, lăsându-i numai cu posibilitatea de a-și înfrunta destinele. Dacă sunt „prietenii lui Dumnezeu” (*wali*, corespondenții sfinților creștini), asceții ar fi incapabili de a păcătui (*Ibidem*, pp. 119-120; Awn, *Ethical Concerns*, pp. 259-260). Mai mult, aceștia ar fi singurele persoane care îi sunt „apropiate”, din cauza „dragostei” lor necondiționate și obedienței manifestate, și care și-au abandonat orice grijă față de lumea materială (Mohammed Rustom, *Approaches to Proximity and Distance in Early Sufism*, în *Mystics Quarterly*, vol. 33, <2007>, 1-2, pp. 4, 7, 9, 11 și 13).

<sup>8</sup> Awn, *Ethical Concerns*, pp. 244-245, Ahmet T. Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 126.

<sup>9</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, p. 240.

<sup>10</sup> Karamustafa, *Sufism*, pp. 23, 25.

*sheikh al-hirfa*) și discipoli. „Metoda” era, în cele mai multe cazuri, o manifestare a *silsilei*<sup>11</sup>. În primele secole, organizațiile nu rezistau mult, datorită unor factori externi, ca persecuțiile religioase<sup>12</sup>, sau a unora interni, ca lipsa unor mijloace eficiente de instruire sau tratamentele dure acordate discipolilor de Maestru<sup>13</sup>. Acesta din urmă utiliza, în cadrul procesului de inițiere, povestirile, conversațiile, ba chiar manualele pedagogice, dacă avea suficienți bani<sup>14</sup>.

Stabilitatea ordinelor s-a bazat și pe posibilitatea de a avea un loc special pentru membri și pentru rugăciune. De regulă, au fost construite locuințe modeste, de dimensiuni mici, numite *zawya* sau *khalwah*<sup>15</sup>. Abia mai târziu, îndeosebi în timpul otomanilor, avem de-a face cu clădiri numite *khanqah*, care au atras finanțare și din sfera politică, permițând astfel ordinelor să se extindă<sup>16</sup>. Și poziționarea lor a contat – dacă luăm în considerare Anatolia selgiucidă, de exemplu, acestea erau construite, preponderent, în orașe (nefiind exclusă prezența lor la sate sau pe drumurile interurbane)<sup>17</sup>, pentru că ofereau numeroase servicii publice (religioase, educaționale și sociale) unei clientele care cuprindea oameni din toate straturile sociale și ramurile economiei<sup>18</sup>.

Având trecute în revistă principalele aspecte referitoare la Islamul popular, putem aduce în discuție turcopolii dobrogeni. Privindu-i strict din punct de vedere religios, nu găsim suficiente mențiuni în izvoarele bizantine care să le indice apartenența (trecută) la religia mahomedană. Pachymeres, la începutul secolului al XIV-lea, a pomenit în trecere de strategia turcilor nomazi, care provocau daune pe teritoriul bizantin, în 1259, pretinzându-se a fi, în același timp, „aliați ai împăratului” romeilor<sup>19</sup>. Aceiași turcmeni erau prezenți însă, de partea bizantinilor, în cadrul bătăliei de la Pelagonia, din același an, menționați fiind tot de Pachymeres și de

<sup>11</sup> Uneori, „metoda” s-ar baza numai pe experiențele personale (*jadhba*), inițierea de către Mahomed însuși, maeștri sau pe învestirea de către un sfânt personal (*khidr*). A se vedea Schimmel, *Mystical Dimensions*, pp. 105-106.

<sup>12</sup> Este vorba, în esență, de conflictele dintre suniții majoritari și dinastiile šiite din anumite regiuni și viceversa. Un exemplu notoriu este al celor šiite care controlau califatul abbasid sunit până la sosirea turcilor selgiucizi în 1055 (Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 14).

<sup>13</sup> Pentru mai multe detalii, vezi Schimmel, *Mystical Dimensions*, pp. 101-105.

<sup>14</sup> Paul L. Heck, *Mysticism as Morality: The Case of Sufism*, în *The Journal of Religious Ethics*, 34 (2006), 2, p. 268.

<sup>15</sup> Karamustafa, *Sufism*, p. 116.

<sup>16</sup> Awn, *Ethical Concerns*, pp. 244-245, Karamustafa, *Sufism*, p. 126.

<sup>17</sup> Ethel Sarah Wolper, *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003, p. 59.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>19</sup> Pachymères, *Relations*, vol. I, trad. Vitalien Laurent, Paris, «Société d'Édition Les Belles Lettres», 1984, p. 186.

autorul anonim al *Cronicii Moreei* (versiunea de sfârșit de secol XIV, în limba franceză)<sup>20</sup>. În acest sens, într-un efort precedent<sup>21</sup>, m-am bazat pe o tradiție veche din secolul al XI-lea, stabilind că, odată integrați în armata bizantină, au fost botezați. Asupra ei a insistat și Charles Brand, în discuția sa despre situația turcilor din Bizanț, văzând ca finalitate a ei, integrarea lor în societate<sup>22</sup>.

O mențiune stranie este cea a lui Nichefor Gregoras, care, la mijlocul secolului al XIV-lea, făcea referire la botezul turcilor ca având loc în 1265, după dezertarea unui grup la tătari<sup>23</sup>. Și mai stranie este absența oricărei referiri la creștinare, la Pachymeres, în cazul turcopolilor sosiți din Hoarda de Aur în 1305: „[...] venus du nord rejoindre l’empereur peu de temps auparavant, ils ne gardaient pas plus intacte leur alliance, mais ils étaient unanimement d’avis de faire défection [...]”<sup>24</sup>; „[...] et le vieux contingent perse, qu’on apellait aussi le Tourkopouloi, d’un côté ceux-ci qui étaient rangé autour de Vojsil le Bulgare et de leurs propres chefs [...]”<sup>25</sup>. Să vedem dacă izvoarele turco-arabe ar putea aduce lămuriri în această privință.

Lucrarea apărută în 1315, *Tufāh al-Arwāh*, semnată de Kamaludd Muhammad al-Saraj al-Rifa, este prima care îl pomenește pe dervișul Sarı Saltık și îi descrie activitatea de misionar și protector al comunității turcilor față de creștini<sup>26</sup>. Aceeași scriere, laolaltă cu cele ale geografilor Aboulféda (1321) și Ibn Batuta (1356), sunt singurele dovezi scrise ale unei civilizații urbane în Dobrogea tătară, adică ale apariției și/sau dezvoltării a două orașe – Isaccea și Baba Saltuk (cel din

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 120; Alfred Morel-Fatio (ed.), *Chronique de Morée*, Geneva, Imprimerie Jules-Guillaume Fick, 1885, pp. 61-62.

<sup>21</sup> George Alexandru Costan, *Din Anatolia în Balcani: coloniștii lui Mihail al VIII-lea Paleologul, pe baza fragmentului din „Selçukname”*, în *Buletinul Cercurilor Științifice Studentești*, 17-18 (2012), p. 14.

