

# Rafał Markowski

---

## Symbolika rytualnych praktyk sufickiego bractwa Mawlawiyya

---

Nurt SVD 45/1 (129), 117-129

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Symbolika rytualnych praktyk sufickiego bractwa Mawlawiyya**

*Rafał Markowski*

Doktor nauk teologicznych w zakresie religioznawstwa, adiunkt przy Katedrze Fenomenologii Religii w UKSW w Warszawie, wykładowca Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Konferencji Episkopatu Polski oraz Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego. Autor licznych artykułów z zakresu religioznawstwa, m.in. *Mistyka muzułmańska; Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacram; Specyfika duchowości sufickiej; Wiara islamu a wiara Kościoła; Element władzy centralnej w strukturze społeczności muzułmańskiej.*

### **Wprowadzenie**

Sufizm, powszechnie utożsamiany z mistyką muzułmańską, stanowi nurt duchowości, który ukonstytuował się u początków islamu (VII-VIII wiek). Jego zasadniczym celem było pogłębienie wiary i odkrycie głębszego sensu praktyk religijnych, a tym samym osiągnięcie intuicyjnego poznania Boga i zjednoczenia z Nim poprzez ekstazę i miłość. W ten sposób sufizm wzbogacał doktrynę dogmatyczno-jurydyczną islamu o elementy intuicji, miłości i ekstazy. Jednak proces asymilacji idei sufizmu przez doktrynę ortodoksyjną trwał kilka stuleci (do XI wieku). Początkowo bowiem wielu znawców prawa uznawało owe idee za obce myśli i duchowości muzułmańskiej. Dotyczyło to szczególnie określenia religijnych relacji między Bogiem a człowiekiem. Według ortodoksji podstawą życia religijnego jest akceptacja objawienia koranicznego i tradycji (sunna) oraz posłuszeństwo wobec prawa (šari'at). Wierność zasadom religijnym jest zarówno konieczną, jak i wystarczającą podstawą dla całego życia duchowego człowieka i jego odniesienia do Boga. Tym bardziej, że doktrynalna idea absolutnej transcendencji Boga w islamie uniemożliwia człowiekowi zbyt daleko idące zbliżenie się do Niego. Tymczasem celem sufizmu było

pogłębienie wiary przez intuicyjne poznanie Boga i nawiązanie z Nim osobistych relacji polegających na miłości duchowej. Idea miłości Boga od początku stała się centralną ideą sufizmu, który podkreślał, że w dążeniu do nawiązania osobistych więzi z Bogiem człowiek może porzucić utarte ścieżki i odejść od dosłowności zasad religijnych.

### 1. Sufizm a ortodoksja

Interpretacje doświadczenia mistycznego dokonywane przez wielkich mistyków, szczególnie w odniesieniu do stanu zjednoczenia z Bogiem (*unio mystica*), budziły reakcję i sprzeciw ortodoksyjnego islamu. Ponadto, droga suficka wymagała obecności uczniów, ich inicjacji i długiej nauki u mistrza. To rodziło wyjątkową relację między mistrzem a uczniami, która dość szybko przerodziła się w szczególną cześć wobec mistrza i doprowadziła do powstania kultu świętych, wobec którego ortodoksyjna doktryna islamu wyrażała swoją dezaprobatę. Rodziło to napięcia między ortodoksją a mistyką muzułmańską.

Pomimo braku akceptacji ze strony ortodoksji muzułmańskiej idee sufickie dynamicznie rozwijały się i zyskiwały coraz większą popularność wśród wiernych. Przyczyn tej popularności należy upatrywać w specyfice doświadczenia mistycznego, które uzupełniało dość surowy system teologiczny islamu o elementy bliskie człowiekowi. W miejsce abstrakcyjnego i bezosobowego nauczania ortodoksyjnego doświadczenie to proponowało bardziej osobistą i emocjonalną postawę religijną oraz bezpośredni kontakt z Bogiem, który w klasycznym islamie wydaje się bardzo oddalony od świata przez swoją transcendencję. Popularność sufizmu stawała się na tyle powszechna, że stwarzała groźbę nieprzewidywalnych niepokojów społecznych. Sprzyjała temu rosnąca wśród muzułmanów niechęć wobec władzy doczesnej. Wielu z nich przeżywało rozczarowanie z powodu obojętności religijnej kalifów, pochłoniętych walką o władzę i ciągłą ekspansją wspólnoty islamu, co miało miejsce już w okresie dynastii Umajjadów (661-750). Wobec takich okoliczności opór ortodoksji wobec sufizmu stopniowo zanikał, aż w XI wieku uznano wyjątkowy wkład mistyków w proces rozprzestrzeniania się i odnowy duchowej islamu. Przełomowym momentem w historii relacji między mistyką a ortodoksją była męczeńska śmierć, posądzonego o herezję, Al-Hallāḡa (zm. 922)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. J.M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paryż 1949, s. 189; R. Arnaldez, *La mystique musulmane*, [w:] A. Ravier (red.), *La mystique et les mystiques*, Paryż 1965, s. 576.

