

Милан Ранђеловић

Филозофски факултет – Универзитет у Нишу
istok81@gmail.com

Захиде Баџи: један пример суфијске мистике из османског Ниша

Рад представља анализу предања о Захиде Баџи, заоставштине из суфијског фолклора који је остао сачуван као део културно-историјског наслеђа османског Ниша. Предање обилује лајтмотивима из легенди и парабол светих људи у исламу чији су се култови поштовали као део народне верске традиције не само у Османском царству, већ и у другим муслиманским земљама. Компаративним увидом у слична предања, у раду су ти лајтмотиви идентификовани, а њихово порекло анализирано. Тиме је боље сагледан опус синкретичких елемената из култура и религија Блиског и Далеког истока који су имплементирани у њу.

Кључне речи: Захиде Баџи, дервиши, Османско царство, Ниш, ислам, мистика, суфизам

Zahide Bacı: An Example of Sufi Mysticism from Ottoman Niš

The paper presents an analysis of the saga about Zahide Bacı, the legacy from the Sufi folklore which remained preserved as a part of the cultural and historical heritage of Ottoman Niš. The saga abounds with the leitmotifs from the legends and the parables of the holy people in Islam whose cults were honored as part of the popular religious tradition not only in the Ottoman Empire, but also in other Muslim countries. Through comparative insight into similar sagas, these leitmotifs are identified and their origins analyzed. In that way, we got better insight in the opus of syncretic elements taken over in this saga from the cultures and religions of the Near and Far East.

Key words: Zahide Bacı, dervishes, Ottoman Empire, Niš, Islam, mysticism, Sufism

Увод

Значај који је имао Ниш у Османском царству у великој мери одређивао је његов геостратешки положај. То је нарочито долазило до изражаја у ратним годинама, када је велике румелијске центре требало штедети проблема које су са собом носили проласци војске и њена задржавања у њима. Смештен на Цариградском друму и окренут ка централној Србији, где су се Османлије вековима сукобљавале са Србима, Угрима и Аустријанцима, Ниш је погодовао као место за окупљање османске

војске и захуктавање њених кампања према непријатељима на северу. Зато је војна улога Ниша највише утицала на живот становништва у њему, условљавајући развој привреде, културног и верског живота заједница које су га чиниле.

Још у XV веку, након учвршћивања османске власти над њиме, Ниш се развио у шехир са свим одликама које су оваква насеља карактерисале на Истоку. Војни фактор присутан у њему гарантовао је до одређене мере и сигурну османску управу, те је у периоду 1718–1739. године био и седиште румели валије, поред статуса кадилука који је имао од најранијих дана под Османлијама (Тричковић 1983, 213).

Осим државно-управних институција које су овакав положај града пратиле, постојале су и установе типичне за градове са значајнијим административним статусом и развијеном инфраструктуром – каравансарај, имарет, мектеби, мехзулане, више џамија и месцида итд. За разлику од установа социјалног, правног и административног карактера, џамије и месциди су били установе нових господара Ниша које су подвајале његово становништво, верски и етнички хетерогено.

Верске установе далеко отвореније према домаћем немуслиманском становништву биле су завије и текије. Дервиши који су живели у њима донели су са собом другачија тумачења материјалног и духовног света, често обележена сујеверјем, што је широким слојевима народа било разумљиво и логично, па, самим тим, и прихватљивије. На тај начин, створене су традиције и урбане легенде базиране на фолклору који је до тада био непознат у овом делу Балкана. Једна од таквих легенди је и прича о Захиде Бади, нишкој светици.

Дервишки тарикати у Нишу

Поједини тарикати су можда били активни у нишком крају и пре првог пада овог града под османску власт (1386) (Бојанић 1983, 116). Како се зна да су готово сви слојеви османског друштва фаворизовали неки тарикат, није искључена могућност да су у време борби око Ниша у овом делу Србије већ боравиле бекташије које су традиционално биле везане за јаничаре (Hasluck 1929, 2: 483, 490–491). У Нишу су били стационарани велики контингенти овог војног рода све до његовог укидања (1826), при чему су немали број пута јаничари утицали и на политику локалних османских управника. Како су везе између јаничара и бекташија биле снажне, неоспорно је да су ови дервиши били утицајни и видљиви у једној заједници онолико колико су јаничари били снажни у њој.

Осим јаничара, велики поштоваоци бекташија биле су и акинције. Неки од њихових заповедника били су међу првим смедеревским санџакбеговима под чијом је јурисдикцијом био Ниш у првим деценијама османске власти. Један од њих је Али-бег Михаљевић/Михалзаде (~1430 – после 1514), смедеревски санџакбег у неколико наврата током друге половине

XV века (Olesnički 1942, 200–201). Поред хамама, Михаљевић је у Нишу подигао и (бекташијску) завију, увакуфивши за њено издржавање неколико млинова на Нишави и једно пиринчано поље (Зиројевић 1971, 24).

На присуство бекташија у Нишу указује и први сачувани османски попис овог града (1498), у коме је наведено да су у махали Ћуприбаша, на десној обали Нишаве пред самим тврђавским мостом, подигли месцид извесни Абди-деде и његов сусед из исте махале, бакалин Хизир (Бојанић 1983, 119). Како се у путопису Евлије Челебије, који је 1660. године посетио Ниш, међу побожним муслиманима са турбетима помиње Хизир-деде Михалзаде, највероватније да је у питању овај бакалин, који се у неком тренутку живота предао дервишком позиву (Çelebi 2006, 326). За бекташијски тарикат га везује презиме под којим је наведен, као Михалзаде. Абди-деде и Хизир-деде увакуфили су девет дућана за издржавање месцида на Ћуприбаши. Осим месцида, у овој махали пописано је и четрнаест дервиша, што неоспорно указује на то да је на овом месту постојала и њихова текија (Бојанић 1983, 118).