<sup>22</sup> Charles M. Brand, *The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries*, în *Dumbarton Oaks Papers*, 43 (1989), p. 12-13, 17.

<sup>23</sup> Nikephoros Gregoras, *Bizantina historia*, ed. Ludovic Schopen și Immanuel Bekker, vol. I, Bonn, 1829, p. 101, în Alexandru Elian, Nicolae-Șerban Tanașoca (ed.), *Fontes Historiae Daco-Romanae*, vol. III, București, Editura Academiei, 1975, p. 505.

<sup>24</sup> Vezi nota 1. Gregoras vorbește, în același context, de botezul lor și de fuga la tătari (Gregoras, *Bizantina*, vol. I, p. 248).

<sup>25</sup> Pachymérés, *Relations*, vol. IV, p. 572.

<sup>26</sup> Harry Norris, *Sufi Brotherhoods and the dialogue with Christianity and 'heterodoxy'*, Abingdon-Oxon, Routledge, 2011, pp. 58-61. Am consultat traducerea realizată de Norris asupra unei părți din text, pentru că acesta n-a fost publicat (Kiel, *Ottoman urban development and the cult of a Heterodox Sufi Saint: Sarı Saltuk Dede and towns of İsakçe and Babadağ in Northern Dobrudja*, în Gilles Veinstein <ed.>, *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman <XIVe-XVIIIe siècle>*. *Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001* [Collection Turcica, vol. IX], Paris, Peeters, 2005, p. 286.

urmă, întemeiat deja la data călătoriei lui Ibn Batuta, din 1333, și redenumit ulterior, Babadag)<sup>27</sup>. În ceea ce privește religia locuitorilor, cea mai mare parte erau musulmani, cu specificația că Isaccea era, în vremea lui al-Rifa, sub stăpânire tătară, iar în cea a lui Aboulféda, parte din „țara valahilor” (Bulgaria), însă o dependență a bizantinilor<sup>28</sup>.

Din secolul al XV-lea avem numai izvoare otomane, și anume *Selçukname*, a lui Yazijioghlu 'Ali (1424), și *Saltukname*, a lui Ebu'l-Hayr Rumî (anii 1480). Prima lucrare a apărut în contextul în care câțiva descendenți din turcii colonizați în Macedonia de către Mihail al VIII-lea Paleologul își înnoiau privilegiile acordate inițial, de Baiazid I (1389-1402)<sup>29</sup>. Ei afirmă că turcii fuseseră musulmani care, „după moartea lui Sarı Saltık s-au lepădat de credința lor <musulmană> și devenind <creștini> au dispărut”<sup>30</sup>. *Saltukname* reprezintă o colecție de povestiri din folclorul anatolian și tătar, unele vechi din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, care leagă soarta turcilor dobrogeni de persoana lui Sarı Saltık, prezentat asemenea unui sfânt<sup>31</sup>.

Sursele mai târzii nu aduc multe completări, Kemalpașazade și Seyyid Lokman, în *Tarih-i al-i Osman* (după 1526)<sup>32</sup> și, respectiv, *Oguzname* (1599)<sup>33</sup>, reluând sumar tema lui Yazijioghlu. Evlia Celebi, ajuns în Dobrogea în 1651, a fost ultimul cronicar care a mai furnizat detalii suplimentare referitoare la comunitatea

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 60-61; M. Reinaud (ed.), *Géographie d'Aboulféda*, tom II, vol. I, Paris, L'Imprimerie Nationale, 1848, pp. 40-41, 80, 316, respectiv, Ibn Battûta, *Voyages*, vol. II, trad. C. Defremery, B.R. Sanguinetti, ed. Stéphane Yérasimos, Paris, Collection FM/Découverte, 1982, p. 197 (versiune electronică realizată de Jean-Marc Simonet, Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, 12 februarie 2008, DOI:<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030078803>).

<sup>28</sup> Reinaud, *Géographie*, p. 316.

<sup>29</sup> Yazijioghlu 'Ali, *Selçukname*, în Mihail Guboglu (ed.), *Crestomație turcă*, București, Universitatea din București, 1978, p. 46 și Paul Wittek, *Yazijioghlu on the Christian Turks of Dobrudja*, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIV (1952), 3, pp. 661-662.

<sup>30</sup> Yazijioghlu 'Ali, *Selçukname*, p. 47.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hayr Rumî, *Saltuk-Name*, în Guboglu, *Crestomație*, pp. 53-54, 57 și Devin A. DeWeese, *Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, University Park, The Pennsylvania State University, 1994, pp. 253-254.

<sup>32</sup> Aurel Decei, *Problema colonizării turcilor selgiucizi în Dobrogea secolului al XIII-lea*, în Marcel D. Popa (coord.), *Relații româno-orientale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, pp. 176-177.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 178-181; vezi și traducerea oferită de Guboglu, în *Crestomație*, pp. 391-402.

turcă a secolului al XIII-lea<sup>34</sup>. Curios este faptul că rămâne singurul care l-a descris pe Sarı Saltık drept un „călugăr din neamul lui Mesia”, care „i-a invitat pe mulți ghiauri la credința <islamică> și a devenit un luptător pe calea lui Allah.”<sup>35</sup>. Mai există o *fetva* (interpretare religioasă cu caracter neobligatoriu), datând din vremea sultanului Soliman Magnificul (probabil după vizita sa la mausoleul din Babadag, dedicat dervișului, din 1538, cu puțin timp înainte de campania sa în Moldova lui Petru Rareș)<sup>36</sup>, care-l prezintă pe derviș ca un călugăr creștin ascet<sup>37</sup>. O altă legendă consemnată de Celebi îl cataloghează drept un criminal travestit în sfânt creștin pentru a converti oamenii la Islam<sup>38</sup>.

Două elemente rezonează puternic prin analiza critică a surselor – apostazia și misionarismul lui Sarı Saltık. Primul este sesizat de Paul Wittek în 1952, când vorbește de situația turcopolilor confrunțați cu schimbarea mediului politic și geografic, plecând întâi din Anatolia în Dobrogea, apoi invers<sup>39</sup>. Din păcate nu insistă pe rațiunile din spatele apostaziilor, în concluzii afirmând, de exemplu, că cei trecuți la est de Bosfor au trecut la Islam „fie numai în aparență”<sup>40</sup>, uitând că au fost cândva musulmani și au trecut la creștinism, neîntrebându-se de ce. Nu la fel procedează și în cazul dervișului, care s-a convertit și el, revenind la religia mahomedană<sup>41</sup>. Oare de ce ar exista o diferență între creștinarea turcopolilor din 1259 și „pretinsa” islamizare de după 1311, dacă autorul face observația că trecerea de la o religie la alta este prezentă frecvent în cronică lui Yazijioghlu<sup>42</sup>? Nu găsim un răspuns clar din partea altor istorici. Doar Grace Smith invocă lipsa unor bariere puternice între Islam și creștinism în acea perioadă, furnizând ca exemple intermariatul dintre dinastiile creștine și musulmane și pe Sarı Saltık<sup>43</sup>.