Abu Mansūr Ibn al-Husayn Al-Hallāğ był uczniem Al-Ġunayda, ale na skutek nieporozumień zerwał z mistrzem i zaczął się wiązać z różnymi nurtami mistycznymi. W czasie pielgrzymki do Mekki w 898 roku miał doświadczyć mistycznej ekstazy, w czasie której miało nastąpić pełne połączenie jego własnego „ja” z Bogiem. Przez 20 lat był wędrownym kaznodzieją w Indiach, Turkiestanie i Mezopotamii i wszędzie towarzyszyli mu liczni zwolennicy jego idei. Głównym tematem jego nauczania było pojęcie miłości (‘išk). Wykazywał, że istotą Boga jest właśnie miłość, że akt stworzenia był wyrazem miłości Boga, zaś ostatecznym celem każdej istoty ludzkiej jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem dokonane przez miłość, która pozwala całkowicie pograżyć się i zatopić w Bogu. W zjednoczeniu tym czyny wiernego zostają uświęcone i przeobstwione. W ekstazie Al-Hallāğ wypowiedział słynne słowa „Jestem prawdą” (*anā ʾal-haqq*). Słowa te wywołały ostrą reakcję znawców prawa, którzy oskarżyli Al-Hallāğa o panteizm i podburzanie tłumów. Po przeprowadzonym procesie został skazany na śmierć, a kalif osobiście zatwierdził wyrok. Za swoje poglądy i nauczanie Al-Hallāğ został wychłostany, ukrzyżowany, po czym obcięto mu głowę, a ciało spalono i prochy wrzucono do Tygrysu<sup>2</sup>.

Śmierć męczeńska Al-Hallāğa miała istotny wpływ na dalsze dzieje sufizmu i jego relacje z ortodoksją islamu oraz przyczyniła się do ukształtowania się nowego nurtu – teologii mistycznej. Śmierć ta wykazała, że dystans dzielący ortodoksyjną teologię i mistykę stał się zbyt głęboki. Jednocześnie stawało to w trudnej sytuacji wielu muzułmanów, którzy z jednej strony fascynowali się ideami mistycznymi, a z drugiej strony czuli potrzebę pozostawania w zgodzie z wymaganiami ortodoksji. Wobec tego mistrzowie suficy X i XI wieku podjęli próby zatarcia rosnących różnic doktrynalnych między mistyką a ortodoksyjnym islamem. W ten sposób nastąpił rozwój teologii mistycznej, której celem było usytuowanie mistyki w szeroko rozumianej duchowości islamu tradycyjnego. Kluczową postacią tego okresu był Abu Hamid Al-Gazālī (zm. 1111). W swoim dziele „Ożywienie nauk religii” (*Ihya’ ‘ulūm ad-dīn*) podjął on problem mistyki w kontekście muzułmańskiej ortodoksji. Wychodząc z założeń teoriopoznawczego sceptycyzmu, za jedyne i niepodważalne źródło wiedzy uznał on doświadczenie wewnętrzne, interpretowane jako oświecenie, które Bóg wlewa w serca wierzących. Dlatego głosił prymat serca nad rozumem, moralności i życia ascetycznego nad formalnymi rytami, życia wewnętr-

<sup>2</sup> Por. L. Gardet, M.M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane*, Paryż 1948, s. 91.

nego nad życiem zewnętrznym. Na skutek doznanego doświadczenia mistycznego Al-Gazālī odkrył niewystarczalność oficjalnej teologii (kalām) i przyznał, że to wiedza mistyczna, intuicyjna (*ma'rifa*) stała się dla niego źródłem pewności<sup>3</sup>. Stan najwyższej ekstazy polega, według niego, na staniu się jednym z Bogiem, ale jest to stan zachwycenia będący odbiciem Boga w duszy mistyka, po którym mistyk powróciwszy do siebie rozpoznaje, że nie stał się tożsamy z Bogiem, ale nadal istnieje jako odrębna jednostka. Dlatego Al-Gazālī nie akceptował idei *fanā* – „zniknięcia w Bogu i unicestwienia w Nim”. Akceptował natomiast, zgodnie z ortodoksją, wszelkie formy samotnej kontemplacji Boga, czego przykładem był sam Mahomet, który u stóp góry Hirā oddawał się samotnym rozmyślaniom. Al-Gazālī umiejętnie zachował kompromis, uzupełniając prawo i tradycję o doświadczenie mistyczne, ale pierwszeństwo przyznawał tradycji. Po swoim mistycznym nawróceniu głosił, że nauki sufickie nie powinny pozostawać tajemne i ograniczone do elity duchowej, ale powinny być rozpowszechnione wśród wszystkich wiernych. Jego teoria została zaakceptowana przez ortodoksyjnych teologów i tym samym element mistyki został powszechnie przyjęty i zaakceptowany w świecie islamu, zaś sam Gazālī uzyskał zaszczytny tytuł: „dowód islamu” (*huḡḡat al-islām*)<sup>4</sup>.