Међу бекташије у Нишу спада и Сефер-баба. Он се помиње као обнављач месцида Хаџи Балабана, који је изгорео 1516. године. У то време, он још увек није био дервиш, већ спахија са звањем бега. Како се претпоставља да је пореклом био из Ниша или његове околине, највероватније је реч о преобраћенику за којег је тумачење ислама, на начин на који су то радили бекташије, био прихватљивији за адаптацију на нове околности живота под Османлијама (Бојанић 1983, 119).

Поред Сарајева, Београда, Мостара, Коњица и Скопља, Ниш је такође имао текију мевлевија, тј. *плешућих дервиша* (Ћећајић 1986, 221). Све до 1660. године, када је Челебија прошао кроз Ниш и пописао верске установе и вакуфе у њему, једине личности које се сасвим сигурно не могу везати за бекташијски тарикат јесу Хајдар-ћехаја и шејх Мусли-ефенди. Хајдар-ћехаја, за ког се не зна чији је ћехаја био, оставио је за собом текију, себиљ и турбе (1592) (Бојанић 1983, 130). Међутим, како улема није одобравала мевлевијско практиковање плесова (због чега је њихових текија и било мало на Балкану), мале су шансе да се Хајдар-ћехаја, као државни чиновник, конфронтирао ставу улеме (Ћећајић 1986, 221). Шејх Мусли-ефенди саградио је џамију (средина XVII века), која је у време проласка Челебије кроз овај град била репрезентативнија од џамије султана Мурата. Његова финансијска моћ и шејховско достојанство, које не припада хијерархији бекташија, указују на то да би он заиста могао бити истакнути члан мевлевијске заједнице, једине која се, поред бекташијске, у то време помиње у овом граду¹.

Улога тариката у ширењу османске државе и ислама на Балкан током средњег века била је велика. Њихове завије и текије, као својеврсне колоније у

¹ Осим бекташија и мевлевија, текију у Нишу имали су и хелветије, међутим, како су у овом граду документовани тек од 1760. године (Тричковић 1983, 255), њих можемо искључити као заједницу из које је прича о Захиде Баџи поникла.

хришћанском окружењу, осим што су подмиривале духовне потребе новопридошних освајача, имале су функцију и да делују пацификаторски на домаће хришћанско становништво, са циљем спровођења његове постепене исламизације.

Отворени према сваком појединцу, без обзира на његову веру, и толерантни према туђем тумачењу њихових доктрина, дервиши су ислам за локалне хришћане чинили прихватљивим и мање захтевним, за разлику од улеме, која је по том питању била јасна. То се исто односи и на стварање култова муслиманских светаца и потхрањивање пијетета у народу према њима, у чему су дервиши били ревноснији од улеме (Hasluck 1929, 1: 255). Здања за која се најчешће везује оваква функција била су разна турбета, као места ходочашћа.

Према Челебији, у Нишу је било неколико оваквих зијарета: Хајдар-џеџаје, Хизир-деде Михалзадеа, Сефер-бабе, Којун-бабе и Захиде Баџи (Çelebi 2006, 326). У верзији Челебијиног путописа који је превео Шабановић, приметно је да, када је побројавао задужбине ових људи, само за ову последњу Челебија каже „нека Захиде Баџи“, што оставља утисак да је све остале сем ње перципирао као реалне, постојеће људе, док му је прича о њој вероватно била најмање поуздана (Çelebiја 1967, 63). Ипак, неоспорно је да је реч о светици чији је локални култ био снажан, пошто је у Нишу имала своју текију, турбе и себиљ (Çelebi 2006, 325–326).

Осим оног што је остало у народном предању, о овој светици не може се пуно открити. Временски оквир унутар којег је живела, а њен култ формиран, захвата период од успостављивања османске управе у Нишу (неоспорне тек од 1444), па до доласка Челебије у овај град (1660), што је време изузетне активности тариката у ширењу ислама на Балкан.

Име је такође дискутабилно, пошто Захиде Баџи (Zahide Bacı) у буквалном преводу значи *побожна (аскетна) сестра*, при чему је као *захиде* амерички историчар религије Фредерик Дени дефинисао читаву групу људи који су своју светост заслужили неким чином (Denny 1988, 72). Уопштена имена која нису одавала идентитет својих носилаца чести су случајеви у суфијском фолклору. Њих обично прати неко од честих дервишких или светитељских звања. Такав је случај са именима попут: (Црни) Кара-баба, (Грбави) Канбур-деде, (Срндаћ) Гејикли-баба, (Море) Дениз-абдал или (Ован) Којун-баба (Hasluck 1929, 1: 256; Carnoy, Nicolaidès 1894, 135; Çelebi 2006, 326).

Ништа лакше није разјаснити ни недоумицу око тога из миљеа ког тариката је развијен култ Захиде Баџи. Мевлевије су нарочито гајиле дубоко поштовање према женама, подстичући их да подједнако са мушкарцима учествују у ритуалима. Зато је међу њима и било жена шејха које су водиле конгрегације (Adams Helminski 2003, XXIV). Опус разних светитељских чуда нарочито је био документован код њих, о чему ће на наредним страницама бити више речи. Све ово квалификује њихову заједницу у Нишу као средину из које је поникла прича о Захиде Баџи.