Dervișul a reușit să capteze atenția cercetătorilor, eclipsându-și discipolii și

<sup>34</sup> Evlia Celebi, *Seyahatname*, în Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Mustafa Ali Mehmet (ed.), *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, București, Editura Științifică, 1976, pp. 352-353, 382, 386.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 353.

<sup>36</sup> *Itinerar turc*, în Maria Holban (ed.), *Călători*, vol. I, București, Editura Științifică, 1968, p. 383; și observațiile făcute de Grace M. Smith, *Some türbes/maqâms of Sarı Saltuq an early Anatolian Gâzi-Saint*, în *Turcica. Revue d'études turques*, 14 (1982), p. 218.

<sup>37</sup> Wittek, *Yazijioghlu*, p. 659; Smith, *Some Türbes/Maqâms*, p. 218.

<sup>38</sup> Celebi, *Seyahatname*, p. 394: „Este știut că în vilaietul polon, la schela Dançig [sic!], a fost un călugăr cu numele de Saltuk-Bay. Mergând acolo, îl invitase la credința <islamică>, dar pentru că acesta nu primise, Saltuk-Bey îl omorâse pe călugăr în chilia sa și se îmbrăcase cu vestmintele lui.”

<sup>39</sup> Wittek, *Yazijioghlu*, p. 667.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 659.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Smith, *Some türbes*, p. 225.

supușii dobrogeni<sup>44</sup>. El pare a fi cheia prin care poate fi rezolvată dilema acestei investigații.

Sarı Saltık, pe numele lui adevărat Mehmed, originar din Buhara<sup>45</sup>, a ajuns în Anatolia selgiucidă în urma invaziilor mongole din Asia Centrală, de după 1219. Nu știm ce origini avea dar, conform unor descoperiri relativ recente<sup>46</sup>, a vizitat mormântul lui Ahmad ar-Rufa'i/al-Rifa' din Irak, alăturându-se, ulterior, ordinului Rifa'iyya<sup>47</sup>. Perioada de ședere în Anatolia nu e bine cunoscută, singura mențiune fiind făcută de Yazijioghlu, care a afirmat că dervișul a fost cioban<sup>48</sup>. Harry Norris consideră că al-Saraj, în *Tufāh al-Arwāh*, când descria un ținut muntos în care dervișul trăia și contempla, făcea referire la Anatolia sau la sudul Crimeei, neexcluzând însă, zona Babadagului, deoarece numele localității, în limba turcă, înseamnă „muntele lui Baba”<sup>49</sup>. În 1264, a ajuns în zona gurilor Dunării, împreună cu turcopolii, la granița cu Bulgaria și Hoarda de Aur. În iarnă, a trecut la tătari, unde a rămas până la moartea sa, survenită în 1298<sup>50</sup>. Yazijioghlu și Rumî au scris că ar fi rezidat în Crimeea o vreme<sup>51</sup>, revenind în Dobrogea după moartea fostului sultan selgiucid Izzeddin Kaykaus al II-lea, după 1280<sup>52</sup>. Tot Yazijioghlu a pomenit de domeniile deținute în peninsula nord-pontică, ceea ce le-a dat bătăi de cap cercetătorilor, în tentativa de a identifica monumentele contemporane cu sufitul, din zona geografică respectivă, investigație încheiată fără rezultate<sup>53</sup>.

Probabil, partea cea mai interesantă din biografia lui Sarı Saltık este legată de activitatea misionară de la gurile Dunării și din stepă, în condițiile presupusei

<sup>44</sup> F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the sultans*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1929, pp. 429-439; Aurel Decei, *Problema*, pp. 184-186; Smith, *Some türbes*, pp. 216-225; Machiel Kiel, *The Türbe of Sari Saltik at Babadag-Dobrudja. Brief Historical and Architectonical Notes*, în *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, 9 (1990), pp. 205-225; Ahmed Yaşar Ocak, *Sarı Saltık. Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002; Kiel, *Ottoman*, pp. 283-298; Norris, *Sufi*, pp. 54-66 (și notele, pp. 141-144).

<sup>45</sup> Celebi, *Seyahatname*, p. 393.

<sup>46</sup> Kiel, *Ottoman*, p. 287 și observațiile făcute de Harry Norris, în *Sufi*, pp. 61-62, 143 (nota 25).

<sup>47</sup> Trimmingham, *The Sufi Orders*, pp. 32, 37-40, 280-281. Cf. Karamustafa, *God's unruly friends. Dervish groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994, pp. 55-56, 99-100.

<sup>48</sup> Decei, *Problema*, p. 174.

<sup>49</sup> Kiel, *Ottoman*, p. 284; Norris, *Sufi*, p. 143 (notele 23 și 24).

<sup>50</sup> Kiel, *Ottoman*, p. 286. Cf. Norris, *Sufi*, p. 61, care afirmă că anul morții dervișului este 1297.

<sup>51</sup> Decei, *Problema*, p. 172; Rumî, *Saltukname*, p. 53.

<sup>52</sup> Decei consideră că întoarcerea în Dobrogea ar fi avut loc în intervalul 24 decembrie 1291-22 ianuarie 1292 (*Problema*, p. 173).

<sup>53</sup> Ocak, *Sarı Saltık*, p. 107.

creștinări a turcopolilor, dar și a sa. Un derviș botezat nu este un eveniment de trecut cu vederea și nu este de mirare că a făcut vâlvă în rândul comunității științifice. O explicație ar ține de pragmatism<sup>54</sup>, pentru că era și căpetenia turcilor dobrogeni, fapt sesizat de Ahmed Yaşar Ocak și bazat pe antecedentele anatoliene, în cazul turcilor nomazi<sup>55</sup>. Ea pare invalidată de scrierile aproape contemporane ale lui al-Saraj, care nu pomenesc de o convertire la creștinism. E posibil ca dervișul să fi asumat noua condiție religioasă numai nominal, întărind astfel, acea *fetva* dată după 1538 și legenda criminalului lui Celebi, ceea ce ne apropie de punctul de vedere exprimat de Grace Smith, în legătură cu lipsa barierelor puternice între Islam și creștinism.

Pentru a verifica eficiența misionarismului lui Sarı Saltık, am convingerea că cea mai mare parte din răspunsuri le găsim în lucrarea *Tufāh al-Arwāh*, având în vedere recenta punere în valoare<sup>56</sup> și vechimea lucrării. În interpretarea ei, accentul trebuie pus pe elementele discursului și nu neapărat pe faptele dervișului în sine.