## 2. Bractwa sufickie

Na przełomie XII-XIII wieku w mistyce muzułmańskiej, szczególnie w jej sufickiej postaci, pojawiły się tendencje do organizowania przez poszczególne szkoły wspólnot określanych mianem bractw lub zakonów. Tendencje te pojawiły się w wyniku akceptacji mistyki przez ortodoksję muzułmańską, co spowodowało, że wielu muzułmanów kierując się duchowymi potrzebami poszukiwało doświadczonych mistrzów duchowych. Ponadto, rozpowszechniało się przekonanie, że dążenie do duchowej doskonałości wymaga izolacji od świata i poddania się praktykom mistycznym, ale pod kierunkiem mistrza i w ramach bractwa. Dzięki temu od XII wieku zaczęły powstawać bractwa, które nazywano *tariqa*, czyli „droga”. Każde bractwo bowiem proponowało własną drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem, jednak efektywność każdej z tych dróg gwarantuje wyłącznie regularność łańcucha inicjacyjnego (*silsila*) sięgającego samego Mahometa i przekazującego jego

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 67, 113.

<sup>4</sup> Por. Abu Hamid Al-Ghazālī, *Nisza światła*, tłum. J. Wroniecka, Warszawa 1990, s. XXII; M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*, Londyn 1953, s. 119.

„duchową obecność” z pokolenia na pokolenie<sup>5</sup>. Bractwa od początku swego istnienia nabrały hierarchicznej struktury, na czele której znajduje się *muršid* (prowadzący, wskazujący) tytułowany jako *šayh* (pan, mistrz, starszy). Muršidowi podlegają *murīdzi*, czyli uczniowie, którzy uznawali mistrza za obdarzonego przez Boga mocą duchową, nadzwyczajną wiedzą i darem leczenia duszy. Nauka w bractwie rozpoczyna się od złożenia muršidowi hołdu (*bay'a*), co stanowi formę inicjacji, po której następuje dłuższy lub krótszy okres próbny. W okresie tym kandydat musi się całkowicie poddać woli mistrza i winien mu absolutne posłuszeństwo we wszystkim, co dotyczy życia duchowego. Każdego dnia mistrz pozostając w bardzo bliskim kontakcie z uczniem, udziela mu nauk, objaśnia sny i obserwuje postępy w nauce. Podporządkowanie się wskazówkom mistrza gwarantuje uczniowi pokonywanie kolejnych etapów drogi poznania mistycznego. Oznaką przyjęcia *murīda* do bractwa jest wręczenie mu przez mistrza stroju bractwa (*hirqa*) symbolizującego ubóstwo i oddalenie się od świata. Każde bractwo posiada charakterystyczny dla siebie strój i ma swoje barwy. Celem wszystkich członków bractwa jest zjednoczenie z Bogiem i nadanie ludzkiej egzystencji nowego wymiaru. Osiągają go na zasadzie pokonywania drogi mistycznego poznania. Dlatego naukę bractw określa się w kategoriach wędrowania. Każde bractwo to *tariqa*, czyli droga prowadząca *murīda* (ucznia) ku kolejnym stopniom doskonałości duchowej. Drogę tę odmierzają poszczególne etapy zwane postojami (*maqām*), które są trwałe i osiągnane dzięki własnym wyrzeczeniom. Dochodząc do nich uczniowie osiągają określone stany duchowe (*hāl*), które są krótkotrwałe i zależne od łaski Boga. Etapy i stany są różnie określane w zależności od poszczególnych mistrzów i bractw<sup>6</sup>.

Wśród bractw, które odegrały znaczącą rolę w historii sufizmu i w kulturze islamu należy wymienić bractwo *qādiriyya* (od imienia Abd al-Qādir al-Ġilānī, zm. 1166), który nie założył własnej szkoły, zaś bractwo było dziełem późniejszych mistyków, którzy uznali Abd al-Qādira za swego mistrza. Bractwo *qādiriyya* pojawiło się w Indiach pod koniec XV wieku, a następnie w Sudanie w połowie XVI i w Turcji w XVIII wieku. Współcześnie bractwo jest bardzo rozpowszechnione od Maroka aż po Indonezję oraz na Bałkanach i w Chinach. Bractwo *rifā'iyya* (od imienia Ibn ar-Rifā'ī, zm. 1182) do XV wieku było jednym z najbardziej popularnych bractw sufickich. Współcześnie zaś obecne jest głównie w Turcji, Syrii i Egipcie. Bractwo *suhrawardiyya* założone

<sup>5</sup> Por. S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1988, s. 125.

