

Luminița Munteanu

# OTOMANI ȘI TURCI

## Ipostaze și valențe identitare



1864-2014



UNIVERSITATEA  
DIN BUCUREȘTI  
— VIRTUTE ET SAPIENTIA —

150 DE ANI



**LUMINIȚA MUNTEANU**

**OTOMANI ȘI TURCI**

**Ipostaze și valențe identitare**

**LUMINIȚA MUNTEANU**

**OTOMANI ȘI TURCI**  
**Ipostaze și valențe identitare**



*editura universității din bucurești*<sup>®</sup>

2014

**REFERENȚI ȘTIINȚIFICI:**

**Prof. dr. FLORENTINA VIȘAN**

Universitatea din București

**Prof. dr. GHEORGHE GRIGORE**

Universitatea din București

**Conf. dr. LAURA SITARU**

Universitatea din București

© *editura universității din bucurești*®

Șos. Panduri nr. 90-92, 050663 București – ROMÂNIA

Tel./Fax: +40 214102384

E-mail: [editura.unibuc@gmail.com](mailto:editura.unibuc@gmail.com)

Internet: <http://editura.unibuc.ro>

Librărie online: <http://librarie-unibuc.ro>

Centru de vânzare:

Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,  
030018 București – ROMÂNIA  
Tel. +40 213053703

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**MUNTEANU, LUMINIȚA**

**Otomani și turci: ipostaze și valențe identitare** / Luminița  
Munteanu. - București : Editura Universității din București, 2013  
ISBN 978-606-16-0408-1

94(560)

DTP și copertă: *Laurențiu Mușoiu*

## CUPRINS

<b>Cuvânt lămuritor</b> .....	7
<b>I. Turcii, otomanii și „ceialți” pe canavaua istoriei</b>	
Mese, festinuri și convivi de altădată: despre alimentație și cultura mesei în Turcia otomană .....	13
Despre ieniceri, „copiii de suflet ai lui Allah” .....	61
Alți „copii de suflet ai lui Allah”: „băieții de casă” și Palatul imperial de la Topkapı .....	83
Confreria sufită Bektaşî și sufismul de expresie turcă .....	95
<b>II. Turcii în oglinda străinului: despre o altfel de privire</b>	
De vorbă cu „barbarii”: Mawlana Jalal ad-Din Rumi și invazia mongolă în Asia Mică .....	103
Un român în „țara turcului”: Dimitrie Ralet și Constantinopolul la 1858 .....	111
<b>III. Percepții contemporane: turci și otomani, între seducție și melancolie</b>	
Orhan Pamuk și microficțiunile identității .....	127
Ruinele și melancolia orașului-palimpsest: despre Istanbulul lui Orhan Pamuk .....	145
Timpul oamenilor, timpul miniaturii: câteva reflecții pe marginea romanului <i>Mă numesc Roșu</i> de Orhan Pamuk .....	159
Despre evoluția miniaturii otomane în secolul al XVI-lea: o posibilă <i>addenda</i> la romanul <i>Mă numesc Roșu</i> de Orhan Pamuk .....	177
Viața ca vis, visul ca roman: despre <i>Atlasul continentelor încețoșate</i> de İhsan Oktay Anar .....	189



## CUVÂNT LĂMURITOR

Studiile reunite în acest volum, inspirate de preocupări personale mai vechi sau mai noi în domeniul turcologiei, li se adresează deopotrivă studenților, masteranzilor, doctoranzilor și celor interesați de diversele ipostaze ale civilizației și culturii turce de-a lungul timpului. Dincolo de varietatea lor tematică, ele sunt de natură să ilustreze, din punctul nostru de vedere, receptivitatea remarcabilă a civilizației turce față de alte civilizații cu care a intrat aceasta în contact de-a lungul timpului și, pe de altă parte, dilemele sau chiar dramele identitare generate de această generoasă deschidere către „ceilalți”. În mod paradoxal însă, tocmai această predispoziție a conferit civilizației turce, mai cu seamă în epoca otomană, o grandoare de netăgăduit și o inegalabilă putere de fascinație, ale cărei ecouri continuă să dăinuie până astăzi.

Civilizația turco-otomană, care a preluat stindardul lumii islamice în momente de cumpănă, determinate de declinul accentuat al marilor centre de civilizație ale lumii arabe, dar și iraniene, s-a afirmat, chiar de la începuturile sale, ca o civilizație de sinteză, cu aspirații și disponibilități multiple; acestea își aveau obârșia în varietatea etnică și religioasă asumată de viitorul imperiu încă din zorii apariției sale pe harta policromă a Asiei Mici. Această formulă, adoptată inițial din rațiuni conjuncturale, pentru ca apoi să se transforme în principiu de ființare și guvernare, și-a dovedit viabilitatea vreme de mai multe secole – puține, este drept, dacă ar fi să ne raportăm la „timpul lung” al istoriei. Ea a contribuit la apariția unui spațiu cultural comun, care împărțea, dincolo de rivalitățile ori animozitățile specifice oricărei structuri supranaționale, un set de valori unitare, lesne identificabile atât la nivelul elitelor, cât și la nivelul mării mase a populației. Sedimentele acestui mod de viață aproape uitat, nelipsit uneori de o formă de convivialitate foarte aparte, pot fi depistate

astăzi la nivelul limbilor vorbite cândva pe teritoriul vastei construcții politice otomane, al arhitecturii, al gastronomiei, al meșteșugurilor și ocupațiilor tradiționale, dar și al mentalităților și al stilului de viață cotidian. Este lesne de înțeles, în aceste condiții, de ce, în „Jumea de ieri” despre care vorbim, lumina venea de la Constantinopol – acel „buric al pământului” care, împotriva percepției comune, s-a numit oficial, până la sfârșitul epocii otomane, Konstantiniyye; adoptarea acestui toponim era un semn, printre multe altele, de asumare neechivocă a tradiției imperiale bizantine, care fusese înconjurată cândva de același nimb și stărnise pasiuni similare în Orient, ca și în Occident. Este drept că numele otoman al orașului nu făcea decât să reia și să adapteze fonetic numele toponimic folosit de arabi, cu mențiunea că, totuși, în epoca lor aurorală, la fel ca și mai târziu, descendenții lui Osman păreau preocupați mai degrabă de „vecinătatea apropiată” decât de îndepărtata Arabie. Această preocupare, transformată treptat în obsesie, nu avea să se sfârșească decât odată cu luarea în stăpânire a „orașului lui Constantin”, în anul 1453<sup>1</sup>. Să observăm că orașul ar fi putut fi redenumit, așa cum s-a întâmplat în alte cazuri, devenind, bunăoară, „orașul lui Mehmet II Fatih”, sau „orașul Cuceritorului”; nu s-a întâmplat însă astfel, ceea ce sugerează o dată în plus orientarea fundamental pragmatică a turcilor, care mizau nu atât pe ruptură, cât pe continuitate. La fel ca și în alte circumstanțe istorice, nevoia de continuitate sau, am spune, „continuitatea căutată” trăda, de fapt, o dorință de legitimare care depășea cu mult viziunea politică inițială a lui Osman și a contemporanilor săi.

Imperiul Otoman și-a împlinit destinul, cu suișurile și coborâșurile sale, care au demonstrat încă o dată că nimeni și nimic nu este veșnic. A urmat apoi epoca inevitabilă a delimitărilor și reconfigurărilor identitare, grăbită nu doar de declinul progresiv al longevivului imperiu, ci și de mișcările de autodeterminare ale popoarelor cucerite, stimulate de ecurile evenimentelor revoluționare care frământau Europa în secolul al XIX-lea. În mod aparent surprinzător, printre promotorii ori chiar

- 
1. Vechea denumire „plebee” a orașului, Istanbul, moștenită tot de la bizantini, urma să fie asumată oficial abia în anii 1930 – cu alte cuvinte, în epoca republicană; nu este mai puțin adevărat că ea era utilizată uneori, inclusiv în contexte oficiale ori în titlaturi, și în perioada otomană (rațiunea folosirii unuia sau altuia dintre toponime, cărora li se adăugau și altele, nu pare să fie întotdeauna foarte limpede).



inițiatorii acestor mișcări s-au aflat adeseori intelectuali turci care, odată intrați în contact cu ideile Revoluției Franceze de la 1789 și ale revoluțiilor europene de la 1848, au îmbrățișat ideea statului național și au început să caute, la rândul lor, formule de emancipare, de desprindere de structura supranațională din care făceau parte. Astfel se sfârșea „lungul Ev Mediu otoman” și debuta, timid, modernitatea, cu dilemele, interogațiile și șovăielile ei identitare, care aveau să-i transforme uneori pe vecinii ori pe convivii de până mai ieri în adversari neîmpăcați ori chiar în dușmani de moarte.

Dornică să se despartă cât mai degrabă de trecut și să ardă etapele, pe calea mult dorită spre regenerare și progres, Turcia republicană a încercat, timp de mai multe decenii, să se delimiteze net, aproape brutal de trecutul otoman, privit nu rareori ca o epocă nefastă, dominată de „rele deprinderi”, decadentă, obscurantism și, în consecință, repudiat fără cruțare. Radicalismul original al „copilăriei republicane” s-a răsfrânt, în mod inevitabil, asupra psihologiei colective, căci, neavând răgazul convenit de a se despărți de trecut și de a săvârși convenitele rituri de separare, Turcia a rămas bântuită de el, șovăind între tradiționalism și o modernizare haotică, frustrantă, adeseori mutilantă. De aici crizele de creștere pe care le evocă mulți dintre intelectualii emblematici ai Republicii, dar care s-au făcut auzite mai cu seamă în ultimii ani, prin vocea lui Orhan Pamuk; acesta a beneficiat, printre altele, de avantajul unei mai mari vizibilități decât predecesorii săi, deși este departe de a fi singular, din acest punct de vedere, în peisajul cultural actual al Turciei.

Tentativele de recuperare a trecutului au devenit mai vizibile în ultimii ani, în ciuda stridențelor cu care se asociază ele în discursul oficial. Procesul de restabilire a echilibrului între trecutul otoman, prezentat multă vreme drept problematic, pe de o parte, și lungile decenii de frenezie republicană, dar și prezentul ambiguu, cu accente conservatoare, pe de altă parte, este de natură să demonstreze că elementele de continuitate ale unei civilizații sunt cu mult mai trainice decât cele de discontinuitate și că trecutul, cu fațetele sale multiple, cu strălucirea sa inconfundabilă, dar și cu umbrele sale inevitabile, nu poate fi respins fără a provoca traume pe termen lung. Am putea afirma că, dincolo de inevitabilele fracturi istorice, politice, sociale, dincolo de filiațiile firești și de ispitele de parcurs, de frământările și șovăielile sale, civilizația turcă vădește o remarcabilă consecvență cu sine. Ea continuă să

se afirme, la fel ca „ieri”, ca o civilizație de sinteză, capabilă să asimileze influențe și sugestii multiple și, mai cu seamă, nerăbdătoare să-și fructifice „valențele libere”, să participe la „istoria celorlalți”, la istoria globală, fără a înceta, totuși, să rămână ea însăși.

**TURCII, OTOMANII ȘI „CEILALȚI”  
PE CANAVAUA ISTORIEI**



## **MESE, FESTINURI ȘI CONVIVI DE ALTĂDATĂ**

### **Despre alimentație și cultura mesei în Turcia otomană**

Alimentația, masa, modul lor de abordare și de raportare la deprinderile alimentare au fost dintotdeauna generatoare de ritualuri și tabieturi căci, dincolo de aspectele lor foarte concrete, ele reprezintă elemente de discontinuitate, dar și „pietre de hotar” ale existenței zilnice. În societățile tradiționale, care mizau pe duratele lungi, decupate simbolic de marile repere ale anului ritual și al căror timp profan era reprezentat mai cu seamă de „timpul natural”, ritmat de succesiunea regulată a zilelor și nopților, mesele reprezentau și o modalitate de a marca, în mod mai mult sau mai puțin solemn, principalele momente ale zilei<sup>1</sup>.

- 
1. Nu putem să nu observăm impactul numărului standard de mese asupra dinamicii unei societăți și să nu ne întrebăm dacă există, de pildă, deosebiri între societățile cu două, respectiv cu trei mese standard, dincolo de faptul că acestea din urmă pot fi interpretate circumstanțial ca un simbol al bunăstării, al statutului social privilegiat, al tihnei etc. Mai departe, prin ce se deosebesc societățile în care „ceaiul/cafеaua de la ora 5” îmbracă un aspect aproape ritualizat de cele cărora le lipsește acest reper? Care este impactul psihologic al unor astfel de formule de marcarea a timpului? Ce consecințe sociale și culturale antrenează, astăzi, *brunch*-ul, care tinde nu doar să comprime mesele, ci și să suprimе acalmia ori „armistițiile” pe care le antrenau acestea altădată? Discuția ar mai putea antrena și alte variabile: care este, de pildă, impactul modului în care se desfășoară masa asupra modului în care este preparată și chiar servită mănсarea? Ce relevanță au delimitarea spațiului în care se desfășoară masa, prezența sau absența mobilierului specific, numărul și poziția participanților, prezența, absența sau natura tacămurilor, existența sau absența vaselor individuale etc.?

Gradul de elaborare și natura, calitatea, abundența ingredientelor implicate în prepararea hranei pot să dea măsura gradului de evoluție și bunăstare al unei societăți, al unei comunități sau al unui grup, în diversele momente ale istoriei sale. La fel de grăitor pentru evaluarea standardului de viață al unei colectivități este și timpul alocat pregătirii și servirii mesei, în condițiile în care timpul reprezintă mai degrabă un lux în mediile paupere ori, să spunem, cu un grad sporit de dependență economică.