Tot ce știm despre textele lui al-Saraj este că fac parte din compendiul de vieți ale sfinților musulmani lui Yusuf ben Isma'îl an-Nabhânî (1849-1932), *Ĝamī Karamat'l-Awliya*, care depinde de surse foarte vechi<sup>57</sup>. Al-Saraj, autorul lor, l-a avut ca informator principal pe Sayyid Bahram al-Haydarî, un membru al ordinului cu același nume<sup>58</sup>. Ele reprezintă scurte povestiri, în număr de șapte, pe care le redau mai jos:

„According to that which has been reported to us rests upon the authority of a number of trustworthy persons. Amongst these was Sayyid Bahrām Shāh, the Haydari dervish. May God Almighty have mercy upon him.

Sayyid Bahrām Shāh reported that Shaykh Saltuq, may God have mercy upon him, travelled from the town (balad), where he resided, together with a group of his followers who numbered less than one thousand. It was his intention to launch a raid upon the infidels. Some days passed and then the Shaykh arose. He stripped his clothes from his body and, then and there, stark naked, he began to move to

<sup>54</sup> Costan, *Din Anatolia în Balcani*, p. 31.

<sup>55</sup> Ocak, *Sarı Saltık*, pp. 65-71; idem, *Social, cultural and intellectual life, 1071-1453*, în Kate Fleet (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. I, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2009, p. 368.

<sup>56</sup> Ahmed Yaşar Ocak, Machiel Kiel și Harry Norris sunt singurii istorici care s-au pronunțat asupra ei, dar s-au axat, cu precădere, pe culegerea de date biografice legate de Sarı Saltık. Ocak, *Sarı Saltık*, pp. 64-105; Kiel, *Ottoman*, pp. 286-287; Norris, *Sufi*, pp. 58-62, 142-143 (notele 10-29).

<sup>57</sup> Kiel, *Ottoman urban development*, p. 286.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 287; Norris, *Sufi*, pp. 58, 142 (nota 13). Despre ordinul Haydarî/Haidar'iyya, se pot vedea Trimmingham, *The Sufi Orders*, pp. 39, 199 (și nota 2, pp. 199-200), 267 și Karamustafa, *God's unruly friends*, pp. 3, 14-23, 44-46, 52-65, 67-70, 90-97.



and fro as he stood upright. His movements were disturbing and he acted as though he was someone who was struggling with an adversary. All this occurred while, blood oozed with the sweat from his body. The novices (al-fuqarā') wiped his body, time after time, during a period that lasted for three hours, about a quarter of the daylight hours. Then he sat down and he was quiet. His companions, including Sayyid Bahrām Shāh, who was one of them, asked him the cause of this occurrence. They regularly asked him such questions for such was their wont. He replied, 'that company of men went forth to fight the foe. A host of the infidels, who numbered some thirty thousand went forth to fight them. When I saw how feeble they were in the face of those others, I joined their company. I did so through the power of the Almighty. I fought against their enemy and I rescued them from death. I went before them on their way. Only very few of them perished. They totalled three. They had followed a path that was different from the one which I had told them to follow. The first of them will be in your midst after a week hence'. His companions said, 'We have noted the date in the calendar'.

When the week had passed, those who were the first among their number arrived at the retreat (zāwiya) and not in their homes. They threw themselves down at his feet. They wept, just as a mother does when she is bereaved. They cringed submissively and they said, 'For long we have been in ignorance of your divine status. Let us abide at your bidding, O saint of God'.

They were questioned about what had taken place during this episode. They said, 'We were less than one thousand in number. When the infidels engaged us they numbered thirty thousand men. When we realized that death faced us, Shaykh Saltuq appeared before us. He fought with them before our very eyes. He repulsed them, and he rescued us so that we were safe and we were well'.

Ten days later, the remnant also arrived safely. They told exactly the same story. They had only lost a few souls who had strayed from the direction and the path which was to be followed, according to Shaykh Saltuq's directions.

He (al-Sarrāj) said, 'We were told by one who was trustworthy from amongst the Companions of Shaykh Saltuq, the aforementioned', and he said, 'I recalled what I had heard about (the Sufi) Ibrāhīm b. Adham, may God be pleased with him, that he ordered a fish to be brought to him and they brought him the extremity of its tail from the sea. This story is commonly told. On the morning of that very day, he said, 'Let us arise because I have a need for much fish'. We came to the sea and he said 'O water, retreat'. So the water in the sea retreated to a distance of the flight of an arrow shot (alqāb). There it halted and many fish were left high and dry where the sea had been. The neophytes took all they they [sic!] needed of fish for their sustenance. At the close of the day, he said, 'Water, return to your place', and so it did. He looked at me and he said 'O so and so, all of such things are trivial matters for neophytes amongst the Sufis'. I said, 'My lord, I ask for the pardon of God'.'

He (al-Sarrāj) said, 'According to what we have heard, on one occasion, Sari Saltuq said to his companions in such and such a place. "In the steppe (*barr*) there is a large jar which is filled with gold, silver and objects of priceless value". They said, "Let us know its location so that we can recover them". He showed them where it was and they dug from above the spot to a depth of several cubits. When they had extracted the jar and had emptied it and had beheld the priceless value of what had once lain therein, they became obsessed and suffered an intense desire to fight one another in order to gain possession of it. The Shaykh and his chosen companions were in their vicinity. When he noticed that they had drawn their weapons from their sheaths, he drew nigh to where they were standing. They turned aside from the jar on account of the awe and the fear which he inspired. They believed that he had come to divide the treasure amongst them. When he saw it, he breathed over it and the riches were changed in their shape to the dust of the earth. They exclaimed, "O Lord, what meaning has this for us?" He replied, "This necessity was destined to be, for you, a great benefit. Yet, you have sought to fight for it amongst yourselves. You had no shame, nor regard, neither for me, nor for Almighty God".'

He (al-Sarrāj) said, 'According to that which has been reported to us, a Christian once said, "O my Lord, the Franks have seized my brother, together with his commercial business, despite the fact that they are all Christians though they differ in their religious persuasions". The Shaykh said, "If I free your brother from captivity, will you become a Muslim believer?". "Yes, I will", he replied. The Shaykh crouched for a while, then, from his sleeve, or from beneath the hem of his garment, he drew forth the head of the captor. His gore flowed profusely.

After several days, the captive arrived, together with those who were in the trading business. He said, "On such and such a day, as we were seated, a grey hawk swooped down upon my captor and it severed his head from his body. It declared aloud, "I am Shaykh Saltuq".

When they saw what had happened they set me free, together with those who were with me". 'They embraced the Muslim faith, together with their people, and so did many others because of this event'.

According to that which came to our ears, he, (the Shaykh) possessed a rosary in which there were two hundred beads. He said to his Companions before he died, 'Place it in a pot and watch over it. Seven years will pass after I have died and then a king will come. He will be called by such and such a name and he will be accompanied by his army and by two hundred commanders and he will search for it. Tell him, "If you take hold of it, fighting and slaughter will occur, there will be depravity in the land, there will be high prices and much distress". If he retains his hold upon it and does not withdraw his request, then hand it over to him'.