<sup>6</sup> Por. R. Caspar, *Soufisme*, [w:] P. Poupard (red.), *Dictionnaire des religions*, Paryż 1984, kol. 1612.

przez Abd al-Qādira As-Suhrawardiego (zm. 1167) stało się popularne w Indiach, a znaczny wpływ na to bractwo miały praktyki joginów. Dlatego i obecnie bractwo to działa głównie w Indiach i w Afganistanie. Bractwo *čištiyya* (od imienia Mu'īn ad-Dīn Čištiego, zm. 1236) cieszyło się dużą popularnością na terenach Indii, ponieważ propagowało ideę społeczeństwa bezklasowego. Dlatego obecnie także cieszy się dużą popularnością w Indiach oraz w Pakistanie, Afganistanie i Indonezji. Bractwo *kubrawiyya* (od imienia Nağma ad-Dīn Kubrà, zm. 1221) opracowało złożoną mistykę barw. Obecnie istnieje w Indiach, Afganistanie, Pakistanie i Iranie. Bractwo *šādiliyya* (od imienia Aš-Šādiliego, zm. 1258) rozwinęło się najszerzej na terenach Afryki Północnej, gdyż jego działalność wspierali szczególnie władcy Egiptu w XIV wieku. Obecnie bractwo nadal działa w Afryce Północnej – w Maroku, Tunezji, Algierii. Bractwo *bektašīyya* (od imienia Bektāša Rūmiego, zm. 1270) powstało w Anatolii na przełomie XIII i XIV wieku i zyskało dużą popularność wśród ludności wiejskiej. Obecnie działa na terenie Turcji, na Bałkanach oraz w Albanii. Bractwo *naqšbandiyya* (od imienia ad-Dīna Muhammada al-Buhāriego Naqšbanda, zm. 1389) należy do najpopularniejszych w świecie islamu i odgrywa ważną rolę we wszystkich krajach muzułmańskich, a także w Chinach, Indiach i Indonezji<sup>7</sup>.

Przyjmuje się, że w okresie od XII wieku do współczesności działało około dwustu głównych bractw, zaś obecnie istnieje około pięćdziesięciu, rozproszonych we wszystkich państwach islamu. Skupiają one prawie pięć milionów członków, przy czym trzy razy więcej osób pozostaje pod wpływem ich nauczania. Bractwa sufickie zawsze odgrywały ważną rolę religijną i społeczną w świecie islamu. Praktykowana przez nie droga mistycznego poznania pozwalała człowiekowi nawiązać bezpośredni kontakt z Bogiem, co było ważnym elementem uzupełniającym juredyczną doktrynę islamu. Ponadto bractwa tworzyły wspólnoty, w których panowało wzajemne zaufanie i poczucie bezpieczeństwa. Dlatego i współcześnie bractwa sufickie cieszą się dużą popularnością wśród wyznawców islamu, nadal wywierając znaczny wpływ na życie religijne, społeczne i polityczne w krajach islamu.

### 3. Specyfika bractwa Mawlawiyya

Historia bractw sufickich nierozzerwalnie związana jest z historią życia ich założycieli lub mistrzów. W przypadku bractwa *mawlawiyya* jest to postać Ćalāla ad-Dīn Rūmiego, inicjatora i nauczyciela bractwa.

<sup>7</sup> Por. M. Arkoun, L. Gardet, *L'islam. Hier-demain*, Paryż 1978, s. 70.



Rūmi urodził się 30 września 1207 roku w Balhu, mieście w Chorsanie. Od najmłodszych lat pozostawał pod wielkim wpływem swego ojca Bahā ad-Dīn Walada, szanowanego nauczyciela i kaznodziei. W wyniku najazdu hord mongolskich rodzina Rūmiego zmuszona była do opuszczenia miasta Balh i najpierw udała się do Niszapur, a następnie, przez Bagdad, Mekkę i Arzanjan – dotarła do Konii. Tam też w 1230 roku zmarł ojciec Rūmiego. Po śmierci ojca młody Ğalāl ad-Dīn, przeniknięty ojcowską nauką i pietyzmem kontynuował misję głoszenia kazań i nauczania, nie zaniedbując przy tym własnego wykształcenia. Pod kierunkiem Burhana ad-Dīn Muhakika przez dziewięć lat poznawał tajemnice życia mistycznego i doktrynę sufich. Następnie udał się do Syrii, by studiować najpierw w Damaszku, a później w Aleppo. W tym czasie miał możliwość spotkać się z andaluzyjskim mistykiem i filozofem Ibn al-Arabim. Od 1240 do 1244 roku Ğalāl ad-Dīn nauczał w Konii nosząc tradycyjny turban i sukno charakteryzujące ortodoksyjnych uczonych. Nic nie wskazywało na to, że stanie się poetą, a w jego pierwszych rozprawach można nawet dostrzec niechęć do poetów. Jednak w 1244 roku Rūmi doznał głębokiego doświadczenia emocjonalnego i duchowego, które w sposób istotny zmieniło bieg jego życia. Doświadczenie to związane było z osobą wędrującego derwisza – Šamsa ad-Dīna z Tabrizu<sup>8</sup>.