Бекташије, којих је било више у Нишу, такође су заговарали активну улогу жена у практиковању вере. У њиховој доктрини улога Мухамедове кћерке Фатиме била је значајна, што се одражавало и на генерални став ових дервиша према женама (Brown 1868, 151). Оне које су биле удате за бекташије нису носиле покривену главу, равноправно су разговарале са мушкарцима и боравиле заједно са својим мужевима у бекташијским текијама (Westerlund 2004, 105). Уз чињеницу да су им учења била изразито отворена према спољашњим утицајима, а да их је у Нишу било пуно, највероватније да је случај такав да је прича о Захиде Баџи управо поникла од бекташија.

Свети људи у исламу

Хришћанском концепту свеца у исламу са најмање непрецизности одговара термин *валија* (*wāli*). У буквалном преводу *пријатељ, заштитник, помагач, добротинитељ*, овај термин означава особу која ужива нарочиту наклоност Бога, те чешће или ређе може имати улогу у остваривању његових планова и слања порука људима (Denny 1988, 86). Та посебна наклоност Бога, тј. светост (*wilaya*), најчешће се манифестовала као могућност појединца да чини чуда (*karāmāt*). Такве особе перципиране су као посредници између људи и Бога. По Таџудину Ал-Субки (XIV в.), могли су да чине бар двадесет пет врста карамата, као што су васкрсавање, левитирање, лечење, ходање по води, контролисање природних елемената итд. (Schimmel 1975, 206; McHugh 1994, 64).

Да би постао светац, појединац није морао да буде високообразован, морално чист, упућен у веру или аскета (као у хришћанству)². Било је довољно да се у његовим поступцима јаве елементи верског заноса или екстазе који су указивали на деловање божанског (Nicholson 1914, 123).

Поред ове, друга разлика између светих људи у хришћанству и исламу јесте у томе што ислам не прихвата концепт по коме је корпус светаца могао непрестано да се увећава. По суфијској теозофији, они се јављају циклично, на неки начин мандатно, што значи да је након завршетка овоземаљског живота неког свеца, његово место заузимао други, некада чак и несвестан улоге и положаја које је имао у хијерархији божјих пријатеља. Та хијерархија формирана је пирамидално. На вишим местима налазиле су се личности које су чешће корелирале са Богом и вршиле његову мисију, док се на нижим налазе они који су спонтано узнети од Бога међу његове посреднике, а да претходно нису показали нарочити ниво духовне дисциплине. Ови последњи називају се *Опчињенима* или *Обузетима* (*majdhūb*) (Denny 1988, 86). На врху хијерархије налазио се *Стуб*, *Ослонац* (*Qutb*), највећи међу суфијама свога доба. Испод њега су три *Надзорника* (*Nuqabā*), четири *Помоћника* (*Atwād*),

² Зато можемо закључити да је у исламу граница на којој се често формирао култ свеца магловитија него у хришћанству (које је формалније по овом питању).

седам *Побожних* (*Abrār*), четрдесет *Заменика* (*Abdāl*) и три стотине *Добрих* (*Akhyār*) (Nicholson 1914, 124).

Још од првих векова ислама у ову хијерархију убрајано је и пуно жена, које по побожности и посвећености исламу нису заостајале за мушкарцима. У обимном речнику *Kitab Tabaqat Al-Kubra*, међу биографијама побожних муслимана, арапски биограф Ибн Са'ад (VIII в.) документовао је биографије пет стотина жена, махом савременица пророка Мухамеда (Thibon 2016, 65). Многе од њих сматране су великим верским ауторитетима, било због светости, верског образовања или стваралаштва – Саида Зејнеп Бин Али (626–683), Саида Нафиса (762–824), Рабија Ал-Алавија (717–801), Фатима из Нишапура (у. 838), Фатима Абдулдакак (986–1072) итд. Иако су многе жене мистици биле друштвено мање видљиве од мушкараца, оне су практиковале суфизам било самостално, у сопственим суфи заједницама, или унутар одређених тариката, равноправно са мушкарцима (као што је то случај код бекташија). Како се успостављање култова валија чешће везује за дервише него за улему, неоспорно је да је светица (*waliyyat*) било од најранијих дана постојања тариката³. Највише места посвећених светицама сачувано је у Индији и Анадолији. Нарочито је у Анадолији било пуно села са турбетима разних девица за које је обично била везана нека тужна или љубавна прича (Schimmel 1975, 433). Оваква пракса код Турака свакако је постојала и у Османском царству, те није чудо што се и у Нишу јавио овакав случај, везан за култ Захиде Баџи.

Захиде Баџи

Иако се најстарији помен Захиде Баџи налази у Челебијином путопису, детаљну причу о њој први је записао и објавио Милан Ћ. Милићевић у *Краљевини Србији*. Пре Милићевића, турску светицу у Нишу документовао је и Феликс Каниц, али без нарочитих детаља о њој (Kanitz 1904, 154). Милићевић је изричито не помиње поименце, али помиње турбе светице и причу о чуду које јој се приписивало. Како Челебија помиње само једну светицу међу богоугодним нишким муслиманима који су имали турбета, несумњиво је да је реч о једној те истој особи којој је Челебија забележио име, а Милићевић предање о њој.