After seven years the king arrived just as the Shaykh had predicted. He said 'I need to possess it'. He took it, and he divided it up, giving one bead to each of his commanders. Only a little while later there took place all that the Shaykh had mentioned and it was at a time when no repentance was of any benefit whatsoever.

He (al-Sarrāj) said, 'According to the report which we have received, Shaykh Saltuq, may God Almighty be pleased with him, when he was seated upon the prayer rug of his authority (sajjāda), after a long period of long residence and contemplation in the mountains, and within his isolated retreat, was visited by a certain person. The Shaykh spoke to him, saying, "Cast your mind back to that time when you came to me in a mountain named such and such, and when in a lowly state. You gave me a loaf of bread to eat. You assumed that it was bread, but, in reality, it was cowpat?". "Yes", he replied. The Shaykh continued, "You are amongst those men who mock the saints of Almighty God and who hold them in contempt. I shall have to treat you in a manner that will teach you a lesson, and those like you, and it will be a stern lesson, indeed". Hardly had he uttered his words when that ignorant fool was split in twain inside his belly. He collapsed, rent asunder. Such was that fatal blow which befell him'.

Al-Sarrāj said, 'This Shaykh Saltuq was one of the greatest of the saints and of the lords amongst men and amongst the masters of the Sufi 'way'. He performed stupendous miracles and accomplished mighty deeds. He was a companion of Shaykh Mahmūd (Ahmad) al-Rifāʿī, who was initiated by Shaykh Shams al-Dīn al-Mustaʿjil'.

Shaykh Saltuq resided in a small town called Sakj, as it is pronounced in the Qipchāq (Qifchāqiyya) language. The neophytes asked him to create a source of water for his town. He struck a rock with his hand and a spring of water gushed forth then and there. It flowed and never ceased to flow. The tomb (türbe) of Shaykh Saltuq is located at a distance of three hours journey from Sabhi ? ( Sakj/Sakçe ) He died in 697 AH/ 1296/7 AD. May God be pleased with him."<sup>59</sup>

Textul este puternic încărcat de simboluri și putem observa, la început, clasică temă a „războiului sfânt”, înfruntarea dintre musulmani și mult mai numeroșii și puternicii creștini, grupați într-un hiperonim, „franci”. Ea nu mai este prezentă decât în cazul presupusei răpiri a fratelui unui creștin, care trece la mahomedanism odată ce ruda apropiată i-ar fi fost salvată de Sarı Saltık. Deși substratul religios al expunerii apare evident, apariția dervișului în urma intrării în transă, în alt loc, dar în același timp, și bătălia câștigătoare pe care ar fi purtat-o de unul singur, cu armata creștină, pentru a-i salva pe discipolii săi, ridică semne de întrebare – nu apare oare, ascetul musulman ca având puteri șamanice?

Desigur, intrarea în transă<sup>60</sup> și călătoriile sufletului nu aparțin exclusiv șamanismului, ultimul aspect fiind prezent în mod recurent în lucrarea de căpătâi a lui Celaleddin Mevlana Rumi, *Masnavi*, și în predicile dervișilor Mevlana, unde este

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 58-61.

<sup>60</sup> Zarrinkoob, *Persian Sufism*, pp. 143, 159-171 și Reuven Amitai-Preiss, *Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate*, în *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42 (1999), 1, pp. 38-39.

evocat sub formă de povestiri cu caracter moral<sup>61</sup>. Ceea ce nu ține însă, de sufism, este presupusa capacitate lui Sarı Saltık de a se preschimba într-un șoim pentru a-l omorî pe răpitorul fratelui celui care i-ar fi cerut ajutorul. În acest caz, Mircea Eliade ne poate lumina – există credințe în care șamanii își pot părăsi condiția umană și se pot transforma în animale, cu ajutorul animalelor-spirite pe care le-ar poseda, pentru a ghida sufletele rătăcite în lumea de dincolo<sup>62</sup>. Cei care ar avea ca spirit ajutător un șoim sunt considerați șamani puternici<sup>63</sup>.

Povestirile lui al-Saraj conțin și alte simboluri care au legătură cu șamanismul, cum ar fi cifrele „3” și „7”. Prima este utilizată îndeosebi în cazul experienței extatice a lui Sarı Saltık, din povestea confruntării dintre musulmani și creștini, și reprezintă o alegorie. Este vorba de asocierea între Arborele Lumii și persoana dervișului. Pentru șamani, primul reprezintă, după Eliade, un „centru” care ar primi sacral ceresc și o axă care ar lega cele trei regiuni cosmice – Cerul, Pământul și Infernul<sup>64</sup>. Pentru musulmani, sfinții ar fi „guvernatorii universului”, apropiații divinității și mijlocitorii dintre ea și oamenii obișnuiți<sup>65</sup>. Al-Saraj a încercat să sublinieze astfel, sacralitatea ascetului, care devine un spirit protector al comunității.

Cifra „7” o întâlnim în prima povestire, într-o estimare temporală a lui Sarı Saltık, legată de întoarcerea unui grup de adepți de pe câmpul de luptă, care ar fi avut loc după o săptămână (șapte zile). Mai jos, dervișul și-ar fi anticipat moartea ca având loc după șapte ani, urmând ca apoi, să sosească un rege, care va revendica rozariul său. Cifra simbolizează, în primul caz, durata perioadei de transă în care ar fi stat dervișul, pentru a-și putea ghida adepții spre casă<sup>66</sup>. De menționat că întoarcerea celorlalți discipoli s-ar fi petrecut după alte zece zile, adică șapte plus trei, ceea ce relevă existența unui joc aritmetic, răspândit în spațiul central- și nord-asiatic<sup>67</sup>. În celălalt caz, dervișul și-ar fi ghicit viitorul în urma unei experiențe extatice. Harry Norris are altă explicație – cifra „7” face referire la cei Șapte Imami

<sup>61</sup> Jalal al-Din Rumi, *Mystical Poems of Rumi*, trad. A.J. Arberry, ed. Ehsan Yarshater, Hasa Javadi, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 2009. Detalii referitoare la Rumi și ordinul care-i poartă numele, Mevlana sau Mawlawiyya, se pot consulta Trimmingham, *The Sufi Orders*, p. 61, Schimmel, *Mystical Dimensions*, pp. 314-324 și Mehrdad Kia, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford, The Greenwood Press, 2011, pp. 171-173.

<sup>62</sup> Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, ediția a IV-a, trad. Brîndușa Prelipceanu, Cezar Baltag, București, Humanitas, 1997, p. 102.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

<sup>65</sup> Vezi nota 7 și Schimmel, *Mystical dimensions*, pp. 203-204.