Gastronomia include elemente certe de specificitate, dar nu putem să nu constatăm, pe de altă parte, prin analize comparative, că numărul variabilelor, obținute prin „despuieri” succesive și reduceri la esență, rămâne relativ previzibil. Istoria gastronomiei a operat uneori cu extrapolări și taxonomii a căror relevanță culturală s-a vădit a fi mai apoi îndoielnică sau strict circumstanțială, căci nu permitea evaluări tipologice globale; amintim doar de ipotezele privitoare la „gusturile dominante” (iute, dulce, acru, sărat, astringent etc.), care ar putea defini, în sens mai degrabă abstract-speculativ decât concret, anumite zone, diferențiindu-le de altele și conferind culturilor respective un profil aparte. Desigur că anumite observații de această natură sunt interesante în măsura în care pun în lumină anumite faze de evoluție din istoria unei civilizații, anumite tipuri de interdependențe ori interferențe, dar ideea că se poate miza exclusiv pe dihotomia de genul „civilizația grâului”/„civilizația porumbului”, „civilizația pâinii dospite”/„civilizația pâinii nedospite”, „civilizația cărnii de porc”/„civilizația cărnii de oaie”, „civilizația lămâii”/„civilizația oțetului” etc. ni se pare nu doar hazardată, ci și păgubitoare, dat fiind caracterul ei reductiv.

Am apelat, desigur, la exemple extreme, care sugerează cât de riscante și de amăgitoare pot fi exercițiile de acest gen, căci dincolo de vastele pete albe care marchează istoria umanității și, mai cu seamă, istoria contactelor culturale, există nenumărate suprapuneri sau coincidențe subtile, care nu se lasă dezvăluite cu ușurință, dar a căror descoperire, dincolo de variațiile aparente, se soldează adeseori cu surprize de proporții.

Ne-am pus, fără îndoială, și asemenea probleme când am analizat, în lumina datelor disparate de care dispunem în prezent, modul în care au evoluat alimentația și cultura mesei în Imperiul Otoman. Istoria turcilor, de la etapele obscure ale nomadismului până la diversele faze ale sedentarizării lor și, mai târziu, ale culturii imperiale otomane, s-a soldat cu împrumuturi și interferențe multiple, care și-au găsit ecoul și în

domeniul alimentației. Aceasta a devenit din ce în ce mai sofisticată, stimulată fiind nu doar de civilizațiile cu care au intrat în contact turcii, ci și de evoluția economică a Imperiului Otoman, corelată cu evoluția culturii urbane, a arhitecturii domestice, a vieții private, a noțiunilor de lux și bunăstare. Aspectele de acest gen devin mai relevante către sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, odată cu detașarea explicită a bucătăriei, ca spațiu cu funcționalitate distinctă, de restul spațiului de locuit<sup>2</sup>.

Imperiul Otoman, în care „Europa” a văzut multă vreme, obsesiv, o veritabilă epitomă a „Orientului”, a fost adeseori privit ca un spațiu extravagant, dominat de persoana discreționară a sultanului și caracterizat printr-un stil de viață opulent, voluptuos; ambianța sa „păgână” era adeseori subliniată prin trimeri la deprinderi bizare, situate la limita

- 
2. Bucătăria (*matbah*) constituia un indicator al luxului sau, cel puțin, al bunăstării sociale chiar la Istanbul, în secolul al XVII-lea. Diferențierea funcțională a încăperilor urma să devină mai vizibilă abia din secolul al XVIII-lea, când bucătăria se transformă treptat într-o componentă durabilă a locuinței otomane. Această tendință poate fi pusă în legătură cu dezvoltarea gastronomiei (hrana devine, cu alte cuvinte, mai elaborată, solicitând spații și instrumente mai complexe), însă studiile legate de economie și de viața privată în Turcia otomană se află abia în fază incipientă (Tanyeli 2006: 342-343). Ele vor evidenția, fără îndoială, și anumite distincții ori decalaje regionale. Suraiya Faroqhi (2009: 1-6) observă că cele mai multe studii privitoare la arhitectura otomană s-au concentrat asupra orașelor Istanbul, Bursa și Edirne, unde s-au păstrat cele mai multe vestigii ale stilului imperial monumental, și că cercetările privitoare la arhitectura domestică, mai cu seamă la cea specifică Anadoliei, se află abia la început; ele sunt considerabil îngreunate, desigur, de puținele vestigii de acest gen care au supraviețuit până în zilele noastre, ca urmare a perisabilității materialelor de construcție și a reconfigurărilor topografice survenite în timp, îndeosebi în așezările urbane. Cu toate acestea, studiile privitoare la arhitectura domestică specifică orașelor Ankara și Kayseri în secolul al XVII-lea, de exemplu, sugerează că numărul bucătăriilor (*matbah, togana*) era, în epocă, cu mult mai mare decât se anticipa; reședințele mai luxoase puteau să aibă atât bucătărie de vară, cât și bucătărie de iarnă; pe de altă parte, puținele mențiuni privitoare la asemenea spații existente în registrele cadiilor (*kadı sicilleri*), mai cu seamă când este vorba de locuințe cu un anumit grad de confort, ar putea sugera faptul că, în unele cazuri, prepararea hranei se realiza în încăperi multifuncționale, de mari dimensiuni (*tabhane*), care serveau drept cameră de zi, dar și de primire a oaspeților (Faroqhi 2009: 101-103, 107-120).

patologicului. Această imagine superficială a fost larg alimentată de anumite curente artistice sau intelectuale precum orientalismul, ale cărui reflexe „exotizante” nu și-au pierdut nici astăzi forța de seducție, mai ales la nivelul culturii de masă.

Este însă lesne de imaginat că, de cele mai multe ori, clișeele care decurgeau din această viziune reductivă erau departe de a oglindi realitatea și că, dincolo de relatările de călătorie romanțate, de fanteziile cu temă orientală ori de basmele desprinse din „1001 de nopți”, care veneau în întâmpinarea așteptărilor unui public însetat de fabulos, ele reflectau convingerea profundă că „Orientul”, ale cărui contururi rămâneau remarcabil de vagi, nu reprezenta altceva decât o formă de alteritate, dacă nu chiar „Alteritatea” absolută, nedigerabilă și inacceptabilă. Eticheta alterității, „marca orientală”, sugera, printre altele, că „Orientul” trebuia să fie sau să arate cu totul altfel decât contraponderea sa, „Occidentul”: ca o lume voluptuoasă, luxuriantă, îmbelșugată, cu ritmuri tolerabile, în care totul părea posibil, pentru că interdicțiile păreau mai puțin tranșante.

Clișeele și stereotipurile cu iz „orientalist” nu ocoleau, desigur, nici referirile la detaliile vieții cotidiene, la particularitățile locuinței, la igienă, alimentație, stil vestimentar etc. Mulți dintre călătorii străini care s-au perindat prin Imperiul Otoman și, mai cu seamă, prin Turcia otomană, lăsând apoi mărturii scrise despre modul de viață al localnicilor, nici măcar nu pot fi acuzați cu prea mare asprime de viziunea fatal limitată ori deformată pe care ne-o oferă în relatările lor: proveniți adeseori din medii privilegiate, cu un anumit nivel de instruire, ei intrau în contact, prin forța împrejurărilor, cu persoane din straturile superioare ale societății otomane și cu stilul de viață specific acestora. Consemnările, ca și gradul lor de înțelegere, așa lipsite de nuanțe cum sunt ele, reflectă, implicit, un anumit tip de educație, trădează clișee și stereotipuri de sorginte livrescă (însușite, eventual, în etapa pregătitoare a călătoriei) și evidențiază sentimentul de superioritate resimțit de civilizațiile europene față de Turcia otomană. (Acest sentiment de superioritate le era, de altfel, specific și multor otomani când se raportau la Europa, cel puțin în epocile de maximă strălucire a Imperiului.) Întrebările „de detaliu” cu privire la specificul și la etapele de dezvoltare ale civilizației otomane, dar și la diversele sale paliere de funcționare s-au ivit odată cu neliniștile și interogațiile modernității și, mai ales, odată cu apariția unor curente noi precum „noua istorie” sau, mai târziu, microistoria, care, dincolo de



scăderile lor inerente, au propus perspective inedite și problematizante de studiu asupra unor etape aparent anodine din evoluția umanității.

Noul mod de raportare la istorie, ca „simultanitate de istorii” care coexistă și participă la „marea istorie” – cea preponderent evenimentțială, consemnată de manuale ori compendii și asumată ca „istorie oficială” –, a scos la iveală, dincolo de relaxarea abordării și prospețimea viziunii, marile lacune de cunoaștere și zonele întinse de umbră care priveau mai cu seamă „detaliile” evoluției umanității. Nu mai puțin vitregită în această privință s-a vădit a fi „istoria vieții cotidiene”, multă vreme ignorată sau expeditată în zona derizoriului, în măsura în care participarea sa la „marea istorie” părea ne semnificativă. Nemulțumirile generate de absența unor răspunsuri și, în cele din urmă, de impasul „istoriei globale”, aflată în plin proces de autorefecție și reconfigurare, au impus, ca alternativă, coborârea în abisurile mai puțin explorate ale „istoriilor cumulate” care alcătuiau, de fapt, canavaua acesteia.

Într-un asemenea context a apărut și interesul pentru aspecte până atunci neglijate sau trecute sub tăcere ale evoluției societății otomane și a început anevoiosul proces de rescriere – în sensul de „scriere nuanțată” – a istoriei acesteia. Istoria locuinței, a alimentației sau a vestimentației nu reprezintă decât câteva capitole ale unei evoluții culturale complexe, a cărei reconstituire presupune eforturi considerabile, dată fiind cantitatea considerabilă de documente produse de o societate care nu ducea deloc lipsă de cronografi ori polihistori, dar nici de un vast aparat birocratic. Abordarea aproape strict cantitativă din faza inițială a început să lase loc treptat „tranșelor de analiză”, alimentate de un larg evantai de materiale documentare, care abia în ultima perioadă au devenit obiectul unor investigații sistematice, parte dintre ele – mai ales cele din categoria „arhivelor la purtător” – fiind în mod vizibil și, am spune, salutar reconsiderate.

Studiile recente au evidențiat astfel faptul că, dincolo de clișeele tradiționale, viața de zi cu zi a otomanilor (mai lesne de descifrat din secolul al XVI-lea) era la fel de variată și de nuanțată ca și în alte zone ale lumii – rod al numeroaselor diferențe care marcau diversele paliere ale piramidei sociale, de la cele pur economice la cele etnice, confesionale, culturale etc.

Diferențele de rang și stare, socială și materială, își găseau reflectarea și în obiceiurile și practicile alimentare. Acestea din urmă erau determinate de factori multipli, precum clima, cadrul natural, resursele

locale (de unde și variațiile regionale), credințele și practicile religioase. Pe de altă parte, ele urmau să cunoască numeroase modificări în timp; aceste mutații priveau nu numai tipurile de ingrediente ori alimente predilecte, ci și modul de preparare a hranei, recipientele și ustensilele folosite la prepararea acesteia, modul și cadrul de servire a mesei, spațiile rezervate acestor tipuri de activități (evocam, de pildă, mai sus, detașarea treptată a bucătăriei, ca spațiu cu funcționalitate distinctă, de restul ansamblului de locuit și transformarea ei într-un element indispensabil al locuinței otomane, pe măsura evoluției gastronomiei și a nivelului general de trai).

Constatăm, pe de altă parte, că, la fel ca pretutindeni, aspectele cantitative și calitative ale hranei cotidiene erau strâns legate de statutul social și economic al fiecărei persoane, respectiv familii. Meniurile bogate în carne constituiau, cu certitudine, un indicator al bunăstării și al prestigiului social; fiind vorba de un aliment rar și relativ scump, carnea era, de obicei, tocată<sup>3</sup> sau amestecată cu legume. Ierarhia socială se reflecta și în numărul felurilor de mâncare, dar și în natura, calitatea și prețul ingredientelor folosite la prepararea lor. În așezămintele de binefacere, bunăoară, se servea un singur fel de mâncare; masa obișnuită a unui citadin din clasa de mijloc se alcătua, de obicei, din două feluri, deși nu se poate vorbi de o regulă neabătută în acest sens; șase feluri indicau un rang deosebit, persoanelor de vază fiindu-le rezervate, pe de altă parte, și anumite feluri de mâncare care treceau drept rare sau speciale (de pildă, *zerde*, un gen de budincă de orez, preparată cu apă, miere și șofran, *paça*, în română „pacea”, un gen de aspic sau piftie preparată din picioare de vițel sau miel/oaie, porumbei). La marile festinuri oferite de demnitari, îndeosebi de sultan, se puteau servi până la 24 de feluri de mâncare; această limită putea fi însă lesne depășită. În 1539, când îi circumcidea pe fiii săi, Yezid și Cihangir, Soliman Magnificul oferea un banchet al cărui meniu se alcătua din 40 de feluri de mâncare, printre care se numărau potârniche și păuni la frigare; această performanță, care echivala cu o demonstrație de putere, dar și de mărinimie, urma să fie întrecută în mai multe rânduri în secolele următoare, pe care istoria convențională le asocia, până mai de curând, cu declinul economic. De exemplu, la o „sărbătoare a

---

3. Este demn de remarcat faptul că, așa cum se întâmplă și acum în „bucătăriile regionale”, carnea tocată deshidratată (de felul celei pregătite pentru conservare pe perioada iernii) era mai prețuită decât cea proaspătă, căci era socotită mai gustoasă (Abdulkadiroglu 1992: 3).

jectivei” din secolul al XVII-lea s-au servit 68 de feluri de mâncare (Reindl-Kiel 2006: 64-65).

Totuși, doar anumite feluri sau tipuri de alimente (cum ar fi potârnichile) constituiau expresia unei considerații speciale față de cei cărora le erau servite; altfel, felurile de mâncare păreau să rămână în mare măsură aceleași, tratamentul diferențiat al oaspeților fiind trădat mai ales de numărul lor. Se remarcă, în general, o anumită preferință pentru legume și fructe umplute cu carne (dovlecei, vinete, varză, dar și mere, gutui, pepeni verzi sau galbeni etc.), explicabilă prin prețul ridicat și, prin urmare, adeseori prohibitiv al cărnii, dar și al anumitor fructe sau legume, în funcție de epocă. Deși nu există consemnări grăitoare în acest sens, se presupune că felurile de mâncare nu erau aduse la masă pe rând, ci grupate pe categorii. La palatul imperial se găteau cantități de mâncare cu mult mai mari decât numărul de porții rezervat demnitarilor sau oaspeților, de unde concluzia că excedentul le era distribuit slujitorilor, robilor și persoanelor aflate în trecere pe la serai, ca expresie a generozității suveranului; excepție făceau alimentele „de lux”, care se găteau în cantități limitate (porumbei, rațe, găște), sau cele pregătite cu ingrediente mai costisitoare, precum zahărul<sup>4</sup> sau condimentele și aromatele „exotice”.