По Милићевићу, сумирана прича о Захиде Баџи иде овако: неименовани пар богатих Турака из Ниша усвојио је девојчицу, пошто није могао да има деце. Након неког времена, отац је отишао на хаџ у Меку. На Бајрам, кад се убоги дарују храном, кћерка је замолила мајку да спреми један сахан очевог омиљеног јела да би му га однела у Меку. Након неверице и краћег убеђивања, мајка је пристала на то и спремила сахан са храном. Девојка је након тога, носећисахан, отишла до градских бедема, и ту јој се изгубио сваки траг. Једино што је остало за њом била је папуча нађена у

³ Код Османлија оне се срећу под именом *Сестре Рума* (Garnett 1891, 507).

градском јендеку. Након повратка из Меке, човек је својој жени показао сахан, који је био идентичан оном који су имали код куће, и објаснио како га је, пуног хране, нашао на свом смештају у Меки. Након тога, жена му је објаснила читаву причу о сахану, мистериозан нестанак њихове усвојенице, при чему се из приче даље сазнаје да је за њен мистериозни нестанак већ знао читав град. У њену част, побожни родитељи подигли су турбе крај нишких бедема, на које се од тада стално спуштала небеска светлост. Турбету је из неког разлога три пута падао кров, те је остављено незакровљено (Милићевић 1884, 96–98).

За дубљу анализу ове приче можемо издвојити неколико елемената који се јављају као лајтмотиви у сличним предањима код муслимана. То су: мистично путовање у Меку, одлазак на хаџ моралног ауторитета коме су светац/светица подређени или блиски (у случају Захиде Баџи, то је отац), дотурање хране том ауторитету у Меку, трајни нестанак свете особе, њено турбе које се није дало закровити и мистериозна светлост која се јавља над њим. При свему овоме треба имати на уму да се ови лајтмотиви не јављају листом у свим сличним предањима. Осим тога, постоје и елементи који карактеришу оваква суфијска предања, али их не можемо уважити као лајтмотиве за анализу ове приче, иако су у њој поменути. То је, на пример, наглашена побожност главног актера, пошто су у суфијским параболама главни актери, тј. лица која чине карамат, готово увек побожне особе. Мистична путовања и посеђивања удаљених места (врсте карамата), такође су још један елемент приче који треба изузети. Способност да их чине везује се за многе валије и осниваче тариката само као констатација, често без везивања за одређену причу, али има и случајева који прате одређена предања (Redhouse 1881, 19). С друге стране, путовање у Меку већ јесте јасан лајтмотив који ову причу карактерише.

Лајтмотиви из приче о Захиде Баџи

Како би се уочило до које мере се прича о Захиде Баџи поклапа са сличним муслиманским предањима, изложићемо сумиране приказе три оваква предања у којима су заједнички лајтмотиви јасно препознатљиви. Приче су приказане хронолошки од најкасније документоване до најстарије, како бисмо се у тексту кретали према оној која је потенцијално изворна.

Прича о Музур-баби

Три легенде везане су за овог свеца по коме је настао један хидроним у источној Анадолији. У све три легенде Музур-баба је приказан као светац који је имао способност да нестане, док су две готово идентичне са оном о нишкој Захиде Баџи.

По првој легенди, након што је напустио оца Хасан-агу, Музур-баба је служио као чобанин код извесног Али Хајдар-аге у селу Буљук Кој. Наредне године, док је био на хаџу у Кербелу, Хајдар-ага се зажелело алве коју му је

супруга кући спремала. Убрзо затим, пред Хајдар-агом се појавио Музур-баба, носећи тањир алве његове агинице.

Друга легенда заправо допуњује прву. Чине је дијалог Музур-бабе и агинице, коју је светац убедио да направи алву за супруга на хаџу, и опис догађаја након повратка Хајдар-аге са хаџа. Након што се вратио, он је сељанима који су се окупили да га поздраве рекао да не љубе његову хаџијску руку, већ Музур-бабину, у чију се светост непосредно уверио. Бежећи од народа који је јурио за њим како би му руку целивао, Музур-баба је сломио крчаг млека који је носио свом господару и већ у наредном тренутку нестао заувек (Molyneux-Seel 1914, 60–61).

Две чињенице везане за ове легенде указују на то да је култ Музур-бабе прерастао форму локалног предања и на тај начин можда дошао на Балкан. По тврђењу кизилбаша, који су извор ове приче, у септембру, на годишњицу Музур-бабиног нестанка, људи са обала реке Музур Су сипају млеко у ову реку, у част несталог свеца. Поред тога, капетан Мулино-Сил, који је легенде записао, преноси да је неколико векова касније један од персијских шахова посетио ово место у потрази за сломљеним крчагом Музур-бабе. Након што га је наводно нашао, реликвију је са собом однео у Персију, где је чувана у техранском музеју.

Како су кизилбаше традиционално биле везане за бекташијски тарикат, било би очекивано да су ове легенде потоњи у неком тренутку преузели и раширили по Балкану, упоредо са ширењем османске државе на тим просторима.

Прича о Јовану Русу

Прича о Светом Јовану Русу доказ је до које мере су народи Османског царства делили исти фолклор, чак и када су у питању ствари које су их узајамно јасно одвајале, попут религије. Ово нарочито важи за градове који су у Османском царству и на Леванту били изразито хетерогени.