<sup>66</sup> Eliade, *Șamanismul*, p. 259.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 256-259.

din secta ismailită, dar nu prezintă dovezi ale legăturii dintre aceasta și ordinul Rifa'iyya<sup>68</sup>.

Apa este un alt element cu încărcătură simbolică puternică, fiind întâlnit în povestea înmulțirii peștelui și în cea în care Sarı Saltık ar fi creat o sursă de apă pentru locuitorii Isaccei. Devin DeWeese explică faptul că apa are o importanță vitală pentru comunitățile din Asia interioară, pentru că reprezintă sursa de apă alimentată de Zeița-Mamă și în care l-a născut pe Primul Om<sup>69</sup>. În cazul miracolului efectuat în nordul Dobrogei, mai apare menționată și stânca din care ar fi țâșnit apa, ea putând fi identificată, după Eliade, cu Muntele Cosmic, imaginea mitică a „Centrului Lumii”, care face legătura dintre Cer și Pământ<sup>70</sup>. Tot Eliade subliniază că numai șamanii și eroii pot urca efectiv pe Munte<sup>71</sup>. Legătura dintre acesta, apă și Arborele Lumii (sugerat de prezența dervișului, în cazul nostru) reprezintă una din principalele tradiții asiatice privitoare la originile umanității<sup>72</sup>.

Revenind la povestea înmulțirii peștelui, Norris consideră că ar face trimitere la miracolul săvârșit de Isus<sup>73</sup>. În Islam, peștele este venerat, îndeosebi în Siria și Turcia. Printre unele idei transmise de derviși, ar fi cea conform căreia peștele „este sfântul”<sup>74</sup>. Dar povestea mai are și alte semnificații – este, pe de o parte, rodul comunicării dintre șaman și unul sau mai multe spirite ancestrale<sup>75</sup>, iar pe de alta, supunerea naturii față de derviș pentru că este, la rândul său, supus divinității<sup>76</sup>. „Spiritul ancestral” care este menționat de al-Saraj este Ibrahim b. Adham, unul din primii asceți ai Islamului. El a trăit în secolul al VIII-lea, întâi ca prinț al orașului central-asiatic Balkh, apoi, influențat de Buddha, ca muncitor în Siria<sup>77</sup>.

Amintit în treacăt în discuția despre cifra „3”, cultul sfinților poate fi interpretat atât în cheie musulmană, cât și în cheie creștină, dar și șamană. Acesta rezonează în aproape fiecare poveste scrisă de al-Saraj, însă, cel mai evident, apare în cea în care o persoană ar fi dorit să-i aducă o ofrandă lui Sarı Saltık. El ar fi omorât-o fiindcă primise în trecut, de la ea, bălegar în loc de pâine, nu înainte de a-

<sup>68</sup> Norris, *Popular Sufism*, p. 143, nota 22.

<sup>69</sup> DeWeese, *Islamization and native religion*, p. 43.

<sup>70</sup> Eliade, *Șamanismul*, p. 249. Este posibil ca numele așezării Babadag să aibă legătură cu concepția referitoare la Muntele Cosmic.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>72</sup> DeWeese, *Islamization and native religion*, pp. 43-46.

<sup>73</sup> Norris, *Popular Sufism*, p. 142, nota 19.

<sup>74</sup> Hasluck, *Christianity and Islam*, vol. I, p. 247.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>76</sup> Schimmel, *Mystical dimensions*, p. 207.

<sup>77</sup> Farid al-Din Attar, *Muslim saints and mystics. Episodes from the 'Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints)*, trad. A.J. Arberry, Ames, Iowa, Omphaloskepsis, 2000, p. 65.

i fi reproșat batjocura arătată față de sfinți. Dervișul este prezentat ca șezând pe covorul de rugăciuni, fără a fi specificată locația clădirii. Mai jos, autorul scrie că mormântul său se afla „la trei ore” de Isaccea (e vorba de Babadag<sup>78</sup>), ceea ce înseamnă că acolo a existat și *zawya* în care trăiau și se rugau ascetul și discipolii săi. Nu este exclus să fie aceeași clădire de care spunea Yazjioghlu mai târziu, că „ghiaurii pun într-ânsul porci”<sup>79</sup>.

Înainte de a dezbate însă, chestiunea cultului sfinților, trebuie clarificat de cine era reprezentat auditoriul ordinului Rifa'iyya și cât de eficient a fost misionarismul efectuat de acesta. Al-Saraj ne-a oferit un detaliu interesant – el a afirmat că Sarı Saltık avea perioade de contemplare „în munți” și că avea un refugiu izolat. Să nu uităm că Yazjioghlu a scris că, în Anatolia, fusese cioban, ocupație pe care probabil, nu a abandonat-o odată ce a trecut Bosforul (ca de altfel, nici cea mai mare parte a turcilor<sup>80</sup>). Putem deduce așadar, că publicul său era reprezentat, în preponderență, de locuitori din mediul rural și de tătaro-mongoli.

În privința eficienței activităților de răspândire a Islamului în zona nordică a Dobrogei, știm că, în 1321, când a călătorit Abou'l Fida în regiunea vest-pontică, Isaccea era locuită, în cea mai mare parte, de musulmani. Dacă Sarı Saltık sau ordinul pe care îl conducea nu i-a convertit pe toți după sosirea lor, atunci putem vorbi de o altă autoritate care a fost implicată în proces. Este vorba de Hoarda de Aur, care și-a adus aportul la răspândirea Islamului în stepa cumană. Începând cu domnia lui Berke (1259-1265), și mai ales, după încheierea alianței anti-ilhanide cu Egiptul mameluc (după 1260)<sup>81</sup>, și-au făcut apariția juriști, imami, muezini și sufiți, care urmau să transforme statul din punct de vedere religios<sup>82</sup>. Islamul nu a fost religia statului și avem de-a face, în vremea hanului Tohta (1291-1313), de exemplu, cu o oarecare privilegiere a ordinelor catolice, și anume a franciscanilor și dominicanilor<sup>83</sup>.

În același timp, regiunea vestică a *ulus*-ului tătar a beneficiat de patronajul musulmanului Nogai (1280-1299), care își avea reședința în Isaccea<sup>84</sup>. Dispariția

<sup>78</sup> Kiel, *Ottoman urban development*, p. 286, nota 8.

<sup>79</sup> Yazjioghlu, *Selçukname*, p. 38.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>81</sup> Boris Dimitrievici Grecov, Alexandr Iacubovski, *Hoarda de Aur și decăderea ei*, București, Editura de Stat pentru Literatura Științifică, 1953, p. 76; Virgil Ciociltan, *Mongolii și Marea Neagră în secolele XIII-XIV. Contribuția ginghizhanizilor la transformarea bazinului pontic în placă turnantă a comerțului euro-asiatic*, București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 52 și Mehmed Ablay, *Din istoria tătarilor de la Gînghis Han la Gorbaciov*, București, Kriterion, 2008, pp. 99, 127.