Cele mai ample informații privitoare la meniuri provin, după cum se poate lesne deduce, din zona palatului imperial și privesc mai cu seamă banchetele oficiale. Foarte utile sunt, în acest sens, relatările unor călători sau soli străini, care nu izbutesc să identifice însă cu suficientă acuratețe ingredientele folosite la prepararea mâncărilor, le descriu mult prea vag sau interpretează eronat anumite secvențe ale protocolului ori ritualului mesei. S-au păstrat, pe de altă parte, numeroase liste cu ingrediente, fără a fi întotdeauna limpede la ce anume erau folosite acestea – sau cel puțin o parte dintre ele – în anumite epoci<sup>5</sup>. Numărul înscrisurilor de acest tip

- 
4. Acesta era un simbol al plăcerii de a trăi, al aspectelor agreabile ale vieții, de unde și larga sa utilizare la sărbătorile cu iz popular, chiar la mâncăruri ale căror rețete nu presupuneau, în mod obișnuit, adaos de zahăr.
  5. Prima „carte de bucate” din Turcia urma să apară abia în 1844, sub semnătura lui Mehmet Kâmil, profesor la Facultatea de Medicină din Istanbul. Cartea sa, intitulată *Melceü't-Tabbahin*, „Refugiul bucătarilor”, avea drept sursă de inspirație o altă lucrare cu conținut similar, intitulată *Ağdiye Risâlesi*, „Tratatul despre mâncăruri și băuturi”, astăzi pierdută. Cartea lui Mehmet

sporește sensibil în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea: este vorba de liste zilnice de alimente comandate sau procurate din diverse surse și de meniuri rezervate diverselor categorii de persoane implicate în viața seraiului, de la sultan la viziri, la locuitoarele haremului, la pajii imperiali etc. S-au păstrat, de asemenea, meniuri rezervate membrilor Consiliului Imperial (*Divan-ı Hümayun*) și suitelor lor la sfârșitul celor patru reuniuni săptămânale, precum și meniurile unor festinuri organizate cu prilejuri speciale (cu ocazia celor două mari sărbători religioase de peste an, cu ocazia primirii unor oaspeți străini sau a altor soli de vază, cu ocazia circumciziei fiilor unor sultani, a nunțiilor imperiale etc.). Din ele se poate constata, de exemplu, că mesele oferite vizirilor după cele patru ședințe săptămânale ale Divanului se alcătuiau din șase feluri de mâncare: primul dintre ele era întotdeauna un pilaf numit *dane*<sup>6</sup>, de orez sau bulgur<sup>7</sup>, iar al doilea – o ciorbă de pasăre. Felurile trei, patru și cinci se succedau într-o ordine mai degrabă aleatorie. Felul al treilea era constituit adeseori dintr-un tip de plăcintă numită *börek* (cu umplutură de carne sau brânză, cu smântână, coaptă în diverse moduri), dar se vorbește uneori și de supă, de ciorbe groase, cu legume, ierburi aromate, lapte sau iaurt, de ciorba cu *tarhana*<sup>8</sup>,

---

Kâmil, care a cunoscut mai multe ediții în Turcia, avea să fie tradusă în limba engleză și publicată în 1865, la Londra, sub semnătura lui Turabi Efendi (Turabi Efendi, *The Turkish Cookery Book : A Collection of Receipts from the Best Turkish Authorities*, Wm. H. Allen & CO.). Tot cam din aceeași epocă (1858-1859) datează și tratatul gastronomic elaborat de Ali Eşref Dede, superiorul lăcașului Mevlevi din Edirne; acesta a rămas însă inedit până în 1992. Se poate aprecia așadar că interesul pentru sistematizarea datelor privitoare la bucătăria autohtonă datează în Turcia abia din secolul al XIX-lea.

6. Cuvântul *dane* desemna orezul de tip „bob cu bob”; trebuie precizat faptul că existau mai multe varietăți de orez, de diverse calități, dar și cu diverse întrebuințări, în funcție de proprietățile specifice fiecăreia.
7. Existau nenumărate sortimente de pilaf: pilaf simplu (*dane-i sade*), pilaf „persan” (preparat cu sofran și ghimbir), pilaf cu carne tocată, cu diverse tipuri de legume, cu stafide, cu dunde, cu zahăr, cu dovleac și miere, cu piper etc.
8. *Tarhana* este un amestec de făină (sau grâu zdrobit), iaurt sau lapte bătut, sare, ierburi aromate (*tarhana otu*, asemănătoare cu mărarul uscat, mentă), condimente (de pildă, ardei iute) și, opțional, legume precum ardeii verde, ceapa, roșiile, tocate fin; amestecul este frământat bine, până când ajunge la consistența unui aluat, și lăsat să dospească (cel puțin o săptămână). Apoi este întins pe o suprafață plană și lăsat să se usuce într-un spațiu bine ventilat, după care este transformat, prin frecare, în pulbere sau în bucăți de mici dimensiuni,

ca și de o largă gamă de „feluri de bază” cu legume (cu legume fierte sau călite, cu orez, spanac, iaurt), de diverse varietăți de sarmale, de un gen de terci de grâu cu carne și iaurt (*keşkek*) etc. Felul al patrulea era constituit frecvent din dulciuri precum *baclavaua* (despre care unii istorici ai alimentației consideră că era o „inovație” a palatului otoman<sup>9</sup>), *paluze* (blamanjea – gelatină cu smântână și lapte de migdale), una dintre nenumăratele varietăți ale budincii autohtone cunoscute sub numele de *muhallebi* etc.; uneori se vorbește însă și de plăcinte sărate, de legume umplute sau de ciorbe. Felul al cincilea era și mai variat, deși predominau, totuși, piftia din picioare de oaie asezonate cu oțet (*paça*), ciorba de burtă, pogacele, iahnia cu carne. În fine, felul al șaselea era rezervat în întregime preparatelor din carne (diverse feluri de *kebab*, friptură de pui sau porumbel, chiftele prăjite). Amatorii de tipologii vor remarca, fără îndoială, alternanța felurilor „sărate” cu cele „dulci/nesărate”, practică și astăzi, când „interludiile”, în cazul meselor copioase, își găsesc concretizarea mai ales în fructe precum pepenele galben, creditat cu proprietăți digestive.

Printre ingredientele rare se numărau șofranul (cel mai scump dintre toate)<sup>10</sup>, piperul, apa de trandafiri, mierea (la un moment dat mai costisitoare decât zahărul<sup>11</sup>, mai cu seamă în varietățile sale nobile),

---

care se pot păstra vreme îndelungată și servesc apoi ca materie primă pentru prepararea unei ciorbe foarte consistente numite *tarhana çorbasi*. Preparatul, cu diverse variante locale, se regăsește și în alte zone, precum Grecia, Bulgaria, Serbia, Albania, Iran, Irak etc., ca să vorbim în termenii geografiei actuale.

9. Discuția pe această temă este însă cu mult mai lungă; formule asemănătoare sunt atestate și la alte populații din jur.
10. Șofranul, originar probabil din sud-vestul Asiei, pare să fi fost cultivat pentru prima oară de către greci. În Turcia, șofranul (numit cândva, *zağferan/ zağfiran*, astăzi *safran*) este cultivat doar în zona Safranbolu (aflată în apropierea Mării Negre), unde s-a aclimatizat foarte bine; numele localității (Zağfiran Polis/Safran Polis, apoi Zağfiran Benderli, Zağfiran Bolu, Zafranbolu, Safranbolu) este, de altfel, strâns legat de istoria cultivării acestui condiment, extrem de prețuit în gastronomie.
11. Deși, remarcă Suraiya Faroqhi (2005: 210), în secolul al XVI-lea, zahărul (extras din trestie de zahăr) era un lux, fiind importat, în cantități mici, din Egipt și Cipru. „Democratizarea” consumului de zahăr avea să survină ceva mai târziu, la începutul secolului al XIX-lea când, pe fondul crizei determinate de blocada impusă de Napoleon I produselor britanice, dar și al altor evoluții nefavorabile (printre care abolirea sclaviei în Antile și în Guyana Franceză),

scorțișoara, ghimbirul, cardamomul. În fruntea comenzilor palatului imperial se situau, la acest capitol, șofranul, scorțișoara, cuișoarele, cardamomul și sacâzul. Susanul, sumacul, chimenul, uneori și anasonul, erau considerate condimente de „rangul al doilea”. Și în această privință se constată însă modificări în timp, revelate de listele cu achiziții de condimente de la serai (de pildă, cantitățile de scorțișoară, folosită pe larg nu doar la prepararea dulciurilor, ci și la asezonarea cărnii, scad progresiv în favoarea piperului negru, ceea ce ar putea să sugereze și o modificare subtilă a gustului). Constatăm că din aceleași liste lipsesc vanilia, ienibaharul și boiaua de ardei iute. Majoritatea condimentelor proveneau din India, mai puțin din „Lumea Nouă”. Există supoziția că raportarea la condimente și aromate nu coincidea întocmai cu cea de astăzi, în sensul că acestea se adăugau spre sfârșitul procesului de preparare, în timp ce în bucătăria turcă actuală ele sunt adeseori folosite în fazele inițiale, pentru a permite întrepătrunderea aromelor (Neumann 2006: 149-184).

Pentru îmbogățirea gustului se foloseau și plante aromate autohtone, precum pătrunjelul, tarhonul, mărarul, menta, care puteau fi cultivate cu ușurință, inclusiv în grădinile palatului imperial de la Topkapı (*hassa bahçeleri*), fiindu-le accesibile și cetățenilor cu resurse materiale modeste.

Pe listele de achiziții ale palatului mai figurau, alături de legume relativ banale precum ceapa, usturoiul, prazul, vinetele, morcovii, țelina, spanacul, dovleacul, legume precum bamele deshidratate (destinate mai ales familiei sultanului), năutul, linte, fasolea uscată (aceasta din urmă era consumată cu predilecție de angajații palatului) (Samancı 2006: 190). Roșiile, care ni se par astăzi inseparabile de gastronomia turcă și de cea balcanică, urmau să-și facă apariția în bucătăriile imperiale abia în secolul al XIX-lea, fiind privite inițial cu anumite rezerve; la fel avea să se întâmple și cu cartofii care, dincolo de apariția lor tardivă, urmau să rămână multă vreme cu mult mai puțin populari decât vinetele.

Potrivit aceleiași logici ierarhice, personalul din subordinea Divanului (secretari, ușieri etc.) nu avea dreptul decât la două feluri de

---

urma să apară zahărul obținut din sfeclă de zahăr. Această varietate avea să ajungă și pe piața otomană, vădindu-se mai accesibilă decât cea obținută din trestie de zahăr și înlocuind treptat mierea și melasa, folosite de secole ca îndulcitori. Prima fabrică de zahăr din Turcia avea să apară însă abia în 1926, la începutul perioadei republicane, în orașul Uşak.

mâncare, nici acestea foarte consistente. Masa secretarilor (*kâtip*) se alcătuiă, de obicei, din ciorbă cu orez sau grâu, pilaf simplu sau terci (preparat, probabil, din orez fiert, căruia i se adăugau și ouă), ciorbă cu carne dreașă cu iaurt. Rareori le erau servite dulciuri, care intrau în categoria alimentelor „de lux”.

### **Masa sultanului**

Mesele sultanului erau, în mod firesc, cu mult mai îmbelșugate decât mesele „supușilor” săi, așa încât relatările, dar și zvonurile privitoare la ele prilejuiau nenumărate fantezii atât în mediile defavorizate, cât și printre călătorii ori aventurierii străini care vizitau cândva Istanbulul. Se cuvine, desigur, să facem distincția între mesele private ale suveranului și banchetele oficiale ori marile festinuri prilejuite de evenimente cu totul speciale, căci mai cu seamă cele din a doua categorie erau înconjurate de o aură legendară; asemenea momente memorabile erau, fără îndoială, atent orchestrate și mizau pe efectul de imagine, manifestările de generozitate ori opulență ale „marelui stăpân” fiind rareori gratuite. În vremea lui Soliman Magnificul, așadar în perioada de maximă strălucire a Imperiului Otoman, ospețele oferite solilor străini puteau să includă până la cincizeci de feluri de mâncare, uneori chiar mai mult; acestea din urmă erau servite de două sute de paji, care formau un lanț viu de la bucătăriile palatului până la sala așternută cu covoare de preț în care se desfășura dineul. După o ceremonie de primire grandioasă, menită să evidențieze măreția imperiului aflat la zenit, oaspeții erau așezați la o masă din argint, iar platourile cu mâncare, acoperite cu un șervet din fetru negru tivit cu alb, erau transmise din mână în mână. La epuizarea unui fel, farfuriile erau retrimise la bucătărie, pe aceeași filieră, cu șervetul întors pe dos (Barber 1973: 28-29)<sup>12</sup>. Pe de

---

12. Ogier Ghiselain de Busbecq (1881, I: 157-158), aflat la Istanbul chiar în epoca respectivă, descrie o astfel de scenă petrecută în timpul unui dineu oferit de Ali Pașa, „al doilea vizir” în ierarhia statului otoman, în cinstea Ambasadorului Persiei și a suitei sale; banchetul era menit să celebreze încheierea păcii cu safavizii. Gazdele și oaspeții, așezați la o masă instalată sub un umbrar, sunt serviți cu acest prilej de o sută de paji, care poartă straie identice. Aceștia încep prin a-i saluta pe oaspeți, cu mâinile lipite de coapse și

altă parte, ambasadorii țărilor cu care existau relații amicale sau tratate de pace erau întotdeauna întâmpinați cu dineuri generoase; aceleași dineuri însoțeau și încheierea misiunii lor (Busbecq 1881, I: 159), ele având, în mod evident, aceeași funcționalitate ca și recepțiile moderne.