Šamsa był człowiekiem, który swoim niekonwencjonalnym sposobem bycia i wybuchowym temperamentem budził powszechne zainteresowanie. Przekonany, iż jest wcieleniem proroka Mahometa, nie przestrzegał przepisów *šari'atu*, utrzymując, że wyrasta ponad popolicność. Mimo kontrowersji, jakie budził Šams, Ğalāl ad-Dīn dostrzegł w nim „człowieka doskonałego” swego pokolenia i uznał go za swego przewodnika duchowego. Niezwykły stosunek do Šamsy sprawił, że Rūmi z ortodoksyjnego teologa przeobraził się w ekstatycznego poetę i mistyka. Zaczął tworzyć i wypowiadać improwizując krótkie czterowiersze lub dłuższe liryki. Teksty te były zapamiętywane i spisywane przez jego uczniów. Ponadto, utrzymuje się opinia, iż głębokie relacje z Šamsą zainspirowały Rūmiego do stworzenia „tańca derwiszów” – najistotniejszej praktyki rytualnej zainicjowanego przez niego bractwa. Tezę tę potwierdzają dzieła Ğalāla ad-Dīna, w których często wspomina imię swego przewodnika duchowego i które wskazują, iż rzeczywiście był on dla niego źródłem inspiracji. Przykładem jest zbiór poematów mistycznych zatytułowany „Diwan”, który opublikowany został pod nazwiskiem Šamsa ad-Dīna. Jednak najważniejszym jego

<sup>8</sup> Por. A.J. Arberry, *Discourses of Rumi*, Londyn 1961, s. 3.



dziełem jest „Matnawi-i ma'nawi” stanowiące zbiór aforyzmów i sentencji etyczno-moralnych, ilustrowanych powiedzeniami Mahometa i tekstami Koranu. Dzieło to uważa się za objaśnienie skrytych znaczeń Koranu. Wraz z rozwojem mistycznej twórczości Rūmiego jego sława rosła, tak jak grono jego uczniów pragnących zaczerpnąć z mądrości mistrza. Zaczęto nazywać go *mawłana* – „nasz pan”, co dało nazwę później stworzonemu bractwu – mawlawiyya. Rūmi zmarł w 1273 roku<sup>9</sup>.

Mistyczna i poetycka twórczość Ğalāla ad-Dīn Rūmiego dała początek duchowej drodze (*tarikā*), która urzeczywistniła się w postaci sufickiego bractwa mawlawiyya. Jednak Rūmi osobiście nie założył bractwa, a uczynił to jego syn Sultān Walad. W 1284 roku, czyli jedenaście lat po śmierci ojca, inspirowany jego doświadczeniem mistycznym oraz poezją, objął zwierzchnictwo nad gronem uczniów. Tym samym dał właściwy, historyczny początek bractwu mawlawiyya. Jest to jedno z najbardziej znanych bractw sufickich, popularnie określane mianem „tańczących derwiszów” (perskie: *darwīš* – biedak). Określenie to związane jest z praktykowaniem tańca i muzyki, które znajdują się w centrum rytuału bractwa. Należy jednak podkreślić, iż Sultān Walad formalnie dopełnił ten rytuał o dwie inne praktyki mistyczne, a mianowicie *zīkr*, czyli wspomnianie, i *samę*, czyli słuchanie. *Zīkr* jest specyficzną formą modlitwy muzułmańskiej, polegającą zwykle na zbiorowym powtarzaniu najpiękniejszych imion Boga lub formuł wychwalających Boga. Natomiast *sama*, często łączona z *zīkrem*, to praktyka polegająca na słuchaniu recytacji Koranu lub fragmentów poezji sufickiej. Jedna i druga praktyka ma za cel umożliwienie człowiekowi oderwanie się od świata i wniknięcie w głąb swojej duszy, a tym samym zbliżenie się do Boga i osiągnięcie mistycznej ekstazy. Otóż Sultān Walad praktykował recytację tekstów swego ojca – Rūmiego oraz własnych, co pozwalało wprowadzić uczniów w nastrój mistyczny i osiągnąć stan duchowego wzruszenia. Praktyce tej towarzyszył rytmiczny, regularny oddech i fizyczny ruch oraz akompaniament muzyki. Taniec natomiast pojawiał się dopiero jako rezultat duchowego wzruszenia i uniesienia osiągniętego dzięki *samie*<sup>10</sup>.