Свети Јован Рус био је слуга у Цариграду, након што је пао у заточеништво Османлија током једног од руско-османских ратова. Као хришћанин и заточеник, трпео је многе неправде и тортуре, али је истрајао у вери, иако је много Руса који су заробљени са њим прешло у ислам. Једном приликом, док му је господар био у Меки, на хаџу, господарица се жалила како стрепи за безбедност супруга јер им је Јован, неверник, натукао баксуз на кућу. У том тренутку, Јован је клекао и помолио се, а затим нестао са котлићем пилава. Када му се господар вратио са хаџа, донео је са собом идентичан котлић, описујући чудо које се десило и окрепило га (Oberhammer, Zimmerer 1899, 211–212).

Прича о Хаџи Ефраиму Теветлију

По предању, у селу Хаватан недалеко од Козан Дага на Таурусу, живео је Хаџи Ефраим са својом женом, служећи локалног земљопоседника.

Једном приликом, док је господар био на ходочашћу у Меки, Хаџи Ефраимова жена се пожалила супругу да јој је жао што је господар далеко, те не може да проба јело које је спремила. Хаџи Ефраим јој је рекао да спреми тепсију са храном и покрије је, како би је однео господару. Након краће расправе, жена је попустила и урадила онако како јој је муж рекао. Хаџи Ефраим је затим отишао и вратио се кући тек увече. Када се господар вратио са ходочашћа, са собом је донео тепсију у којој је било јело које је Хаџи Ефраимова жена спремила. Тиме је Хаџи Ефраимова репутација свеца била установљена. Након смрти, сахрањен је у свом селу Хаватан, где су му комшије подигли турбе. Временом је његово турбе почео да обилази све већи број верника, молећи светитеља за разна исцељења (Carnoy, Nicolaïdès 1889, 218–219).

Путовање у Меку Целалудина Ал-Румија

Ово предање је можда и изворно, од којег су потекла сва каснија предања о мистичним путовањима разних валија у Меку. Везано је за Мевлану Целалудин Ал-Румија (1207–1273), персијског песника и теолога који спада у најпознатије суфијске мистике. Ал-Руми је за собом оставио *Маснави*, обимно поетско дело у шест књига, у којима је описао анегдоте из свог живота. Значајан је и по томе што га месневије сматрају оснивачем и заштитником свог тариката, који је и прозван по њему.

Када је један од богатих трговаца из Коње, Ал-Румијев следбеник, отишао на хаџ у Меку, његова жена, такође Ал-Румијева следбеница, послала је тепсију слаткиша великом мистику, са жељом да је подели са ученицима и помоли се за њеног мужа. Ал-Руми се са ученицима послужио слаткишима, а како се посуда није празнила, отишао је на терасу своје школе и, након неког времена, вратио се, рекавши жени да је њеном супругу однео тепсију у Меку. Када се трговац вратио са хаџа, предао је супрузи ову тепсију, објаснивши да се пред њим, док је седео са другим хаџијама, појавила рука која је поставила тепсију испред њега (Redhouse 1881, 61–62).

Ал-Румијев *Маснави* спада међу најпознатија дела која су у средњем веку настала на исламском Истоку. Због велике популарности брзо је прерасло у водиљу за изучавање суфизма у стихованој форми, посредством Курана, хадита и свакодневних прича из живота овог великог мистика. За *Маснави* се свакако знало и у Нишу, где је постојала мевлевијска текија. На тај се начин, једна од прича из *Маснавија*, она о Ал-Румијевом путовању у Меку, у Нишу највероватније стопила са локалном легендом о непознатој побожној девојци, о чијој светости су приче временом заборављене, док је по мотивима преузетим из *Маснавија* легенда о њој постала препознатљива. На тај начин могуће је објаснити како је, захваљујући популарности Ал-Румијевог дела, успомена на Захиде Баџи еволуирала у локални култ. Дискутабилна изворност светачког култа није тако ретка појава у религијама. То је доказала Милена Милић на примеру хришћанства у свом раду о сирмијумским мученицима (Милић 2001, 13, 15, 16).

Осим мистичног путовања у Меку, чест мотив у легендама о валијама јесте и турбе које се није могло закровити. Карној и Николаидес наводе да је било валија који нису трпели да имају турбета, те су често падали кровови са њих. Као пример они узимају истанбулског Дениз-деда на чијем је турбету неколико пута покушана обнова крова (Carrou, Nicolaïdès 1894, 135). Ипак, колико год да је чест у суфијском фолклору, овај лајтмотив погрешно је везати искључиво за људе којима је бог наклоњен. И турбе злогласног садразама Мехмеда Туприлића (1656–1661) било је изложено киши, јер му је душа била жедна воде због насиља које је чинио у овоземаљском животу (Wheler, 1682, 183). Сан, у коме се јавио свом сину Ахмеду и султану Мехмеду IV (1648–1687) тражећи воде, упућује на закључак да је до незакровљености турбета долазило неким видом непосредне интервенције личности која је сахрањена у њему. У случају Захиде Баџи, турбе је можда исто остало отворено из неког значајног разлога (позитивног, свакако), који је могао бити објашњен неким њеним постхумним обраћањем ближњима, али га народно предање није упамтило.

Мистериозна светлост над гробом такође је један од најчешћих феномена у исламском фолклору којим се посхумно потврђује светост валије (Hasluck 1929, 1: 254).