Alimentele, la fel ca și celelalte produse existente pe piață, ajungeau la Istanbul din cele mai diverse zone ale Imperiului – fiecare dintre ele renumită pentru calitatea sau caracterul aparte al produselor sale specifice: miere, cereale, unt din Moldova și Țara Românească (transportate cu corăbiile pe Marea Neagră); trestie de zahăr din Egipt și Cipru; pere și struguri de la Damasc; mere de la Sinop; caise de la Antalya; castane de la Bursa; nuci, castane și ceapă de la Iznik; smochine de la Aydın și din Saruhan; stafide de la Izmir și din Corint; curmale, prune din Egipt și din sudul Irakului; ulei din Grecia; ulei, susan și diverse sortimente de fructe din insulele și din regiunile de coastă ale Mării Mediterane; vin din Albania, din Ungaria, din Cipru; mastic din insula Chios; mac din Afyon (zonă renumită până târziu pentru contrabanda cu opium) și din Beyşehir; cânepă din provinciile de coastă ale Mării Egee și ale Mării Negre, din Tracia, din Cipru; in din Egipt; lemn din Izmit, din Göynük și din zona Munților Taurus (Hitzel 2001: 114).

Bucătăria palatului imperial (*matbah-ı amire*) era alcătuită, în perioada clasică, din zece „secțiuni”: prima dintre ele îi era destinată exclusiv sultanului, a doua, mamei sultanului (*valide sultan*) și descendenților acestuia, a treia, soțiilor sultanului, a patra, „mai-marelui ușierilor” (*baş kapıcı*), a cincea, membrilor Consiliului Imperial (*Divan-ı Hümayun*), a șasea, eunucilor albi și agalelor Palatului Dinăuntru (*Enderun*), a șaptea, slujitorilor de rang ai palatului, a opta, roabelor și celorlalte slujitoare ale haremului, a noua, slujitorilor Consiliului Imperial. Cea de-a zecea bucătărie, numită *Helvahane-i Hassa Ocağı* era rezervată exclusiv preparării dulciurilor și, de asemenea, „leacurilor tradiționale” folosite la palat; cei care o deserveau (*helvacı*) constituiau o categorie aparte în rândul „bucătarilor palatului” și-și aveau propriile ierarhii interne

---

capul plecat, după care pajul aflat în imediata proximitate a bucătăriei începe să transmită platourile cu merinde, care sunt preluate din mână în mână, până când sunt depuse pe masă. Astfel ajung să fie înșirate în fața participanților, în ordine deplină, o sută de feluri sau poate chiar mai mult. La sfârșitul ceremonialului, pajii îi salută din nou pe meseni și se retrag, de data aceasta în ordinea inversă celei urmate la venire.



(Akbulut 2010: 272)<sup>13</sup>. Numărul bucătarilor și al celorlalte categorii de personal care deserveau bucătăriile de pe poziții subalterne a înregistrat, desigur, mari oscilații, dar și mutații în timp; bucătarilor autohtoni aveau să li se adauge, la începutul epocii moderne, și bucătari străini; pe de altă parte, din dorința de a se familiariza cu gastronomia europeană (*alafraŋga*), unii sultani, precum Mahmut II (1789-1839), aveau să trimită chiar bucătari în Europa, pentru ceea ce am numi astăzi „stagii de practică și documentare” sau „schimburi de experiență”.

Mesele sultanului erau „pufațate” de antreuri (*meze*), care puteau consta din diverse sortimente de brânză, castraveți<sup>14</sup>, sarmale în foi de viță cu umplutură de orez (*yaprak dolması*), mai multe tipuri de plăcintă (*börek*), cu carne, spanac, brânză etc. La sfârșitul mesei se mâncau adeseori dulciuri, precum rahatul (*lokum*), care urma să devină celebru și în Europa; dulciurile erau, de altfel, extrem de populare – o dovadă în acest sens o constituie însăși existența unei bucătării destinate exclusiv preparării lor. Antreurile și, pe de altă parte, dulciurile care agrementau sfârșitul mesei pot fi privite ca adevărate constante ale festinurilor imperiale; ele se regăsesc însă, cel puțin sub aspect tipologic, și în alte cercuri ale elitelor otomane.

Pe la jumătatea secolului al XVII-lea, sultanul obișnuia să ia masa fie în apartamentul, fie în grădina sa privată. Mâncarea era servită în farfurii fine, de porțelan sau sticlă, importate din centre de producție renumite; la banchete se foloseau și vase din metale prețioase, precum aurul și argintul (Jean-Baptiste Tavernier menționează însă că suveranul

---

13. Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689), care a realizat, în perioada 1631-1668, șase expediții în Orient, relatate ulterior în *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier* (1676), afirma că, în vremea sa, activitatea acestui sector era supervizată de șase sau șapte „ofițeri”, care aveau în subordine circa patru sute de *helvacr*; aceștia preparau, pe lângă dulciuri ori siropuri proaspete, nenumărate „conserve” (printre acestea se numărau diverse variante de *macun* ori pastă de fructe, dar și dulcețuri, fructe deshidratate, fructe confiate etc.) și „murături” (*turşu*), în oțet sau saramură (1677: 28).

14. Palatul imperial avea nenumărate grădini, cultivate îndeosebi cu flori, dar și cu anumite varietăți de fructe, precum căpșunile și zmeura; acestora li se adăugau spații cultivate cu pepeni și castraveți, dar și livezi cu pomi fructiferi. Potrivit lui Jean-Baptiste Tavernier (1677: 92), castraveții treceau drept o veritabilă delicată, fiind consumați în stare crudă, ca atare sau sub formă de salată; ei constituiau, de altfel, un aliment de bază pentru o parte însemnată a populației. Uneori erau amestecați cu apă și lapte acru (probabil, o variantă de *ayran*).

nu obișnuia să folosească astfel de vase în cadru privat, ceea ce sugerează că practicile amintite se asociau mai degrabă cu funcția de reprezentare). Celelalte vase, la fel ca și lingurile, de altfel, erau, în general, din lemn<sup>15</sup>. Masa obișnuită se alcătua dintr-o largă paletă de feluri cu carne, cuprinzând carne de oaie fiartă sau prăjită, cârnați de oaie la frigare, o pereche de porumbei fripți, o găină gătită cu orez sau un miel fraged pregătit la cuptor; nu mai puțin variate erau deserturile: *baklava*, *me'muniyye* (un gen de marțipan), *südlü aş* (*sütlaç*, „orez cu lapte”), *muhallebi* (un gen de budincă preparată cu orez sau amidon, lapte, zahăr, migdale, fistic și aromatizată, în funcție de preferințe, cu apă de trandafiri sau portocale). La fel ca aproape pretutindeni în Turcia, în timpul mesei nu se consumau lichide. În schimb, la sfârșit, sultanul obișnuia să bea o cană mare cu *hoşab* (*hoşaf*), asemănător compotului de astăzi, sau cu șerbet (suc de fructe preparat din struguri, piersici, caise, coarne etc. și îmbogățit cu diverse arome). Potrivit lui Tavernier (1677: 28), șerbetul, preparat în mai multe moduri, era băutura obișnuită a turcilor. Cea mai răspândită varietate era șerbetul de lămâie – acesta aducea oarecum cu limonada, dar conținea foarte puțină apă, căreia i se adăugau, pe lângă lămâie, zahăr, ambră și mosc. De o largă apreciere se bucura șerbetul preparat din flori galbene de nufăr. Cel mai popular sortiment de șerbet se prepara însă din violete și zahăr, cărora li se adăuga o cantitate infimă de suc de lămâie. Printre sortimentele de „băutură” enumerate de Tavernier se numără și ceea ce el numește *magion* (cu alte cuvinte, *macun*, „pastă”), preparat, potrivit afirmațiilor lui, din mai multe soiuri de „leacuri” (*drug*); în compoziția acestora intrau, pe lângă sucurile de fructe, diverse condimente, plante aromatice și mastic. Călătorul francez mai pomenește și de o băutură numită *muscavi* (?), la care apela însuși sultanul când „își vizita sultanele” – aceasta era preparată în taină de *helvacibaşı*, care era răsplătit generos cu asemenea privilegii; după toate aparențele, era vorba de un tonic sau, mai degrabă, un afrodisiac.

---

15. Tavernier (1677: 80) semnala absența furculițelor și, mai cu seamă, a cuțitelor, precizând că, în caz de nevoie, mesenii puteau apela la propriile cuțite, care erau păstrate întotdeauna la brâu, niciodată pe masă; se recurgea însă rareori la ele, căci pâinea putea fi ruptă cu mâna, iar carnea era tăiată, în prealabil, în bucăți mici. Lingurile de lemn erau mai mari decât cele folosite îndeobște de europeni.

Masa era însoțită de improvizațiile piticilor și ale muților palatului, cărora le erau aruncate, din când în când, bucăți de carne sau alte „delicatese”, spre amuzamentul suveranului. La sfârșitul mesei, sultanul își spăla mâinile și își savura cafeaua, iar aerul din încăpere era îmborsătat cu esențe de ambră și aloe.

Puține surse de epocă fac referiri explicite la deprinderile și la preferințele alimentare ale suveranilor otomani, care se înscriu, firește, mai degrabă în sfera anecdoticului. Se știe, de pildă, că Mehmet II Fatih (1443-1444, 1451-1481), cuceritorul Constantinopolului, prefera să ia masa singur și că printre mâncărurile sale preferate se numărau ciorbele, mai cu seamă cea de burtă, friptura de pasăre, ouăle, peștele, lipia cu brânză, plăcintele, spanacul, mierea, halvaua, baclavaua, smântâna, *muhallebi*, *zerde* și cataiful cu lapte. Nu putem să nu remarcăm înclinația către preparatele pe bază de lapte și pentru carnea „albă”, în detrimentul celei „roșii”, de vită sau oaie, al cărei consum era, de altfel, destul de limitat în perioada clasică. Dintre băuturi prefera șerbetul de struguri cu mentă, melasa (*pekmez*)<sup>16</sup>, braga (*boza*)<sup>17</sup> și *ayran*-ul<sup>18</sup>, iar dintre fructe – perele și rodiile (Armağan 2008: 48-49).

- 
16. Aceasta era preparată mai ales din suc de struguri (*üzüm pekmezi*), smochine (*incir pekmezi*), duche (*dut pekmezi*), roșcove (*keçiboynuzu / harnup pekmezi*), rodii (*nar pekmezi*), pepene verde (*karpuz pekmezi*), în funcție de resursele specifice fiecărei zone. Sucul de fructe era fiert îndelung, la foc mic, și apoi turnat în diverse recipiente, spre a fi pus la păstrare. *Pekmez*-ul putea fi folosit ca îndulcitor, ca sirop, în amestec cu apa, sau ca fel în sine, eventual în combinație cu pasta de susan (*tahini*), mai cu seamă la micul dejun. I se atribuiu proprietăți tonice și curative, fiind recomandat, din acest motiv, bolnavilor și convalescenților. Produsul continuă să fie și astăzi popular în Turcia; el se regăsește și la alte popoare din zonă (arabi, greci și diverse populații din Balcani).
17. Braga, despre care se presupune că a fost adusă din Asia Centrală, era foarte populară printre turci, dar nu mai puțin controversată, căci se prepara prin fermentarea cerealelor (grâu, porumb, mei, orz, în funcție de zonă), așa încât, în ciuda cantității mici de alcool pe care o conținea, a fost interzisă în anumite perioade, așa cum s-a întâmplat în vremea sultanului Mehmed IV (1648-1687); poate că suspiciunile la adresa ei erau alimentate și de faptul că uneori i se adăugau și alte ingrediente, la fel de blamabile – în epoca lui Selim II (1566-1574) circula, de pildă, o formulă care conținea opium (Kia 2011: 240).
18. Băutura foarte populară și astăzi în Turcia, obținută din iaurt, apă și sare, cărora li se mai pot adăuga mentă proaspătă și alte ierburi aromatice.

Despre sultanul Mehmet IV (1648-1687) se știe că era mare amator de porumbei „la rotisor” (*güvercin kebabi*, „*kebab* de porumbel”), motiv pentru care masa sa debuta adeseori cu 12 porumbei preparați în acest mod, după care erau aduse celelalte feluri incluse în meniu. Mehmet IV îndrăgea în mod deosebit „brânza de Milano”, care-i era furnizată cu regularitate de bailul Veneției (Armağan 2008: 124). Jean-Baptiste Tavernier, a cărui relatare despre palatul imperial otoman data din aceeași epocă, afirma că în bucătăriile palatului nu pătrundea niciodată carnea de vită; se consumau, în schimb, circa cinci sute de oi pe zi, aduse, în cea mai mare parte, din zona de est a Turciei, aflată la granița cu Iranul; acestea erau suficiente pentru a suplini nevoile întregului personal al seraiului. Cărnii de oaie i se adăugau cea de pui și cea de porumbel tânăr, aceasta din urmă însă în cantitate limitată. Pilaful, preparat cu orez și unt, se bucura de mai multă apreciere decât carnea. Tavernier descrie pe larg modalitatea de preparare a pilafului la turci, declarându-și totodată aversiunea față de varietățile foarte grase. Tavernier se referă și la modul de preparare a *kebab*-ului de miel, adăugând că pilaful și felurile de mâncare cu carne erau consumate doar la cină, care avea loc în jurul orei cinci după-amiaza (Tavernier 1677: 26-27).