Ze względu na szczególne umiłowanie muzyki i jej istotną rolę w praktykach rytualnych, bractwo mawlawiyya od początku swego

<sup>9</sup> Por. T.S. Halman, M. And, *Mevlana Celaleddin Rumi and Whirling Dervishes*, Istanbuł 1983, s. 18; zob. również H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 261.

<sup>10</sup> Por. T. Yazici, *Mawlawiyya*, [w:] C.E. Bosworth i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. VI, Leiden 1991, s. 883; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Warszawa 2002, s. 12.

istnienia miało bardziej niż inne bractwa rozbudowany zespół instrumentów muzycznych. Należą do nich m.in. *kudum*, czyli bęben pokryty wielbłądzą lub baranią skórą, *ney* – flet z trzciny, *rebab* – instrument strunowy, na którym grano smyczkiem, *kanun* – instrument strunowy podobny do cytry, czy wreszcie *ud*, czyli lutnia. Najistotniejszą rolę w opowie muzycznej odgrywa flet, którego smutny dźwięk wyraża tęsknotę człowieka za Bogiem, od którego człowiek się oddalił, oraz lutnia, która dzięki możliwościom kreowania dźwięków uważana jest za instrument najpełniej wyrażający uniwersalny porządek kosmiczny. Rolą muzyki bowiem, według założeń bractwa, jest imitacja dźwięków niebios, dzięki którym człowiek słuchający doznaje duchowego uniesienia i poczucia powrotu do źródła, z którego wzięło początek wszystko, co istnieje. Ponadto muzyka ta wskazuje na wieczną harmonię różnorodnych dźwięków, które przy całej swej różnorodności zachowują jednak jedność. Innymi słowy, muzyka staje się środkiem komunikacji człowieka z Bogiem oraz drogą prowadzącą do zbliżenia się do Boga<sup>11</sup>.

Zasadnicza praktyka rytualna bractwa *mawlawiyya*, czyli taniec, rozwijała się stopniowo, zaś współczesny jej obraz jest efektem zmian trwających przez wieki. Taniec ten stanowi jeden z elementów mistycznej podróży, na który składają się obroty i ruch po obwodzie. Ceremonia rozpoczyna się modlitwą z Koranu, intonowaną przez *hafiza*, czyli człowieka, który zna cały Koran na pamięć. W momencie rozpoczęcia koranicznej recytacji znajduje się on poza kręgiem siedemnastu siedzących w tym czasie nieruchomo tancerzy. Do recytującego dołącza się muzyk, wydobywający specyficzne dźwięki z fletu. W trakcie brzmiącej muzyki uczestnicy obrzędu stopniowo intensyfikują swoje poruszenia. Następnie trzynastu członków bractwa wstaje i, tworząc koło, idzie po jego obwodzie w kierunku przeciwnym ruchowi wskazówek zegara. Fazę tę kończą wzajemnie oddawane pokłony i pokłon składany przewodnikowi tańca. W zasadniczej fazie rytuału bierze udział jedenastu uczestników. Tworzą oni dwa kręgi: wewnętrzny składający się z czterech osób – i zewnętrzny złożony z sześciu osób. Do kręgów dołącza i przemieszcza się między nimi przewodnik ceremonii, który jednak nie bierze bezpośredniego udziału w tańcu. Rozpoczynając taniec członkowie bractwa przyjmują postawę skrzyżowanych ramion, przyciśniętych do klatki piersiowej. Dłońmi ściskają ramiona, ich głowy są lekko pochylone, zaś ich boscie stopy znajdują się blisko siebie. Początkowo obracają się bardzo powoli i stopniowo wyciągają ramiona w pozycji horyzontalnej. W efekcie prawa dłoń jest

<sup>11</sup> Por. T. Yazici, *Mawlawiyya*, art. cyt., s. 886.

uniesiona maksymalnie ku górze, natomiast lewa dłoń opuszczona do dołu. Niekiedy jedno ramię jest uniesione, a drugie przyciśnięte do serca. Następnie tańczący stopniowo przyspieszają obracanie się i wykonują piruety, ciężar ciała stawiając na zmianę raz na pięcie jednej nogi, raz drugiej. Ich oczy są najczęściej zamknięte, a głowa delikatnie pochylona ku jednemu z ramion. W trakcie przyspieszania tańca ich długie, białe suknie całkowicie się rozwijają. Taniec trwa do momentu, w którym przewodnik ceremonii daje sygnał do jego zakończenia. Wówczas wszyscy tancerze zatrzymują się w jednej chwili<sup>12</sup>.