Синкретизам у предању о Захиде Баџи

Многи дервишки редови, нарочито бекташије, познати су по синкретизму, захваљујући којем су њихове филозофије и доктрине еволуирале. Усвајањем веровања и религијских пракси народа са којима су долазили у додир, дервиши су, задржавши се унутар монотеистичког исламског оквира, тумачили на оригиналан и софистициран начин свет око себе и однос између човека и Бога.

Највећи утицаји под којима се дервишка доктрина развијала потичу из јудаизма и хришћанства, тј. прича и параболо из Старог и Новог завета, хришћанских апокрифа и хагиографија. У том погледу, поједини тарикати следили су пут који је практично био фузија све три монотеистичке религије. Колико је оријентални Исток за то био погодан тло, доказује и прича о Јовану Русу, хришћанском свецу коме је предање приписало моћи које је имао и Целалудин Ал-Руми.

И док је у причи о њему уметнут елеменат из исламског фолклора на хришћанску основу, у причи о мистичном путовању могуће је отићи дубље у прошлост и препознати њене верзије, од којих су неке старије и од предања о Ал-Румију, а потичу из јудаизма и хришћанства.

Таква је, на пример, прича о чудотворцу и архиепископу Новгорода, Светом Јони (XV в.). Њему се приписује да је укротио ђавола и за један дан, јашући га, отишао до Јерусалима и вратио се натраг у Новгород (Hasluck 1929, 1: 292).

Најстарији текст у коме су у директној вези мотив мистичног путовања у удаљени предео и преношење хране, налази се у дветероканонским књигама Старог завета из III века п.н.е. (XIV глава Додатка књиге пророка Данила – гл. 14:34, 35).

У овој глави, познатој и под насловом *Вил и драгон*, описано је како је старозаветни пророк Данило оспорио вавилонско божанство Вил, лажног идола којим су свештеници обмањивали Вавилонце и цара Кира. Иако се уверивши у Данилове тврдње, Кир је био немоћан да га заштити од разјарених идолопоклоника, те је пророк завршио у јами са лавовима. Седам дана након тога, анђеос се јавио јудејском пророку Авакуму и затражио од њега да избави Данила. Авакум је то учинио тако што га је из Јудеје анђеос пренео у Вавилон, до јаме у којој је био Данило. Јудејски пророк је том приликом имао и храну са собом, пошто га је анђеос у Јудеји затекао у тренутку док ју је носио жетеоцима на поље (Свето писмо 2004, 1147). Дакле, мотив чудотворног путовања и преноса хране у овом тексту је у потпуности јасан и развијен. Зашто је баш хагиографија старозаветног пророка Данила послужила као матрица у суфијском фолклору?

По Хаслаку, Данила су муслимани сматрали заштитником окултних наука, а бар два места на Истоку јављају се као његова гробна места (Суза и Тарсус), што доказује распрострањеност његовог култа у народу (Hasluck 1929, 1: 298).

Осим тога, након пада Царигада (1453), Османлије су овом старозаветном пророку грешком приписале једно пророчанство које се односи на пропаст ислама, те је, као свако дело злослутне природе, било добро познато не само ученим људима, већ и обичном пуку. Реч је о књизи која је нађена у наводној гробници последњег византијског цара Константина XI (1449–1453). У њој је било записано да ће из Европе на Исток доћи краљ који ће уништити сав ислам, џамије и минарете до Дамаска (Migne 1858, 188). У ствари, реч је о делу свештеника Данила, који је живео у време Првог крсташког рата (1096–1099), јединог крсташког похода у коме су западне хришћанске силе заиста постигле велике успехе на Блиском истоку. Ако се узме у обзир да су људи који су водили Османско царство првих векова његовог постојања нарочито били свесни тежине коју је носила обавеза очувања Цариграда, као војног и политичког плена, постаје јасно зашто су злокобне речи свештеника Данила, чак и након више векова од свог настанка, муслиманима деловале апокалиптично (Милићевић 1884, 104–105).⁴

⁴ Један пример оваквог сујеверја код Турака Милићевић је забележио у Нишу, у причи о Светиниколској цркви која је шест пута мењала веру. Док је била џамија, њен минарет се често рушио или кривио, што су нишки Турци увек тумачили као лоше предсказање. Због тога су, наводно, олако и пристали да се након 1878. године ова богомоља врати хришћанима.

Култ Захиде Баџи након 1878. године и његова данашња перцепција

Ослобођење Ниша од Османлија 1878. године довело је до великих промена у савременој историји Ниша. Одласком већине муслиманског становништва из њега демографска слика овог града драстично се променила, па самим тим и верска. Уместо Турака носиоци исламске културе и традиције постали су локални Роми, које је немали број страних намерника често и идентификовао са Турцима. Током XX века једине недаће које су се одразиле на поштовање култа десиле су се за време Другог светског рата, када су окупационе власти забраниле ходочашћа до њега (Ђорђевић, Тодоровић 2017, 14). У мирнодопском периоду који је уследио, ромска заједница наставила је да култ несметано развија и одржава, што чини и данас.

Смештено уз бедем тврђаве недалеко од Београдске капије, данас је место према коме култ гравитира, *турбе*, само угао између два тврђавска бедема, дискретан градски топоним скривен иза пијачне инфраструктуре која га је у потпуности окружила. Међутим, оваква изолација турбета није значила и да је оно запостављено. Напротив. Скромна површина која га чини уређена је и визуелно допуњена инвентаром сакралне симболике, попут чесме, икона и свећа. Осим тога, средином осамдесетих година прошлог века јавило се и интересовање науке за култ, те је као тема *легаллизован* истраживањима неколико домаћих и страних етнолога, социолога и научника који се баве утицајем религије на заједницу и њен развој.