### **Alimentația și masa „otomanului de rând”**

Ar trebui să amintim poate faptul că, în societatea otomană, care era o societate majoritar islamică, viața socială și familială purta amprenta segregării pe sexe, care s-a practicat până târziu, în epoca modernă; locuințele aveau încăperi sau aripi separate destinate populației masculine (*selamlık*), respectiv populației feminine a casei (*harem*); acestea erau separate printr-un spațiu neutru numit *mabeyn*. Băieții își petreceau primii ani ai copilăriei în harem, pentru ca după vârsta de 7 ani să se alăture „societății masculine”; partea din casă numită *selamlık* funcționa, de cele mai multe ori, și ca spațiu de socializare pentru bărbați, pe câtă vreme femeile își primeau oaspetele în harem. Gradul de segregare depindea foarte mult de stilul de viață și de starea socială a fiecărei familii; în zonele rurale sau în familiile de condiție modestă, segregarea era mai degrabă nepractică, căci antrena probleme economice suplimentare, așa încât era abordată cu ceva mai multă relaxare; în schimb, în mediul urban

și, mai cu seamă, în familiile de bună condiție, respectarea principiului segregării era privită ca o garanție a onorabilității și a bunei reputații, dar și ca o modalitate de afirmare a standardelor de viață superioare, de unde și aplicarea sa cu mai mare strictețe. Demn de notat este, totodată, faptul că principiul amintit era respectat nu doar de către musulmani, ci și de către non-musulmani, al căror stil de viață diferea, de altfel, în foarte puține privințe de stilul de viață al majoritarilor. În aceste condiții, masa în perioada otomană nu presupunea reunirea întregii familii într-un spațiu comun, „în jurul mesei”, ci se desfășura separat, pe sexe, potrivit aceluiași principiu al segregării care, după cum se poate constata, antrena consecințe importante în planul relațiilor intrafamiliale, accentuând, totodată, clivajul dintre „societatea feminină” și „societatea masculină”.

Mesele celor mai mulți dintre cetățenii de condiție medie se defineau prin frugalitate. Micul dejun era luat acasă, în vreme ce pentru prânz erau preferate localurile de cartier, aflate în preajma locurilor de muncă. (Atelierele și prăvăliile micilor meseriași erau grupate în zona bazarurilor și a târgurilor și se întâmpla adeseori ca persoanele care desfășurau același tip de activitate să se reunească cu predilecție în anumite locante sau cafenele.) Cina se desfășura din nou în spațiul privat, în *selamlık* sau în încăperea cea mai reprezentativă a locuinței, unde stăpânul casei era servit de soția sa sau, după caz, de slujitorii.

Tipurile cele mai populare de alimente pot fi deduse, parțial, din documentele cu caracter economic, din consemnările fragmentare ale unor străini aflați în trecere sau stabiliți la Istanbul, din aluziile întâmplătoare strecurate în jalbe adresate cadilor (de pildă, în cazurile de divorț); consemnările de acest gen sunt, după cum este și firesc, mai lapidare decât cele referitoare la palatul imperial sau la categoriile privilegiate ale societății. Micul dejun se putea compune dintr-o ciorbă caldă, din pâine, brânză, măsline, cafea, ceai. Potrivit lui Tavernier (1677: 27), persoanele cu oarecare dare de mână obișnuiau să mănânce salate, legume, fructe și „alimente conservate” (gemuri). Turcii fără resurse deosebite se mulțumeau adeseori cu feluri simple, preparate cu lapte, pepeni și castraveți, în funcție de oferta fiecărui anotimp.

Prânzul părea să fie ceva mai variat. Foarte răspândite erau ciorbele groase de legume și zarzavaturi, care presupuneau costuri suportabile și un mod de preparare mai puțin elaborat; acestea puteau să figureze în meniurile tuturor meselor principale ale zilei, indiferent de

anotimp. Ele erau completate de lapte și de diverse produse lactate, de vacă, oaie sau capră, precum untul, brânza (cu numeroase sortimente, unele dintre ele strict regionale), iaurtul și *ayran*-ul<sup>19</sup>. Lactatele se numărau, de altfel, printre alimentele de bază pentru cea mai mare parte a populației; existau însă și unele excepții: de pildă, smântâna care, dat fiind prețul ei prohibitiv, era hărăzită mai ales familiei sultanului și demnitarilor de rang înalt.

Menționăm și orezul, larg atestat în toate țările din Orient și aparent nelipsit din meniurile zilnice; acesta era preparat mai ales sub formă de pilaf (pilaful se putea prepara însă și din *bulgur*, grâu mărunțit, care era mai ieftin). Orezul avea să devină însă popular abia din secolul al XVII-lea; în secolul al XVI-lea el era încă un aliment de lux, căci se producea în cantități limitate, atât în Anatolia (zonele Boyabat și Tosya), cât și în Rumelia (zona Plovdiv) (Faroqhi 2005: 206-207). Orezul era gătit inițial mai ales cu unt, potrivit unei tradiții moștenite de turci de pe vremea nomadismului, care decurgea, fără doar și poate, din ocupația lor tradițională – cea de crescători de animale. Acesta era înlocuit uneori cu ulei de susan, preferat mai ales de evrei (And 2003: 175); uleiul de măsline, folosit multă vreme doar pentru prepararea săpunului și pentru iluminat, urma să pătrundă în alimentație mai târziu. Trebuie să mai precizăm că, de foarte multe ori, pilaful încheia, de fapt, masa – așa se întâmpla, de exemplu, în comunitățile Mawlawi/Mevlevi (Algar 1992: 299), dar și la palatul imperial otoman, în perioada târzie (Samancı 2006: 189). Ayla Algar (1992: 301) menționează și un tip de pilaf consemnat de cărțile de bucate sub numele de *Özbek pilavi*, „pilaf uzbek”, care pare să fi fost de origine central-asiatică și care a fost, probabil, adus în Asia Mică de Mawlana Jalal ad-Din Rumi sau de familia acestuia; această varietate de pilaf, preparat cu mazăre, ceapă, morcovi și castane, era numit de adepții ordinului Mawlawi/Mevlevi *lokma*, lit. „îmbucătura”.

---

19. Acestea din urmă, la fel ca și laptele, figurau, pe de altă parte, printre ingredientele foarte multor feluri de mâncare, mai cu seamă ale ciorbelor și ale unor varietăți de *kebab* – să nu uităm că, dincolo de influențe și de împrumuturile mereu fecunde, turcii au fost, vreme de secole, preponderent crescători de vite și că această îndeletnicire, care se asocia cu un întreg mod de viață, și-a pus amprenta și asupra gastronomiei lor, îndeosebi asupra celei specifice zonelor populate sau colonizate masiv cu triburi turcice.

Legumele cele mai comune erau ceapa și năutul, secondate de dovleac, spanac, varză, morcovi, țelină, sfeclă, frunze de viță de vie. Acestea erau mai puțin agreate la palat, fiind considerate, probabil, banale, deoarece constituiau baza alimentației zilnice pentru majoritatea covârșitoare a populației. Potrivit unor călători sau rezidenți europeni, Istanbulul nu cunoștea, pe la mijlocul secolului al XVI-lea, mazărea și ridichile – ele urmau să-și facă apariția mai târziu; varza, pe de altă parte, nu era consumată în stare proaspătă, ci doar murată (And 2003: 173). Printre fructele cele mai accesibile se numărau merele, gutuile, pepenii verzi, strugurii, caisele, piersicile, cireșele, vișinele, prunele, nucile, castanele; acestora li se adăugau, în funcție de zonă, citricele, smochinele, curmalele, migdalele, rodiile. Unele sortimente de fructe (de pildă, merele, gutuile, caisele) erau conservate pentru iarnă, prin deshidratare; exista și un soi de pepene galben care se preta la conservare pe perioade lungi, prin expunere în curent de aer. În sezonul rece se consumau și numeroase dulcetuiri (*reçel*), preparate din fructe. În fiecare gospodărie exista, pe de altă parte, o rezervă consistentă de *pekmez* – melasa preparată mai ales din suc de struguri, smochine, dude, roșcove sau rodii, folosită ca îndulcitor sau ca atare, în loc de dulceată.

Persoanele cu situație economică precară se hrăneau aproape exclusiv cu legume verzi sau, iarna, cu fasole și linte<sup>20</sup> uscată. Hrana obișnuită a muncitorilor consta din pâine și ceapă. Pâinea era, de altfel, alimentul de bază; ea se obținea din diverse tipuri de făină, în funcție de resursele financiare ale fiecărui individ sau fiecărei familii, și putea fi doșpită sau nedoșpită. Cea obișnuită nu pare să-i fi stârnit entuziasmul lui Albertus Bobovius (Ali Ufki Bey)<sup>21</sup>, care o considera insuficient de bine frământată și coaptă (1999: 49). Majoritatea consumatorilor preferau, desigur, pâinea preparată din făină de grâu, dar uneori se amintește și de pâine din făină de secară și din făină de orez. În casele care nu dispuneau

---

20. Lintea verde era cea mai prețuită; varietatea roșie și cea galbenă au apărut ceva mai târziu, fiind socotite de mai slabă calitate (Abdulkadiroğlu 1992: 3).

21. Cunoscut în Occident sub nume precum Wojciech Bobowski, Albert Bobowski, Albertus Bobovius, Alberto Bobovio sau sub nume turcești precum Ali Ufki, Santuri Ali Ufki, Ali Beg/Ali Bey, Hali Beigh, Alli sau chiar Hulis Bey, Albertus Bobovius (1610-1675) și-a așternut în scris relatarea privitoare la palatul imperial de la Topkapı în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea; vom reveni asupra ei și cu alte prilejuri.

de cuptoare (acestea se găseau, cel mai adesea, în curțile locuințelor), se prepara un soi de pâine nedospită, coaptă în spuză; mulți cetățeni apelau însă, pe de altă parte, la cuptoarele de cartier, care aveau să rămână funcționale până târziu, la începutul epocii contemporane.

Cea mai răspândită varietate de pâine pare să fi fost *fodla* – un gen de lipie, obținută din făină amestecată cu țărățe. Existau, pe de altă parte, două varietăți de „pâine dulce” (una dintre ele, preparată din făină albă și unt și unsă cu ou, spre a forma o crustă și a deveni mai crocantă, era considerabil mai scumpă decât cealaltă), precum și cel puțin trei tipuri de covrigi (*simit*), dulci sau sărați, simpli sau cu susan, asemănători cu cei atât de populari astăzi în Turcia. Foarte multă lume consuma și *gözleme*, un soi de pâine preparată din făină amestecată cu unt și prăjită în ulei; aceasta putea fi dulce sau sărată, la fel ca în zilele noastre, și intra adeseori în meniul micului dejun. În plus, existau multe formule de plăcinte (*börek* și *çörek*), cu umpluturi dintre cele mai diverse, care erau sățioase și puteau constitui o masă în sine, cel puțin pentru unele categorii sociale.

Pâinea, ca aliment de bază, era investită cu o înaltă încărcătură simbolică, fiind asociată cu ideea de atașament și supunere. De aici și expresia *tuz ekmek hakkı*, lit. „dreptul la pâine și sare”, care sugera fidelitatea față de cel care „oferea” sau asigura aceste alimente esențiale; vom reveni ceva mai jos asupra acestui aspect.

Extrem de populară era, în toate mediile, ciorba de burtă (*işkembe çorbası*), preparată de specialiști numiți *işkembeci*; se apreciază că la Istanbul existau, prin secolele XVI-XVII, circa trei sute de negustori specializați în comercializarea acestui preparat, care se consuma însoțit de mari cantități de usturoi. Din meniurile zilnice ale persoanelor cu venituri medii făceau parte și picioarele și capetele de oaie fripte, servite de obicei cu garnitură de orez, în localuri numite *başhane*; acestea erau comercializate de către negustorii numiți *başçı*, care sunt pomeniți chiar în texte relativ timpurii, din secolul al XIV-lea. În categoria felurilor de mâncare aparte, care nu și-au pierdut nici astăzi popularitatea, se înscria și *kokoreç*-ul, despre care se presupune că-și are originea în Asia Centrală, fiind adus apoi în Anatolia de turcii nomazi; *kokoreç*-ul se pregătește din intestine de miel sau oaie la grătar, aseasonate cu lămâie, ulei de măsline, oregano și alte plante aromatice, sare, piper. Toate aceste preparate puteau fi consumate în localuri, pe stradă (grație vânzătorilor ambulanți) sau luate „la pachet”, pentru acasă.



Mâncărurile cu carne, aseasonate cu ceapă, usturoi și diverse condimente, mai ales de obârșie autohtonă (cele de import, care făceau obiectul comerțului caravanier, erau scumpe și, prin urmare, inaccesibile celor cu venituri modeste), se înscriau rareori în meniurile cotidiene; ele erau rezervate cu precădere marilor sărbători religioase ori sărbătorilor de familie (nunți, circumcizii).

Varietatea de carne cea mai râvnită era, desigur, cea de oaie, care se prepara mai ales sub formă de *kebab*, în formule foarte variate: *şiş kebab*, „frigărui”, *döner kebab* (preparat prin rotirea unui ax cu bucăți de carne prin fața unei surse de căldură), *pideli kebab* (bucăți de *kebab* plasate pe un platou așternut cu bucăți de lipie și însoțite de diverse sosuri), *köfte*. Carnea de vită era mai rară și mai scumpă decât cea de oaie – nici ea, de altfel, la îndemâna oricui; ea se consuma fie sub formă de pastramă (*pastırma*) – în prepararea căreia excelau armenii –, fie sub formă de tocătură, aseasonată cu diverse condimente, cu ceapă și usturoi; existau, de altfel, numeroase feluri de mâncare sau preparate care implicau, într-un fel sau altul, folosirea cărnii tocate, din rațiuni preponderent economice. La aceste sortimente se adăugau carnea de pasăre (consumată în cantități mici) și, cu totul ocazional, pentru cei cu stare, vânatul; Tavernier (1677: 28) remarca, în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, că turcii mâncau rareori vânat, a cărui carne nu le trezea un interes deosebit, având, pe de altă parte, o certă aversiune față de iepure, fie el sălbatic sau domestic, deoarece acesta trecea drept un animal impur.

Peștele era și mai puțin prezent în meniuri<sup>22</sup> căci, dincolo de faptul că nu se înscria printre alimentele tradiționale din spațiul turcic, el punea probleme suplimentare de transport și conservare. Preparatele pe bază de pește erau, așadar, populare mai ales la Istanbul și în zonele limitrofe Mării Negre, unde peștele era consumat fie în stare proaspătă, fie în stare conservată (prin uscare și suprasărare sau prin marinare), în funcție de sezon.