Praktyki rytualne bractwa mawlawiyya zawierają w sobie głęboką i bogatą symbolikę. Rytuał tańca jest w trakcie całej ceremonii kilkakrotnie powtarzany, zaś liczba powtórzeń jest symbolem cyklicznej kolejności pór roku. Pozycja wyciągniętych horyzontalnie ramion symbolizuje wpływy niebios, które otrzymane przez dłoń uniesioną w górę spływają na ziemię za pośrednictwem dłoni skierowanej w dół. Natomiast akt wirowania w tańcu interpretowany jest jako symboliczne odwzorowanie ruchu ciał niebieskich. Tak jak Ziemia obraca się wokół własnej osi, jak również obraca się wokół Słońca, a Księżyc wokół Ziemi, tak derwisze wirują podczas tańca na sali, która postrzegana jest jako miejsce niebiańskiego dźwięku. Interpretacja ta opiera się na przekonaniu, że podstawowym warunkiem ludzkiej egzystencji, jak również całego porządku kosmicznego, jest krążenie i ruch. A zatem celem wirowania jest, przez poruszanie się w harmonii z całym kosmosem, oddanie hołdu Stwórcy, potwierdzenie Jego majestatu i akceptacja odwiecznego ruchu, jaki towarzyszy wszelkiemu istnieniu. W sensie ścisłym taniec derwiszów zmierza do poruszenia i pobudzenia duszy człowieka do wzmożonej miłości ku Bogu. Dzięki temu rytuałowi człowiek odkrywa i pogłębia duchową miłość, która pozwala duszy doświadczyć obecności i komunii z Bogiem<sup>13</sup>.

Bractwo mawlawiyya przywiązuje także znaczenie do symboliki liczb. Liczba „1”, czyli przewodnik rytuału stanowi symbol Boga. Liczba „4”, która pojawia się, gdy czterech tancerzy tworzy wewnętrzny krąg, symbolizuje cztery żywioły świata: wodę, ziemię, ogień i powietrze. Natomiast gdy dołącza do nich przewodnik rytuału, wówczas pojawia się liczba „5”, oznaczająca pięć filarów islamu. Na liczbę „6” wskazuje sześciu tancerzy stanowiących krąg zewnętrzny i jest ona sumą „2” symbolizującej rodzaj męski oraz „4” oznaczającej rodzaj żeński w boskim dziele stworzenia. Natomiast liczba „7” symbolizuje

<sup>12</sup> Por. T.S. Halman, M. And, *Mevlana Celaleddin...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 70.

siedem kręgów niebieskich i siedem piekielnych.

Wreszcie symboliczny wymiar rytuału „tańczących derwiszów” wiąże się także z szatami, w których członkowie bractwa wykonują taniec. Odziani są w białą tunikę symbolizującą całun, czarny płaszcz będący symbolem grobu oraz wysokie, filcowe nakrycie głowy – symbol nagrobka. W tym kontekście ceremonia nabiera dalszej wymowy, gdyż oznacza, że wraz z dźwiękiem fletu umarli powstają z grobów i pod przewodnictwem mistrza biorą udział w życiu wiecznym, doświadczając obecności Boga<sup>14</sup>.

### Zakończenie

Praktyki rytualne bractwa mawlawiyya i ich bogata symbolika zostały ukształtowane w wyniku rozwoju sufizmu i jego wpływu na życie muzułmanów. Od początku swego istnienia sufizm głosił, że w dążeniu do nawiązania osobistych relacji z Bogiem człowiek może odejść od dosłowności zasad religijnych i poszukiwać własnych, indywidualnych dróg prowadzących do pogłębienia wiary oraz intuicyjnego poznania i zjednoczenia z Bogiem. W przypadku bractwa mawlawiyya drogą tą jest poezja, muzyka i taniec. Wyjątkowa zaś popularność bractwa wśród muzułmanów potwierdza tezę o istotnym znaczeniu twórczości artystycznej w pogłębianiu życia religijnego. Szczególnie w okresie Imperium Osmańskiego (XIV-XX wiek) bractwo „tańczących derwiszów”, scentralizowane w Anatolii, wywierało powszechny wpływ na życie muzułmanów i odegrało dużą rolę w odnowie islamu. Kształtowało młodych adeptów nie tylko w zakresie drogi duchowej, ale dawało im także wykształcenie z zakresu literatury i muzyki. Dzięki temu popierane było przez kręgi intelektualne. Ponadto rytualny taniec bractwa stał się źródłem inspiracji dla wielu przedsięwzięć artystycznych. Na przykład w 1788 roku w paryskim Théâtre des Grands Danseurs du Roi wystawiono balet pod tytułem *Les Dervishes* oparty na rytuale bractwa. W 1925 roku, w wyniku reform politycznych przeprowadzonych przez Kemala Atatürka, działalność bractwa została oficjalnie zakazana na terenie Turcji. Jednak bractwo przetrwało, zaś ceremonie rytualne odprawiane były potajemnie. Zakaz zniesiono w 1953 roku i odtąd „tańczący derwisze” swobodnie mogli praktykować swoje rytuały. Współcześnie bractwo nadal cieszy się dużą popularnością, jednak istnieje niebezpieczeństwo, że dla wielu zainteresowanych rytualny taniec stał się zwykłym widowiskiem ode-