Циљеви ових савремених истраживања претежно су везани за питања како је и у ком правцу култ Захиде Баџи еволуирао од када је његово неговање спонтано преузела нишка ромска заједница (дакле, од 1878. године до данашњих дана). Резултати упућују на закључак да је у усменом предању које се преноси међу нишким Ромима структура легенде евидентно измењена. С тим у вези, документоване су верзије које имају сличности са раније поменутих предањем о Јовану Русу, па је тако Захиде Баџи хришћанка, којој је оспоравано право да слободно практикује веру у кући свог муслиманског господара (Ђорђевић, Тодоровић 2017, 17). У свим овим верзијама она временом прихвата ислам, лети у Меку или на ратиште, где јој је био господар (паша), дискретно му доставља храну, враћа се назад (са потешкоћама или без њих), њен карамат господар потврђује повратком кући, при чему је у свим верзијама обавезан елемент трајно нестајање светице, као потврда њене светости⁵. Нажалост, ниједно истраживање није дало одговор на питање да ли је усмено предање Рома настало на основу познатих историографских извора, са којима је ромска заједница у неком тренутку упозната, или је, као

⁵ Као изворе за ове верзије Ђорђевић и Тодоровић наводе публицисту Ненада Јакшића и етнолога нишког Народног музеја Иву Трајковића, међутим, теренским истраживањем дошли су до новијих тумачења, користећи као испитаника староца о турбету, Нешу Асића (10. мај 2001).

традиција из времена док су још дервиши живели у Нишу, усвојена од Рома, несвесних да је историографски већ документована.

Одговор на ово питање отежава особеност ромских веровања, које Ксенија Трофимова дефинише као фолк митологију тј. *синтезу веровања и ритуала, који потичу из локалне традиције, и ранијих, већ постојећих веровања и верске праксе* (Трофимова 2015, 166). Резултати њених теренских истраживања (2011, 2012, 2014) показали су да се, осим што има залеђину у исламском фолклору, овај култ данас од његових штовалаца не перципира као исламска верска заоставштина. Штавише, турбе није обележено тканинама зелене боје, нити га красе ајети из Курана, а довање, практиковање дирка и осталих дервишких ритуала забрањено је на светилишту, као и сви видови примитивне магије (везивање кончића) и магије засноване на исламу (призивање цинија) (Трофимова 2017, 11, 18, 22). На овај начин, култ Захиде Баџи ограђен је од својих исламских корена. Други доказ формираног интегритета култа јесте и визуелни приказ светице, која је на светилишту иконографски представљена заједно са Богородицом и (Црном) Богородицом Летничком, а да притом верници не тумаче ово као њено преплитање/поистовећивање са њима (тј. њом). Црна Богородица, нарочито популарна међу Ромима, осим што га национално *боји*, ни на један начин не указује да је култ, с друге стране, везан за хришћанску верску праксу⁶.

Закључак

Пишући о суфијском фолклору у Египту, Дени наводи како је у тој земљи готово немогуће наћи село без турбета или гробнице, јер место без њих значило би место без свог центра или душе (Denny 1988, 76). Другим речима, не би било духовног порекла живе заједнице која то место чини. Исто становиште могло би да се рефлектује и на Балкан, који, све до доласка Османлија, никада није припадао традиционално муслиманским земљама. Чак и након њиховог доласка, муслиманско становништво је у већем делу Балкана остало изоловано у градовима на фреквентним путним трасама, окруженим залеђем које је скоро увек било хомогено – словенско и хришћанско.

Исти овакав случај био је и са Нишем, градом у коме малобројне хришћанске богомоље и многобројне џамије и месциди нису осликавали реалан однос између хришћанског становништва, новопридошних муслимана и домаћих конвертита у исламу. Иако је рано попримио верске и урбане одлике муслиманских средина, Ниш није могао да буде у потпуности перципиран као муслимански град, све док нису створене његове локалне традиције укорене у исламу, поникле од догађаја и људи који су живели у њему. Другим речима, све док није створен његов духовни идентитет, тј. *душа*, како је то назвао Дени. Усвајањем већ познатог предања, које је

⁶ Сви истраживачи који су се у новијем периоду бавили овим култом наводе да верници практикују паљење свећа, међутим, како је овај обичај пракса и код хришћана и код муслимана, изузет је у тумачењу верске припадности култа.

адаптацијом у предање о Захиде Баџи добило на *локалности*, створен је услов да Ниш постане препознатљив у исламском свету као шехир са формираном исламском традицијом и урбаним легендама које идентитет сваког оријенталног града и чине.

Након одласка Османлија, њихове верске традиције наставио је да практикује и чува део ромске заједнице у Нишу, коме је након 1878. године припадао и највећи број муслимана у овом граду. Тада наступа нова фаза у перцепцији култа Захиде Баџи. Посредством Рома муслимана овај култ усвојен је и од Рома хришћанске вероисповести, а временом и од осталих хришћанских заједница у Нишу и широј околини. Разлог за то лежи у изразитој хетерогености веровања Рома, тј. њиховом *љареманству* и способности да *подједнако дају колико и узимају* (Ђорђевић, Тодоровић 2017, 24), па је тек њиховим посредовањем овај култ у потпуности развијен као елемент локалног, у коме је шира заједница верски могла да се идентификује и пронађе. У том контексту, можемо тврдити да је тек у овој фази остварена изворна намера бекташија да овај култ постане медијатор према Богу на начин који је сваком вернику, без обзира на вероисповест, индивидуално одговарао. У прилог овог становишта иде и то што након 1878. године Роми нису били условљени строгим начелима шеријатом укалупљеног друштва, док дервиши у претходном периоду, са доктринама које су се ослањале на ислам, ипак јесу били.