Albertus Bobovius (1999: 50-51) insistă asupra austerității alimentare a turcilor, remarcată și de alți europeni. El precizează că, în vremea sa (secolul al XVII-lea), varietățile de carne cele mai răspândite

---

22. Tavernier remarca, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, că turcii mâncau rareori pește, în ciuda mării varietăți și abundențe a acestuia; meniurile erau, de altfel, puțin variate, însă bucătăriile ori celelalte spații de pregătire a hranei erau curate și dispuneau de toate dotările necesare preparării acestuia (Tavernier 1677: 28).

erau cea de berbec castrat și cea de oaie<sup>23</sup>; nu se mânca niciodată carne de vacă (aceasta era protejată pentru obținerea produselor lactate și pentru reproducere) și de vițel (crescut pentru a fi consumat la maturitate, dacă era mascul, sau pentru produse lactate și prăsilă, dacă era femelă). Carnea de vită era, cel mai adesea, conservată prin sărare și afumare, fiind atârnată deasupra vetrei și constituind o provizie importantă la vreme de iarnă, în timpul campaniilor militare ori al călătoriilor. Acest procedeu conducea la deshidratarea produsului, care era transformat apoi în pulbere și depozitat în saci de piele, spre a fi păstrat, dar și transportat cu mai mare ușurință. Pulberea amintită era amestecată cu apă, cu diverse condimente, cu ceapă și usturoi, obținându-se un soi de pastă (destul de neplăcută la gust, susține autorul); aceasta era ușor de preparat chiar în condiții impropii și avea o valoare nutritivă ridicată. Relativ accesibilă, în epoca lui Bobovius, era și carnea de pasăre. Vânatul era rar, consumul animalelor ucise în cursul vânătorilor fiind evitat din scrupule de puritate rituală. La fel de rar se mâncau și porumbei care, după cum am văzut, se numărau printre delicatesele palatului, fiind rezervate mai cu seamă persoanelor de rang înalt. Musulmanilor le era interzis în mod explicit consumul cărnii de mistreț, la fel ca și consumul cărnii de porc domestic. Se consumau, în schimb, mari cantități de fructe: cireșe, caise, piersici, pepeni (verzi și galbeni), mere, pere, struguri, prune, rodii etc., în funcție de oferta specifică fiecărui anotimp; iarna, fructele proaspete erau înlocuite prin fructe deshidratate (mai ales caise, curmale, smochine) și prin alune, fistic, migdale, năut prăjit, semințe (de dovleac, floarea-soarelui, pepene).

În cazul meselor luate acasă, felurile de mâncare erau preparate în bucătărie (care, după cum am văzut, avea să devină o constantă a locuinței otomane abia către sfârșitul secolului al XVI-lea sau începutul secolului al XVII-lea, în funcție de zonă), în curte (unde erau amplasate uneori, după cum menționam anterior, și cuptoarele) sau în *tabhane* (un echivalent al „camerei de zi” de astăzi) și dispuse apoi, spre a fi servite, pe un platou rotund, confecționat de obicei din aramă, numit *tepsi* sau,

---

23. Reperul esențial al lui Bobovius îl constituie, desigur, în toate privințele, Istanbulul. Anumite varietăți de carne erau mai lesne de procurat în zonele rurale sau semirurale, îndeosebi în regiunile a căror economie se baza aproape exclusiv pe creșterea animalelor; ele deveneau considerabil mai scumpe în zonele urbane, mai cu seamă în marile orașe.

mai târziu, *sini*<sup>24</sup>. Acesta era plasat pe un gen de trepied, așternut cu o față de masă. Felurile de genul pilafului erau mâncate direct cu mâna, fiecare dintre meseni orientându-se către partea de platou amplasată în dreptul său; la fel se proceda și cu carnea care, înainte de a fi adusă la masă, era tăiată în bucăți mici<sup>25</sup>. Pentru lichide (supe, ciorbe, compoturi) sau pentru mâncărurile cu sos se foloseau linguri de lemn sau, mai târziu, aramă, de diverse dimensiuni. Mesenii aveau întotdeauna la îndemână mici recipiente cu apă caldă și șervete de pânză, pentru a-și curăța mâinile.

În secolul al XIX-lea, mai ales după 1850, aceste obiceiuri urmau să cunoască modificări rapide, mai ales în rândurile elitelor cu vederi occidentale: platoul de aramă avea să fie înlocuit de masă, căreia urmau să i se adauge, desigur, scaunele; nu în ultimul rând, aveau să apară tacâmurile și, în general, vesela de tip occidental. Atât în secolul al XIX-lea, cât și în secolul XX, masa și ritualurile asociate acesteia urmau să oscileze în jurul a două opțiuni fundamentale, a căror miză depășea cu mult simplul domeniu gastronomic: stilul *alaturka*, „turcesc, tradițional”, și stilul *alafiranga*, „frânc, occidental”; opțiunile „stilistice” priveau atât meniurile, cât și modul de servire a mesei.

Lichidele erau consumate, de preferință, la sfârșitul mesei<sup>26</sup>. În fruntea preferințelor se situa, pe lângă apă, *hoşab* (*hoşaf*), un gen de compot obținut din fructe de sezon sau fructe deshidratate, aromatizat cu mosc și ambră. Albertus Bobovius (1999: 52-53) aprecia că, pe lângă apă (adeseori, impură), se consuma mult mied, căruia i se adăugau sucurile ori nectarurile obținute din fructe proaspete. Remarca sa privea, probabil, „șerbeturile” (băuturi dulci, obținute din sucuri de fructe diluate), răcite, acolo unde era posibil, cu zăpadă sau gheață. La Istanbul, acestea erau aduse de pe Muntele Olympus<sup>27</sup>. Cele mai însemnate stocuri de zăpadă și gheață se aflau la dispoziția sultanului, care realiza venituri însemnate de

---

24. *Sini* era, inițial, un platou din porțelan, de unde și numele (porțelanul era importat din China).

25. Mâncărurile tradiționale turcești presupun adeseori o asemenea porționare, determinată cândva de rațiuni strict practice.

26. Să nu uităm că alcoolul era, formal, interzis de islam.

27. Acestea erau transportate pe uscat până la Mudanya, de unde erau preluate de corăbii, pentru ca apoi, odată ajunse în capitală, să fie depozitate în puțuri de mare adâncime. Documentele din perioada otomană sugerează că gheața și zăpada erau distribuite doar în perioada iunie-septembrie.

pe urma comercializării lor; negustorii se puteau angaja în această afacere doar după epuizarea stocurilor imperiale (And 2003: 193). Procurarea „răcitoarelor” era, așadar, destul de costisitoare, mai cu seamă în zonele unde ninge rar; nu este de mirare, prin urmare, că tratatul de gastronomie elaborat de *şeyh*-ul Mawlawi Ali Eşref Dede pe la mijlocul secolului al XIX-lea (1858-1859) menționa și două formule de obținere a gheții – aceasta se vădea necesară nu doar pentru răcirea, ci și pentru conservarea alimentelor pe termen scurt.

În lunile de iarnă, se consuma mult *salep*; această băutură, servită întotdeauna fierbinte, cu scorțișoară presărată deasupra, era preparată dintr-un praf alb, obținut prin măcinarea tuberculilor anumitor specii de orhidee, în amestec cu lapte îndulcit sau, în lipsa acestuia, cu apă îndulcită; băutura amintită, foarte răspândită atât în Orientul Apropiat, cât și în Balcani, a ajuns de timpuriu și în Europa. Potrivit lui Abdulkadir Abdulkadiroğlu (1992: 1), cel mai bun *salep* din lume se obține dintr-o specie de orhidee specifică pădurilor din zonele Kastamonu și Sinop (aflate în apropierea Mării Negre). O altă specie faimoasă de orhidee folosită pentru prepararea *salep*-ului crește în munții din zona Kahramanmaraş (sudul Turciei), fiind inclusă în compoziția renumitei „înghețate de Maraş”. *Salep*-ul era creditat cu multiple proprietăți curative, dar și cu virtuți afrodisiace; el rămâne și astăzi la fel de popular atât în Turcia, cât și în zonele în care s-a răspândit gastronomia turcă.

Dincolo de condamnarea sa de către autoritățile religioase, alcoolul nu era nici el ocolit; consumul său presupunea însă o anumită discreție, mai cu seamă din partea cetățenilor obișnuiți. În anumite epoci, el s-a bucurat de o oarecare toleranță chiar la curtea imperială, în funcție de înclinațiile personale ale sultanilor. Dacă sultanul Bayezit II (1481-1512), renumit pentru evlavia și austeritatea sa comportamentală, era, de pildă, supranumit Veli, „sfântul, piosul”, sultanul Selim II (1566-1574), fiul lui Soliman Magnificul (Kanuni Sultan Süleyman) și al Roxelanei (Hürrem Sultan), era supranumit Sarhoş, „bețivul”, în virtutea înclinațiilor sale nu foarte conforme cu preceptele religioase. Nu mai puțin faimoase au rămas celebrele petreceri de la curtea sultanului Ahmet III (1703-1730), patronul extravagantei „Epoci a lalelei” (*Lâle Devri*), la care vinul părea nelipsit. De o anumită trecere se bucura și rachiul pe bază de anason, cunoscut sub numele de *rakı*.

Vinul era comercializat în cârciumi (*meyhane*) deținute de non-musulmani – îndeosebi greci, evrei și armeni. Printre mușteriii cârciumilor se numărau și musulmani, care erau obligați însă la maximă prudență, căci se expuneau unor pedepse extrem de severe în cazul în care ajungeau să fie prinși asupra faptului. Albertus Bobovius (1999: 52-53) preciza că, deși vinul era interzis iar contravenienții erau pedepsiți cu severitate, marea majoritatea a musulmanilor continuau să-i guste deliciale în taină, fără a-i egala însă în această privință pe creștini. Unele categorii de musulmani înrobiți „amarnicului viciu” erau privite, totuși, cu mai multă îngăduință în asemenea cazuri; așa se întâmpla, de pildă, cu ienicerii, aflați sub protecția directă a sultanului, cu precizarea că soldele acestora erau suficiente de modeste, iar vinul, suficient de scump pentru a-i împiedica să depășească anumite limite (And 2003: 188); existau, desigur, și excepții, sancționate potrivit regulamentelor interne. Alți consumatori fervenți de vin, exceptându-i pe adepții unor ordine sufite (mistice) care beneficiau de „dezlegare” în acest sens, erau corsarii și mercenarii (levenții), care își aveau cârciumile lor predilecte; acestea deveneau veritabile spații de socializare, la fel ca și cafenelele.

Marile festinuri populare, la care lua parte cu entuziasm marea majoritate a populației – fapt valabil mai ales pentru locuitorii capitalei –, constituiau un bun prilej de ignorare temporară a interdicțiilor și, parțial, a barierelor sociale. Ele puteau antrena ospățuri de pomină, asociindu-se, pe de altă parte, cu focuri de artificii, jocuri și reprezentații publice (teatru de umbre, teatru de păpuși, teatru „în cerc” etc.). A rămas, de pildă, celebru festinul de o săptămână organizat cu ocazia celebrării căsătoriei sultanului Soliman Magnificul (1520-1566) cu Roxelana (Hürrem Sultan). Cu acest prilej, săracilor li s-au împărțit pâine și măslina (categorii de alimente aproape emblematice, chiar și astăzi), iar elitele s-au delectat cu brânză, fructe, pâine și dulceață de trandafiri – nu însă și cu vin, desigur!

### **Alimentația pajilor palatului**

Pajii palatului (*iç oğlanı*) beneficiau de două mese pe zi: dimineața, la ora 9, și după-amiaza, la ora 15. Fiecare masă implica două feluri: o ciorbă de legume și un fel preparat cu carne. O dată pe săptămână, respectiv joi seara, se delectau cu pilaf, socotit a fi, dacă nu o

delicatesă, cel puțin un fel special (Bobovius 1999: 49), așa cum am mai avut prilejul să remarcăm și în alte contexte. Albertus Bobovius remarcă marea varietate a ciorbelor (unele dintre ele par mai degrabă „terciuri” sau budinci, din perspectiva gastronomiei contemporane); cele mai populare dintre acestea erau *buğday çorbasi*, „ciorba de grâu”, *pirinç çorbasi*, „ciorba de orez” și *mercimek çorbasi*, „ciorba de linte”, care erau și foarte consistente. Cât despre carne, era preferată cea de oaie, care se servea îndeosebi fiartă, neasezonată, sub formă de *söğüş* – un gen de rasol rece. Foarte apreciate erau „fierturile” numite *zırva* (budincă pe bază de făină și stafide negre, cărora li se adăuga și prețiosul șofran)<sup>28</sup>, *ekşi aş*, lit. „mâncare acră” (budincă de orez, cu stafide negre și miere) și *zerde* (budincă de orez preparată cu apă, miere și șofran – aceasta era deosebit de prețuită la curtea otomană, dar se servea adeseori și la nunți). Singura băutură era apa care, la fel ca și în alte medii, se asocia de obicei cu sfârșitul mesei; ocaziile speciale erau sărbătorite cu mied și diverse sucuri de fructe (*şerbet*).