<sup>82</sup> DeWeese, *Islamization and native religion*, pp. 83-90, 94-95, 122-142.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 88.

acestui de pe scena politică, după ani de confruntări cu Tohta, a lăsat un vid de putere temporar, a dus la slăbirea partidei musulmane de la curtea hanului și la deteriorarea economică și militară, toate acestea urmate la scurt timp, de o secetă<sup>85</sup>. Starea deplorabilă a Dobrogei de sub tătari, în acea vreme, este surprinsă fugar și de al-Saraj, în povestea în care Sarı Saltık a prevăzut când va muri: „[...] it was at a time when no repentance was of any benefit whatsoever”. E posibil ca, în acest caz, să vorbim de dispariția lentă a ordinului Rifa'iyya din Dobrogea, în lipsa unui succesor de talia dervișului nostru. Aceasta se va fi petrecut înainte de sosirea lui Ibn Battuta în regiune, care nu-l menționează, deși întâlnise multe lăcașuri ale lui, în călătoriile sale, în lumea islamică<sup>86</sup>.

Vorbind de privilegierea ordinelor catolice de către Tohta, acestea s-au remarcat prin convertirea unui comandant tătar aflat în Isaccea (cel franciscan) și a lui Tohta (cel dominican)<sup>87</sup>. Misionarismul ordinelor a eșuat, din cauza ostilității crescânde din partea elitei tătare, ancorate, ba în tradițiile intra-asiatice, ba în religia mahomedană, după ce a câștigat teren, în vremea lui Özbek (1313-1341)<sup>88</sup>.

Al-Saraj nu a făcut o distincție clară între confesiunile creștine, vorbind de „francii” care aveau „metode diferite de convingere”. Știm că o parte dintre cumani (rămași după invazia mongolă din 1236) și tătari erau creștini nestorieni, numai că nu avem dovezi clare legate de activitatea lor religioasă. În mod curios, DeWeese descrie, într-o discuție despre alt derviș semilegendar, legenda de început de secol XI, a convertirii la creștinism nestorian a unui rege din Asia care, aflat în pericol în sălbăticie, a fost transportat în mod miraculos de un sfânt pe nume Mai Sergius<sup>89</sup>. Povestea este similară cu cea a lui al-Saraj, în care discipolii lui Sarı Saltık, depășiți numeric de creștini, au fost transportați în siguranță pentru a se evita pieirea lor. Aceasta are, după cum am arătat, multe elemente care țin de credințele șamanice, ceea ce arată că, în Dobrogea celei de-a doua jumătăți a secolului al XIII-lea, a existat o competiție între musulmani și creștini nestorieni.

Activitatea religioasă a Bisericii răsăritene nu a beneficiat de o atenție deosebită din partea cercetătorilor, probabil fiindcă nu există sau nu au fost descoperite izvoare scrise care să ateste activitatea lor religioasă din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, în rândul populațiilor turco-tătare. Gheorghe

<sup>85</sup> Grecov, *Hoarda de Aur*, p. 85.

<sup>86</sup> Ibn Battûta, *Les Voyages*, vol. I, pp. 35, 46-47, 133, 189, 308, 310; vol. II, pp. 126-127, 132, 142, 175; vol. III, p. 44.

<sup>87</sup> Radu Ciobanu, *Aspecte ale civilizației portuare din Dobrogea la sfârșitul secolului al XIII-lea și în secolul al XIV-lea*, în *Pontica*, III (1970), p. 313; DeWeese, *Islamization and native religion*, pp. 98-99.

<sup>88</sup> DeWeese, *Islamization and native religion*, pp. 89, 95-96 și nota 58, pp. 96-97.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 267, nota 74.

Brătianu și Vitalien Laurent au demonstrat că Imperiul Bizantin s-a extins până la est de Isaccea<sup>90</sup> și că a bătut monedă în regiune<sup>91</sup>. Tot în nordul Dobrogei, se știe că a existat o mitropolie a Vicinei până în preajma anului 1359<sup>92</sup>.

O dovadă a existenței unei competiții între ordinul Rifa'iyya și Biserica ortodoxă o reprezintă cultul sfinților. Versiunea musulmană poate fi asemănată, după Julian Baldick, cu cel din vremea creștinismului timpuriu, în care sfântul ar avea „obligații” față de divinitate, fiindu-i „vasal”, și față de oamenii de rând, cărora le-ar fi patron spiritual<sup>93</sup>. El a înflorit începând cu secolul al XII-lea, evidența fiind consemnată în ghiduri ale monumentelor legate de viețile sufiților și ale antologiilor hagiografice<sup>94</sup>. Motivele par a ține de rapida urbanizare a lumii islamice și de creșterea numărului convertirilor<sup>95</sup>. Nu este scopul nostru să vedem dacă aceleași motive au condus la răspândirea cultului sfinților și în Hoarda de Aur, în vremea lui Sarı Saltık.

În privința creștinismului răsăritean, avem în nordul Dobrogei, un cult al sfinților Cosma și Damian, încă din prima jumătate a secolului al XIII-lea<sup>96</sup>. El nu poate fi ignorat, pentru că s-a dovedit a fi unul puternic în regiune și în Rusia kieveană<sup>97</sup> și nu este exclus să fi supraviețuit invaziei tătare din 1241-1242. Importanța lui pentru investigația curentă rezidă în trăsăturile acestor sfinți – ei erau recunoscuți ca „apărători ai sufletelor și trupurilor” și ca doctori care vindecau oamenii fără să ceară bani, ci „să creadă în Hristos, de la Care îi [sic!] venea tămăduirea”<sup>98</sup>. Acest cult ar fi putut câștiga aderenți în rândul populațiilor tătaro-mongole, având în vedere faptul că cei veniți din Asia Centrală venerau spiritele strămoșilor, cărora le aduceau ofrande. Pentru ei, reprezenta unul din cele mai importante aspecte ale vieții religioase a populațiilor din acest spațiu geografic,

<sup>90</sup> Vitalien Laurent, *La domination byzantine aux bouches du Danube sous Michel VIII Paléologue*, în *Revue historique du sud-est européen*, XXII (1945), pp. 184-198.

<sup>91</sup> Gheorghe Brătianu, *Marea Neagră. De la origini până la cucerirea otomană*, ediția a II-a, Iași, Polirom, 1999, p. 307.

<sup>92</sup> Petre Diaconu, *Despre localizarea Vicinei*, în *Pontica*, III (1970), p. 276.

<sup>93</sup> Julian Baldick, *Mystical Islam: an introduction to Sufism*, Londra-New York, I.B. Tauris, 2012, p. 16.