<sup>14</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. A. Kuryś, t. III, Warszawa 1955, s. 98.

rwany od treści zawartej w symbolice tańca. Potwierdza to fakt, że często taniec derwiszów prezentowany jest jako atrakcja turystyczna. Tym niemniej, dla członków bractwa *mawlawiyya* muzyka i taniec nadal stanowią środek prowadzący do ekstatycznego i miłosnego zjednoczenia z Bogiem.

### Streszczenie

Sufizm, powszechnie utożsamiany z mistyką muzułmańską, stanowi jeden z nurtów duchowości muzułmańskiej. Powstał na terenie Iraku na przełomie VII-VIII wieku, lecz proces asymilacji idei mistycznych przez ortodoksyjny islam trwał aż do XI wieku. Według doktryny ortodoksyjnej podstawę życia religijnego muzułmanina stanowią: akceptacja objawienia koranicznego i tradycji muzułmańskiej (*sunna*) oraz posłuszeństwo prawu muzułmańskiemu (*šari'a*). Tymczasem sufizm głosił, że celem człowieka jest pogłębienie wiary przez intuicyjne poznanie Boga i osiągnięcie relacji osobistych z Bogiem dzięki miłości duchowej.

W historii relacji między islamską ortodoksją a sufizmem – momentem istotnym była męczeńska śmierć posądzonego o herezję Al-Hallağa (zm. 922), a następnie refleksja teologiczna Al-Gazalí'ego (zm. 1111), który ostatecznie doprowadził do doktrynalnego pojednania sufizmu i ortodoksji. Od XII wieku sufizm funkcjonuje w strukturach bractw mistycznych.

Duchowym inicjatorem bractwa *mawlawiyya* jest Ğalāl ad-Dīn Rūmi (1207-1273), ale faktycznym założycielem jego syn, Sułtan Walad. Od początku swego istnienia (1284) bractwo szczególnie rozwinęło się na terenie Turcji. Istotę praktyk rytualnych bractwa *mawlawiyya* stanowi muzyka i taniec. Muzyka wyraża porządek kosmiczny i harmonię różnych dźwięków, które tworzą jedność; taniec obrazuje ruch planet, porządek boskiego dzieła stwórczego, i prowadzi do ekstazy mistycznej albo komunii z Bogiem.

### Abstract

Sufism, universally identified with the Moslem mysticism, constitutes one of the mainstreams of the Moslem spirituality. It was created in Iraq, at the turn of the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries, however, the assimilation process of the mystical ideas into the orthodox Islam continued until the 11<sup>th</sup> century. According to the orthodox tenet, the bases of the

Moslems' religious life are formed by: the acceptance of the Qur'anic revelation and the Moslem tradition (sunnah) as well as the obedience to the Moslem law (*šari'a*). Meanwhile, Sufism declared that man's aim is to intensify their faith by an intuitive understanding of God and the achievement of personal relations with God due to the spiritual love.

In the history of relations between the Islamic orthodoxy and Sufism - the martyr's death of the accused of heresy Al-Hallağ (died 922) and then the theological reflection of Al-Gazali (died 1111) - were the essential moment which then finally brought to the doctrinal reconciliation between Sufism and orthodoxy. Since the 12<sup>th</sup> century, Sufism has been functioning within the structures of mystical fraternities.

Ğalāl ad-Dīn Rūmi (1207-1273) is the spiritual originator of the *mawlawiyya* fraternity, yet, his son Sułtan Walad is its actual founder. Since the very beginning of its existence (1284), the fraternity developed particularly in the area of Turkey. Music and dance both constitute the essence of the ritual practices in the *mawlawiyya* fraternity. The music expresses the cosmic order and the harmony of various sounds, which form unity; the dance illustrates the movement of the planets, the order of the divine creative acts, and then leads to the mystical ecstasy or the Communion with God.