Литература

- Adams Helminski, Camille. 2003. Introduction in *Woman of Sufism: A Hidden Treasure: Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars & Saints*, Camille Adams Helminski, XIX–XXVIII. Boston: Shambhala.
- Bojanić, D. 1983. „Niš do velikog rata 1683”. U *Istorija Niša I*, gl. ur. Danica Milić, 107–169. Niš: Gradina–Prosveta.
- Brown, John P. 1868. *The Dervishes*. London: Trübner and Co.
- Carnoy, Henry E., Jean Nicolaïdès. 1889. *Traditions populaire de L'Asie Mineure*. Paris: Maisonneuve & Ch. Leclerc.
- Carnoy, Henry E., Jean Nicolaïdès. 1894. *Folklore de Constatinople*. Paris: Emile Lechevalier.
- Çelebi, Evliyâ. 2006. *Seyahatnâmesi 5*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Čelebi, Evlija. 1967. *Putopis. Odlomci o jugoslavenskim zemljama*. Prev. Hazim Šabanović. Sarajevo: Svjetlost.
- Ćehajić, Džemal. 1986. *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*. Sarajevo: Gravo-art atelje.

- Denny, Frederick M. 1988. „God’s Friends: The Sanctity of Persons in Islam.” In *Sainthood: Its manifestations in World Religions*, edit. Richard Kieckhefer, George Doherty Bond, 69–95. Berkley: University of California Press.
- Dorđević, Dragoljub B., Dragan Todorović. 2017. *Zajde Badža. Romsko kultno mesto*. Niš–Novi Sad: Mašinski fakultet Niš–JUNIR–Prometej.
- Garnett, Lucy M. 1891. *The Women of Turkey and their Folk-lore*. London: David Nutt.
- Hasluck, Frederick William. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans 1*. Oxford: Clarendon Press.
- Hasluck, Frederick William. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans 2*. Oxford: Clarendon Press.
- Kanitz, Felix. 1904. *Das königreich Serbien und das Serbenvolk 2*. Leipzig: Bernhard Meyer.
- McHugh, Neil. 1994. *Holy men of the Blue Nile: The making of an Arab-Islamic Community in the Nilotic Sudan 1500–1850*. Evaston: Northwestern University Press.
- Migne, Jacques-Paul. 1858. *Dictionnaire des apocryphes*. Paris: Ateliers Catholique.
- Milić, Milena. 2001. „Začeci kultova ranohrišćanskih mučenika na tlu Srbije.” *Liceum* 5: 9–24.
- Milićević, Milan Đ. 1884. *Kraljevina Srbija*. Beograd: Kraljevska srpska državna štamparija.
- Molyneux-Seel, L. 1914. „A Journey in Dersim.” *The Geographical Journal* 44 (1): 49–68.
- Nicholson, Reynold A. 1914. *The mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons ltd.
- Oberhummer, Roman, Heinrich Zimmerer. 1899. *Durch Syrien und Kleinasien*. Berlin: Dietrich Reimer Ernst Vohsen.
- Olesnički, Aleksije. 1942. „Duhovna služba beкташијског реда u аkindžiјској vojsci.” *Vjesnik arheološkog muzeja u Zagrebu* 22–23 (1): 193–206.
- Redhouse, James W. 1881. *The Mesnevi*. London: Trübner & Co.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sveto pismo*. 2004. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve.
- Thibon, Jean-Jacques. 2016. „Women mystics in Medieval Islam: Practice and transmission.” *Religions* 8: 64–76.
- Tričković, R. 1983. „Niš u XVIII veku”. U *Istorija Niša 1*, gl. ur. Danica Milić, 208–242. Niš: Gradina–Prosveta.

- Tričković, R. 1983. „Urbani razvitak Niša u XVIII veku”. U *Istorija Niša 1*, gl. ur. Danica Milić, 243–261. Niš: Gradina–Prosveta.
- Trofimova, Ksenia. 2015. „‘Holiness’ Constructed: Anonymous Saints in the Popular Traditions of Muslim Roma Communities in the Balkans.” In *The Revival of Islam in the Balkans: from Identity to Religiosity*, edit. Roy Olivier, Aarolda Elbasani, 163–181. New York: Palgrave Macmillan.
- Trofimova, Ksenija. 2017. *Zajde Bašće: Romsko kultno mesto*. Niš–Novi Sad: Mašinski fakultet Niš–JUNIR–Prometej.
- Westerlund, David. 2004. *Sufism in Europe and North America*. London – New York: Routledge Curzon.
- Wheler, Georg. 1682. *A journey into Greece*. London: William Cademan, Robert Kettlewell and Awunsham Churchill.
- Zirojević, Olga. 1971. „Smederevski sandžakbeg Ali-beg Mihaloglu.” *Zbornik za istoriju Matice srpske* 3: 9–27.

Примљено / Received: 05. 02. 2018.

Прихваћено / Accepted: 11. 04. 2018.