### Alimentația soldaților otomani

Unele surse de epocă, îndeosebi de sorginte occidentală, se referă, nu fără o oarecare uimire dublată de admirație, la hrana foarte simplă,

---

28. Feluri cu acest nume există și astăzi, dar prepararea lor diferă de la zonă la zonă; compoziția implică adeseori boabe de struguri fără sămburi sau stafide, smochine, curmale, caise deshidratate, cireșe deshidratate, nuci, miere, șofran, care sunt fierte cu orez sau amidon, ceea ce ar plasa *zırva* în categoria deserturilor. La Edirne (care, să nu uităm, a fost cândva capitală și care, pe de altă parte, a rămas multă vreme un soi de „a doua capitală” a Imperiului Otoman, conservând multe „detalii uitate” ale bucătăriei imperiale), *zırva* se prepară cu carne de miel sau pasăre, cărora li se adaugă cea mai mare parte a ingredientelor specificate mai sus; este vorba, așadar, de un „fel dulce”, care presupune însă și carne. Stéphane (Stephanos) Yerasimos (Bobovius 1999: 148, n. 109) precizează că felul evocat de Bobovius era o supă aseasonată cu chimen, dar citează, pe de altă parte, și explicația furnizată de dicționarul Redhouse, conform căreia *zırva* era un gen de piftie din picioare de oaie, îmbobolăvită cu șofran și usturoi; dicționarul Redhouse mai reține și un alt sens al aceluiași termen: „un gen de budincă de orez”. Scurta descriere oferită de Bobovius pare să aprobe *zırva* mai degrabă de categoria budincilor.

aproape elementară a soldaților otomani. În timpul campaniilor militare, aceasta consta mai ales dintr-un soi de terci, preparat din făină, unt, condimente, sare și apă. În secolul al XVI-lea, Ogier Ghiselain de Busbecq<sup>29</sup> făcea, de pildă, următoarea observație:

[În timpul campaniilor, soldații] au asupra lor mici bucăți de pânză groasă pe care le folosesc în chip de corturi, spre a se proteja împotriva soarelui și a vântului, la care se adaugă ceva îmbrăcăminte și ceva așternuturi și niște rezerve de provizii pentru uzul propriu, care constau dintr-unul sau doi săculeți de piele cu făina cea mai fină, un mic vas cu unt, câteva condimente și sare, cu care supraviețuiesc când se află la ananghie. În asemenea împrejurări, ei iau câteva linguri de făină, le pun în apă, mai adaugă puțin unt și-și asezonează mâncarea cu sare și condimente; aceste ingrediente sunt fierte și astfel rezultă un castron mare cu terci. Mănâncă din el o dată sau de două ori pe zi, în funcție de cantitatea de care dispun, fără pâine, afară de cazul când nu și-au luat cu ei pesmeți. Și astfel pot supraviețui, folosindu-se de propriile provizii, timp de o lună sau, la strâmtoare, chiar mai mult. (Ogier Ghiselain de Busbecq 1881, I: 220)

Iată și o altă consemnare a aceluiași Ogier Ghiselain de Busbeck, referitoare la masa unui ienicer turc pe care-l studiază, nu fără oarecare umor, în timp ce vizitează o tabără militară:

Mi-am exprimat uimirea pentru faptul că o cantitate atât de mică de carne era suficientă pentru un număr atât de mare de oameni și mi s-a răspuns că puțini se foloseau de ea, căci o mare parte dintre ei își aduseseră provizii de la Constantinopol. Când am întrebat ce fel de provizii erau acestea, mi-au arătat un ienicer care tocmai își lua masa; [acesta] înfuleca, de pe un fund de lemn sau de lut ars, un soi de mâncare făcută din napi, ceapă, usturoi, păstârnac și castraveți, toate drese cu sare și oțet, deși, în această privință, am impresia că sosul principal care-i asezona mâncarea era foamea, căci, după toate aparențele, se delecta cu legumele de parcă ar fi mâncat fazani și potârniche. Apa, udătura aceea comună pentru oameni și animale, este singura lor băutură. Regimul cumpătat le folosește atât la sănătate, cât și la buzunare. (Ogier Ghiselain de Busbecq 1881, I: 289)

---

29. Ogier Ghiselain de Busbecq (1522-1592), scriitor, botanist și diplomat de origine flamandă, aflat în serviciul monarhilor austrieci. A fost ambasador al Sfântului Imperiu Roman la Constantinopol în perioada 1554-1562 (epoca sultanului Soliman Magnificul); a scris cu acest prilej *Scrisorile turce*, o sursă de informații extrem de valoroasă cu privire la civilizația, curtea și politica otomană în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Cu același prilej, Ogier Ghiselin de Busbecq mai face o remarcă, care revine în mai multe rânduri în scrisorile sale, sub diverse forme:

N-ai să vezi, o spun din nou, nici urmă de petreceri cu băutură sau de festinuri, și niciun fel de jocuri de noroc, care reprezintă cel mai mare cusur al soldaților noștri. Turcii nu sunt deprinși cu arta de a pierde bani la cărți și zaruri. (Ogier Ghiselain de Busbecq 1881, I: 288)

Referirea la vin poate să pară surprinzătoare, dar ea nu este deloc întâmplătoare, căci soldații sau mercenarii angajați în diversele armate europene care se confruntaseră de-a lungul timpului cu otomanii erau vestiți nu doar din pricina pretențiilor materiale exagerate, ci și a cantităților impresionante de vin pe care le consumau în răstimpul campaniilor. Soldații otomani, la fel ca și alte categorii ale populației, erau, pe de altă parte, mari amatori de ceapă și usturoi, care aveau, printre altele, importante proprietăți imunostimulante și confereau, fără doar și poate, un plus de gust meselor austere cu care erau deprinși. Unii soldați purtau asupra lor și un mic săculeț cu carne de vită deshidratată, care putea fi preparată la fel ca terciul de zi cu zi și care avea certe calități nutritive, mai ales în zilele reci de iarnă. Uneori se hrăneau și cu carne de cal, apreciată datorită conținutului său redus de grăsime. Hrana soldaților putea fi completată sau îmbogățită de „achizițiile” din timpul campaniilor – acestea erau însă imprevizibile și, pe de altă parte, se puteau vădi cu totul insuficiente în cazul deplasărilor mari de trupe.

### **Hrana în așezămintele (*tekke*) ordinelor sufite**

Baza alimentației cotidiene în mediile congregaționale, mai cu seamă în zonele rurale, era constituită de câteva tipuri de alimente, menționate frecvent și în textele hagiografice: pâinea, sarea, untdelemnul, iaurtul, *ayran*-ul, mierea, halvaua, *kebap*-ul (în nenumărate variante), pilaful. Multe dintre lăcașurile ordinelor mistice beneficiau de o anumită autonomie, producându-și singure mijloacele de subzistență. Gradul lor de bunăstare și, în cele din urmă, de siguranță economică depindea însă, de cele mai multe ori, de natura relației pe care o întrețineau cu statul.



Un exemplu paradigmatic din acest punct de vedere este oferit de ordinul Bektași; întreținerea lăcașurilor acestuia era asigurată prin sistemul fundațiilor pioase (ar. *waqf*, tr. *vakıf*), care cunoștea o largă răspândire în întreaga lume islamică și care asigura, printre altele, caracterul inalienabil al proprietății; acestea erau administrate public, sub supravegherea unui cadîu (judecător musulman). În epoca sa de glorie, așezământul central al ordinului era susținut de veniturile furnizate de 362 de sate, a căror populație era de aceeași confesiune; numărul acestora s-a redus apoi treptat, pe fondul tensionării relațiilor cu autoritățile centrale, ajungând, în cele din urmă, la 24, fapt care denota, fără îndoială, un regres mai mult decât semnificativ (Hasluck 1928: 3-6).

Consumul anumitor alimente sau feluri de mâncare era rezervat unor perioade determinate din an, care coincideau cu ritualuri sau sărbători specifice; numărul și natura sărbătorilor depindeau de orientarea fundamentală a ordinului (sunnită sau șiiită), precum și de diverse obiceiuri locale, multe dintre ele moștenite din perioada preislamică. Printre alimentele cu încărcătură specială se numărau halvaua (asociată în mod tradițional cu ceremoniile de inițiere, fie că era vorba de ordinele mistice, de asociațiile corporatiste de tip *ahi* sau, mai târziu, de bresle, dar consumată simbolic, în mediile congregaționale, și după ritualurile de *zîkr* – invocare a „numelui lui Dumnezeu”) și *așure* (o „supă dulce” sau, potrivit altor formule de preparare, o „budincă”, consumată în mediile șiiite sau cu influențe șiiite în luna *muharram* – prima lună a calendarului islamic –, când se comemora martiriul lui Husayn, nepotul profetului Muhammad, mort în anul 680 la Kerbala). Cele două tipuri de preparate s-au răspândit apoi în vaste zone ale Imperiului Otoman, fiind investite cu semnificații diferite în mediile șiiite, respectiv sunnite<sup>30</sup> sau dobândind, eventual, semnificații suplimentare, legate adeseori de riturile de trecere.

Halvaua era ușor de preparat și se obținea, în principiu, dintr-un amestec de făină sau amidon, unt sau ulei și miere sau zahăr; sortimentele mai rafinate puteau să conțină și migdale, curmale, susan, șofran și erau

---

30. De pildă, potrivit acestora din urmă, *așure* era menită să comemoreze evenimente precum întâlnirea lui Adam cu Eva, salvarea lui Abraham din ordalia prin foc, revederea lui Iacob cu Iosif, fiul său iubit, retragerea apelor Potopului și părăsirea arcei de către Noe și familia sa etc.; în toate cazurile, era vorba de celebrarea unui moment fast, de bun augur, care-și găsea expresia în semințele potențial fertile din compoziția felului numit *așure*.

parfumate cu mosc, ambră, apă de trandafiri etc. Cea mai celebră varietate de halva era *gaziler helvası*, „halvaua gaziilor”, care se asocia inițial cu ceremoniile prilejuite de plecarea și, apoi, revenirea trupelor din campaniile militare în Europa. Trupelor staționate la Edirne, ca și populației, li se oferea cu acest prilej *gaziler helvası*, care era pregătită și consumată potrivit unui ritual special, din care nu lipseau rugăciunile. Ulterior, halvaua a început să fie preparată și cu prilejul comemorării soldaților căzuți în luptă, deveniți „martiri” (*şehit*). În timp, acest obicei s-a extins și asupra funeraliilor bărbaților în vârstă, despre care se presupunea că participaseră la diverse campanii militare, pentru ca apoi să devină o constantă a tuturor ceremoniilor funebre, consacrate deopotrivă femeilor și bărbaților (Özbil 2011: 59).

În mediile breslelor, halvaua constituia pretextul unor întruniri regulate (*helva sohbetleri*), care se succedau pe întreaga durată a iernii și care constituiau o modalitate specifică de socializare. Participanții la aceste reuniuni (care aveau loc, de obicei, vineri seara și la care se consumau numeroase alte feluri de mâncare, pe lângă halvaua preparată la fața locului) își petreceau timpul cu diverse jocuri, ghicitori, cântece etc. Treptat, *helva sohbetleri* s-au răspândit în toate mediile sociale, inclusiv în cele ale palatului imperial, devenind forma favorită de divertisment în nopțile lungi de iarnă; în conacele celor înstăriți se organizau petreceri în toată puterea cuvântului, care antrenau întreaga elită a vremii, ba chiar oaspeți străini, inclusiv ambasadori acreditați la Istanbul. Formele de divertisment practicate în mediile privilegiate ale societății aveau să devină din ce în ce mai sofisticate, incluzând, pe lângă formulele tradiționale, recitaluri oferite de poeți, de rapsozi vestiți, de povestitori populari etc. (Kazancıgil 1993; Özbil 2011). Dincolo de trăsăturile lor caracteristice, care decurgeau din specificul societății turce ca societate islamică (cea mai evidentă dintre acestea era, desigur, segregarea pe sexe), aceste reuniuni, organizate în perioada cea mai aspră, mai apăsătoare a iernii (*kara kış*), aveau o finalitate foarte asemănătoare cu șezătorile din zonele rurale și, pe de altă parte, cu balurile din spațiul urban european, cărora le era rezervată cam aceeași perioadă a anului.

Cât despre *aşure*, preparată în mod tradițional din 40 de tipuri diferite de „seminte” și inspirată, probabil, de vechi rituri ale vegetației și fertilității<sup>31</sup>, care implicau ideea de moarte și înviere, aceasta a fost, la

31. Este posibil ca ea să fi apărut sub influența unor vechi culte agrare din

rândul ei, adoptată de diverse medii, deopotrivă šiite și sunnite, care continuă să o prepare și astăzi. *Aşure* cunoaște diverse variante, unele dintre ele cu relevanță locală: de exemplu, în zona Denizli, *aşure* se pregătește și se servește în combinație cu *keşkek*, terciul de grâu cu carne și iaurt amintit deja în cuprinsul acestui studiu; în zona Tracia, *aşure* nu se prepară doar în luna *muharram*, ci și a doua zi după nuntă, cu prilejul unei mese speciale numite *güvey yemeği*, „masa mirelui”, când este servită ca desert; există și zone în care *aşure* este gătită cu sare și carne, ieșind oarecum din tiparele generale (Akbulut 2010: 270). Dincolo de natura ingredientelor, rețetele presupun însă întotdeauna „semințe” de diverse feluri și, mai cu seamă, boabe de grâu, ca simbol al belșugului, al norocului, al fertilității, al reînnoirii vieții<sup>32</sup>.

În perioada otomană, *aşure* se prepara în toate mediile sociale și antrena, de obicei, întreaga familie sau colectivitate într-un soi de ritual colectiv; pregătirea ei era laborioasă, iar „produsul final” era adeseori împărțit ca pomană, odată cu vasele în care era turnat. Palatul imperial otoman era vestit prin două formule de *aşure*: *sütlü aşure*, „*aşure* cu lapte”, și *sızma aşure*, „*aşure* scursă/scăzută”, care se pregătea în harem; „budinca” era pregătită în 50-60 de cazane de mari dimensiuni, iar apoi cea mai mare parte a ei era împărțită mulțimii, nu înainte însă de a fi

---

Oriental Mijlociu, cu atât mai mult cu cât luna în care se prepară în mod obișnuit, luna *muharram*, este prima lună a calendarului islamic și întrunește toate atributele simbolice ale începutului. Perioadele de sfârșit și, respectiv, de început ale anului se disting pretutindeni prin calitățile lor liminale: ele asigură tranziția de la un ciclu vital la celălalt și se asociază cu numeroase ritualuri și sărbători.