<sup>94</sup> Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 132.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>96</sup> Gheorghe Mănușcu-Adameșteanu, Ingrid Poll, *Un'oggetto a carattere religioso del XIII secolo rinvenuto a Isaccea*, în *Studia Antiqua et Archaeologica*, VIII (2001), pp. 286-287.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>98</sup> Chiril Lovin (coord.), *Proloagele în fiecare zi împreună cu sfinții*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2011, pp. 345-346. Este vorba de sfinții asiatici, nu de cei din Roma, care au sfârșit omorâți cu pietre de fostul lor dascăl (vezi Lovin, *Proloagele*, vol. II, 2013, pp. 605-606).



pentru că spiritele ar fi, după cum m-am exprimat mai devreme, cele care ar proteja comunitatea, i-ar asigura bunăstarea și ar fi identificate cu elementele naturii<sup>99</sup>. Rămânând de văzut cât de popular și de răspândit a fost cultul sfinților Cosma și Damian în rândul turco-tătarilor dobrogeni.

Un alt aspect de care trebuie să ținem cont, dacă e să discutăm de un misionarism creștin răsăritean, este cel legat de botez. Știm că sacralitatea apei este incontestabilă în comunitățile cu credințe intra-asiatice<sup>100</sup>, dar mai știm și că botezul nu le era străin turcilor anatolieni, doar că îl priveau ca o cale spre vindecarea trupului și o metodă de prevenire a posesiei de către spiritele rele, gândire care nu era agreată de clerul Bisericii<sup>101</sup>. Explicația ține, din punctul nostru de vedere, de aceeași credință asiatică (probabil, reziduală) în Zeița Mamă, protectoare a comunității. În ceea ce îi privește pe turco-tătarii dobrogeni, nu avem dovezi legate de practicarea sau de gradul de răspândire al botezului în rândul lor.

Și statul a avut un cuvânt de spus în privința convertirii turcilor dobrogeni la creștinism, urmărind, pentru moment, să prezeve identitatea lor comunitară<sup>102</sup>, prin înființarea unui detașament militar de auxiliari distinct<sup>103</sup>, colonizarea în regiuni propice modului lor de viață (văile Macedoniei și stepa dobrogeană) și recompensarea elitelor, cu bani, titluri și/sau pământuri<sup>104</sup>, pentru a preveni dezertarea la inamic sau jafurile<sup>105</sup>.

<sup>99</sup> DeWeese, *Islamization and native religion*, p. 37.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 43-49.

<sup>101</sup> Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1971, pp. 487-489.

<sup>102</sup> Despre aportul adus de instituțiile laice bizantine în integrarea turcilor în Imperiul Bizantin, vezi Brand, *The Turkish element*, pp. 1-25 și Jean-Claude Cheynet, *Les transferts de population sous la contrainte à Byzance*, în Laurent Feller (coord.), *Travaux et Recherches de l'UMLV. Littératures. Sciences humaines. Les déplacements contraints de population*, Université de Marne-la-Vallée, 2003, pp. 45-70. Autorii pun accent, în principiu, pe problemele economice, politice și sociale ale integrării turcilor și mai puțin pe cele de natură religioasă.

<sup>103</sup> Costan, *Din Anatolia în Balcani*, pp. 14-21.

<sup>104</sup> Știm că circa o treime din turcii refugiați în Bizanț, în 1305, erau agricultori (Gregoras, *Byzantina*, vol. I, p. 254). Vezi și Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Research Institute for Inner Asian Studies, 1983, pp. 30-32, pentru asocierea dintre infanteriști și agricultori.

<sup>105</sup> Neplata soldelor a condus la dezertarea turcopolilor în 1263 și 1305 (Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282. A study in Byzantine-Latin relations*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1959, p. 173, respectiv, Ignatius Burns, *The Catalan Company and the European Powers, 1305-1311*, în *Speculum*, XXIX <1954>, 4, p. 752).

Concluzionând, textul lui al-Saraj, *Tufāh al-Arwāh*, reprezintă apogeul activității de convertire a comunităților de credințe șamanice din Dobrogea, de către ordinul Rifa'yya. Este și documentul care confirmă, dacă mai existau dubii, existența lui Sarı Saltık și justifică notorietatea de care are parte dervișul încă din secolul al XIII-lea. O persoană carismatică și un lider pragmatic, a reușit să conserve Islamul în comunitatea turcă, confruntându-se cu misionarii creștini nestorieni, occidentali și răsăriteni, apelând la analogii între tradițiile, ritualurile și simbolistica intra-asiatică și cea musulmană (venerarea lui Ibrahim ben Adham) și, uneori, la strategiile rivalilor (cum a fost cazul poveștii regelui convertit de un sfânt nestorian și a cultului sfinților). Trebuie spus că nicăieri nu întâlnim vreo referire la una din cărțile sfinte ale Islamului sau la Profetul Mahomed.

Misionarismul lui Sarı Saltık a fost eficient câtă vreme a avut sprijinul conducătorilor tătari, însă după moartea sa și execuția lui Nogai, conducătorul *de facto* al jumătății vestice a Hoardei de Aur (și al Dobrogei nord-vestice), religia mahomedană a început să piardă adepti. La aceasta s-a adăugat înăsprirea contextului politic, fiindcă Tohta nu era musulman și tocmai își consolida puterea, în detrimentul facțiunii musulmane din cadrul elitei tătare. Absența unui Mare Maestru la fel de carismatic precum dervișul nostru și a patronajului unui lider musulman cu autoritate a condus la dispariția ordinului Rifa'yya de la sud de Dunăre; ba mai mult, a lăsat loc Bisericii răsăritene să aplice propria strategie de convertire a populațiilor de altă confesiune sau religie, bazată cel mai probabil, pe cultul sfinților Cosma și Damian.

Statul bizantin a sprijinit Biserica, folosind instrumente economice și sociale pentru a atrage turcopolii, ca oferirea de pământuri (pe care să crească animale sau să le cultive), soldele și organizarea lor în detașamente militare distincte de cele de infanteriști greci. Strategia a funcționat în 1259 și 1305, deopotrivă. În ultimul caz, a fost vorba de 1500 de turci dezertori de la tătari. Mulți au rămas în Dobrogea, unii nerenunțând la Islam, alții trecând la creștinism.

În urma investigației, am rămas cu câteva neclarități. Dobrogea a cunoscut o confruntare între Islam și creștinismul răsăritean, dar al-Saraj nu relatează nimic concret de misionarismul celui din urmă. Și cum alte izvoare scrise lipsesc, predilecția cade asupra utilizării altor tipuri de surse. Trebuie să aflăm în ce măsură botezul, cultul sfinților Cosma și Damian sau alte mijloace utilizate de Biserică pentru a câștiga adepti au avut succes în rândul turco-tătarilor.

Vorbind de strategiile de convertire, turcii lui Sarı Saltık au fost ademeniți atât de eficient, încât ar fi interesant de văzut cum a acționat Biserica în Anatolia, în cazul maselor de oameni aduse sau rămase în Bizanț, în urma conflictelor militare cu selgiucizii, sau în cazul comunității creștine rămase în sultanatul de Rum, după retragerea administrației bizantine. Vorbim de cel puțin două secole de experiență