32. *Aşure* nu este singurul „fel ritual” preparat din semințe; în Turcia există, de pildă, o ceremonie (*diş buğdayı*, *diş bulguru* sau *diş hediği*), organizată cu prilejul apariției dentiției la copii, care presupune, printre altele, prepararea unui fel, dulce sau sărat, pe bază de grâu, căruia i se mai adaugă, în funcție de rețetele zonale ori de preferințele personale, boabe de năut și fasole uscată; acestea sunt fierte, scurse, așezate pe o tavă și apoi decorate cu alune, fistic, miez de nucă, stafide, boabe de strugure, bomboane. Acest preparat este consumat în timpul ceremoniei, care implică, desigur, și alte secvențe, multe dintre ele cu finalitate apotropaică; o parte din el le este împărțit vecinilor sau rudelor. Ceremonia este menită să-i aducă noroc copilului și să-i asigure o dezvoltare armonioasă; în mod evident, semințele folosite cu acest prilej (în primul rând, grâul) se asociază cu ideea de belșug, de noroc, de continuitate și celebrare a vieții (Saritas 2011).

binecuvântată prin rugăciuni specifice. De atenția palatului se bucurau, cu asemenea privilegii, și demnitarii, precum și responsabilii religioși, cărora le erau trimise, în semn de omagiu, vase special hărăzite acestei fierturi simbolice, care purtau numele de *aşurelik*. Vasele respective aveau să devină în timp din ce în ce mai scumpe, mai pretențioase, ajungând să reprezinte o valoare în sine și transformându-se în adevărate obiecte de colecție, care eclipsau oarecum, prin materialitatea lor exuberantă, semnificațiile subtile ale sărbătorii (Akbulut 2010: 274-276); evoluțiile de acest gen sunt însă de dată târzie (secolele XVIII-XIX) și se asociază cu ceea ce am putea numi „ostentația crepusculară” a elitelor otomane, aflate în criză de identitate și predispuse, mai mult ca oricând, la hibridizări culturale.

Semnificația aparte a „felului dulce” numit *aşure* reiese mai limpede din ritualurile care însoțeau pregătirea acestuia în mediile congregaționale și, mai cu seamă, în mediile Bektași, de unde se presupune că a început prepararea sa ceremonială (prepararea *aşure* în mediile Mawlawi care, subliniem acest fapt, este un ordin sunnit, datează din secolul al XV-lea, presupunând un ritual ceva mai puțin elaborat decât la dervișii Bektași – Algar 1992: 301; Akbulut 2010: 274).

În lăcașurile ordinului Bektași, *aşure* se prepara din boabe de grâu, năut, fasole, bob, castane, diverse sortimente de alune și fistic, migdale, nuci, stafide, smochine, caise, boabe de rodie, cărora li se adăugau fructe deshidratate sau confiate; ingredientele erau fierte îndelung, în amestec cu zahăr (sau miere) și apă, și apoi turnate în vase; deasupra lor se presărau susan, scorțișoară, miez de nucă de cocos sau nucă comună, boabe de rodie etc.

Pregătirea *aşure* presupunea un ceremonial aparte, al cărui grad de complexitate varia de la o comunitate la alta. Ceremonialul îi implica pe toți membrii lăcașului (sau familiei), fiind patronat de persoana care se bucura de cel mai mare ascendent asupra grupului. În grupurile Alevi, conducerea ceremonialului era asumată de decanul de vârstă al familiei sau de liderul spiritual al grupului, care începea prin a recita de trei ori sura coranică *al-Ikhlâs*, „Crezul”, și o dată sura *al-Fâtîha*, „Deschizătoarea”, după care stropea ingredientele cu apă de trandafiri (utilizată frecvent în riturile lustrale) și presăra mici cantități de *aşure* prin colțurile casei în care avea loc ceremonia, dar și în vatră (*ocak*), socotită sacră în întreaga lume turcică.

În așezămintele de derviși Bektași, ceremonia era prezidată de liderul spiritual (*şeyh* sau *mürşit*) sau, în lipsa acestuia, de persoana investită cu

gradul simbolic de *aşçıbaşı* (*aşçı baba*), „mai-mare al bucătarilor”. Membrii lăcaşului se reuniau în seara de 10 *muharram*<sup>33</sup> în jurul marelui cazan folosit pentru prepararea hranei cu ocazii speciale, iar liderul spiritual inaugura ritualul, amestecând conținutul cu o lingură uriașă și pronunțând formula: „pacea lui Dumnezeu asupra lui Husayn, blestemul lui Dumnezeu asupra ucigaşului lui Husayn!”. Gestul său era imitat, în ordinea gradelor inițiatice, de către toți cei prezenți, după care circuitul se relua în aceeași ordine, prelungindu-se pe întreaga durată a nopții. Atât predarea, cât și preluarea lingurii cu care se amesteca fiertura erau însoțite de invocația *Ya, Hüseyin!*, „O, Husayn!”. Veghea dervișilor Bektași se sfârșea în zori, când cazanul era coborât de pe foc, iar *aşure* era consumată în grup.

Iată și o mărturie privitoare la modul în care decurgea ritualul preparării *aşure* în mediile Bektași, la începutul secolului XX; autoarea evocării este Neşet Eren, descendenta unei renumite familii Bektași din Istanbul<sup>34</sup>:

Cât despre petreceri, sărbătoarea de Aşure le întrecea pe toate. Cu trei zile înainte de sărbătoare, pirostriile din vatră erau date la o parte pentru a face loc uriaşului cazan, care era mutat din cămară în bucătărie. Cât de mult ne

---

33. Cu alte cuvinte, la sfârșitul perioadei de doliu menite să comemoreze evenimentele tragice de la Kerbala, din anul 680, și, mai cu seamă, moartea lui Husayn, nepotul profetului Muhammad.

34. Neşet Eren, născută în 1915, era fiica lui Nüzhet Baba, ultimul *şeyh* al lăcaşului Bektași din Rumelihisarı, lăcaș cunoscut sub numele de Nâfi Baba Tekkesi și, de asemenea, Şehitlik Dergâhı. Străbunicul său, Nâfi Baba, era celebru în epocă pentru umorul fin și pentru generozitatea cu care-și onora oaspeții. Neşet Eren și-a petrecut cea mai mare parte a copilăriei în lăcașul din Rumelihisarı (ocupat de familia sa până în 1943), având ocazia de a se familiariza cu stilul de viață tradițional și cu reperatele rituale ale ordinului Bektași. Neşet Eren a semnat, printre altele, o carte de bucate cu rețete tradiționale, care s-a bucurat de mare popularitate în Occident la sfârșitul anilor '60 (*The Art of Turkish Cooking or, Delectable Delights of Topkapi*, New York: Doubleday, 1969, cu mai multe reimprimări, în diverse formule, printre care *The Art of Turkish Cooking or, Delectable Delights of Topkapi*, Izmir: Abajoli Matbaacılık ve Ticaret Kollektif Şirketi, 1982, și *The Delights of Turkish Cooking*, Istanbul: Redhouse, 1988). „Colecția” sa de rețete tradiționale include și o rețetă de *aşure*, numită de autoare *Noah's Pudding*. Tratatul de gastronomie semnat de Turabi Efendi în 1865, care relua, de fapt, în traducere engleză, tratatul lui Mehmet Kâmil (*Melceü't-Tabbâhîn*, „Refugiul bucătarilor”) din 1844, cuprinde și el o rețetă de *aşure* (*seray aşuresi*, „*aşure* preparată la palat” – p. 60).

plăcea să-l privim pe bucătar cântărind cele douăzeci de ingrediente diferite care ajungeau în cazan pentru Budinca lui Noe<sup>35</sup>! Ne îngrămădeam unii în alții, așteptând nerăbdători să aprindem focul. Ne luptam apoi pentru a împinge torța sub cazan, după care dădeam cu toții buzna afară din bucătărie, strigând „eu am făcut-o, eu am făcut-o!”. Focul urma să ardă vreme de o zi și o noapte, cineva având grijă să mestece cu regularitate în fiertură, folosindu-se de o lingură de lemn cu mâner lung. Mai târziu reveneam rând pe rând și cufundam de nenumărate ori lingura grea în cazan, pentru a fi alungați apoi de bucătar și a reveni din nou, destul de curând. În dimineața sărbătorii, Bunicul cobora de la etaj și-și făcea apariția anuală în bucătărie. Toți stăteau deoparte, cu mâinile încrucișate în față și capul plecat, imitați fiind de copii. Bunicul rostea o rugăciune, iar apoi lua lingura și punea niște budincă într-un castron întins de bucătar. După aceea se arătau săracii din sat, spre a-și lua în primire, fiecare în parte, propriul bol, plin cu budincă. [Apoi] urmau să fie trimiși degrabă pe la prieteni mesageri înarmați cu carafe de preț<sup>36</sup>, pline cu budincă. (Eren 1982: 12)

Rețete de preparare a *aşure* se găsesc și în „tratatul de gastronomie” elaborat de Ali Eşref Dede, superiorul (*postnişin*) lăcaşului Mevlevi din Edirne; acesta enunță principiile „de bază” ale pregătirii felului respectiv, fără a face vreo referire la dimensiunea sa simbolică, după care indică rețeta de *aşure* folosită de palatul imperial (*saray aşurası*).

Se cuvine să precizăm că tratatul gastronomic evocat mai sus – în fapt, o „carte de bucate” cu finalitate nu foarte limpede<sup>37</sup> – datează din

35. Reamintim că, potrivit uneia dintre semnificațiile atribuite „budincii” numite *aşure*, aceasta ar simboliza prima mâncare gătită de profetul Noe la sfârșitul Potopului, cu resturile de alimente rămase pe arcă; și această interpretare asociază, aşadar, *aşure* cu ideea de renaștere, de reluare a ciclurilor vieții, de continuitate.
36. Vasele speciale numite *aşurelik*, despre care pomeneam ceva mai sus, aveau de obicei formă de carafă și erau confecționate din porțelan sau, în variantele mai ieftine, din faianță; forma vasului, care trebuia să fie, fără îndoială, funcțional, sugerează că *aşure* era, la vremea respectivă, ceva mai puțin consistentă decât astăzi.
37. În mediile Mevlevi, la fel ca și în cele Bektași, prepararea hranei era privită în cheie simbolică (operele lui Jalāl ad-Dīn Rūmī vehiculează, de altfel, numele a numeroase tipuri de alimente, cărora le sunt atribuite valențe cu mult mai subtile decât s-ar putea presupune la o abordare superficială); „alchimiei gastronomice” îi revenea un loc esențial în antrenamentul spiritual al postulanților și discipolilor, iar gradele spirituale aminteau de modul de organizare al unei bucătării. La fel se întâmpla și în ordinul Bektași, care le transmisese această formulă și ienicerilor, al căror patron spiritual era. În

perioada 1858-1859, el rămânând în manuscris vreme de mai bine de un secol. Lucrarea cuprinde 210 rețete, grupate în 19 capitole care evocă, în foarte mare măsură, structura lucrărilor similare de factură modernă – le reproducem mai departe, spre edificare: 1. Ciorbe de legume (5 rețete); 2. Salate și murături (4 rețete); 3. Diverse varietăți de *kebab* (15 rețete); 4. Carne prăjită sau la grătar (10 rețete); 5. Diverse varietăți de halva și cataif (55 rețete); 6. Jeleuri pe bază de amidon și înghețate (13 rețete); 7. Fursecuri cu migdale, alune, fistic etc. (8 rețete); 8. Fursecuri cu glazură sau însirocate cu șerbet și alte prăjituri similare (8 rețete); 9. Murături (10 rețete); 10. Feluri de mâncare pe bază de paste (2 rețete); 11. Plăcinte și gogoși (17 rețete); 12. Legume umplute (5 rețete); 13. Diverse varietăți de picioare de oaie în aspic (*paça*) și chiftele de vinete (6 rețete); 14. Chiftele de carne (5 rețete); 15. Preparate pe bază de spanac și dovleac (4 rețete); 16. Prepararea măduvei [de vită] și a tocanelor (12 rețete); 17. Diverse sortimente de pilaf (11 rețete); 18. Nectaruri și compoturi (18 rețete); 19. Metode de producere a gheții (2 rețete).

Tratatul lui Ali Eşref Dede oferă informații prețioase cu privire la preferințele alimentare ale adepților Mevlevi și scoate în evidență nu doar varietatea, ci și rafinamentul acestora. El contrazice, printre altele, ideea privitoare la interdicția cărnii de pește la nivelul ordinului<sup>38</sup>, căci autorul oferă mai multe rețete de preparare a acestuia, adăugându-le chiar o serie de sfaturi practice, care par să izvorască dintr-o experiență îndelungată.

Și pentru că aminteam de interdicția referitoare la consumul cărnii de pește în unele cercuri congregaționale, trebuie să precizăm că aceleași medii promovau și alte tipuri de tabuuri alimentare – unele ramuri ale ordinului Bektași, cu varianta sa populară, Alevi, evitau carnea de iepure, de cocoș sau chiar de urs, sub influența foarte probabilă a altor grupuri

---

astfel de cercuri, transmiterea cunoștințelor, inclusiv a celor legate de procesul de preparare a alimentelor și de simbolismul diverselor faze implicate de acesta, se realiza pe cale orală, așa cum se întâmplă în orice transmitere de tip inițiativ. Așa se explică faptul că nu ne-a parvenit și nici nu s-a consemnat existența vreunui tratat similar până în perioada târzie, când a intervenit probabil o modificare de paradigmă, sub impactul modernității.

38. Aceeași interdicție, limitată însă la anumite specii de pește, este invocată și de unii adepți ai ordinului Bektași. Motivele, în asemenea cazuri, sunt mai degrabă obscure, cu atât mai mult cu cât nu-și au sursa în Coran; de cele mai multe ori este vorba de prejudecăți moștenite sau de reticențe determinate, pur și simplu, de mirosul neobișnuit (pentru unii, dezagreabil) al peștelui.

heterodoxe cu care intraseră în contact sau cu care fuzionaseră de-a lungul timpului, împrumutându-le parțial și practicile alimentare. Anumite interdicții de această factură își au, cu siguranță, obârșia în perioada preislamică; subiectul este însă prea vast și prea complex pentru a fi abordat în acest cadru.

Dincolo de opțiunile personale ale unor adepți sau de austeritatea programatică a ordinilor cu vederi radicale, lăcașele sufite nu puneau însă accentul pe ideea de post sau de mortificare a trupului prin privare de hrană. Mesele constituiau mai degrabă momente de celebrare a bucuriilor vieții și erau precedate de o rugăciune, rostită de „decanul de vârstă” sau de persoana cu cea mai mare autoritate în rândul mesenilor. De pildă, rugăciunea care preceda masa adepților Bektași (*sofra tercemani*) era rostită de maestrul spiritual (*şeyh* sau *mürşit*):

În numele Şahului, Allah Allah! Să rostim mai întâi: „Allah!” Să rostim: „Allah cel veşnic!” A venit masa lui Ali, să rostim: „O, Şahule!” Şahul să dăruiască, iar noi să ne hrănim. Pe Allah! El! (Noyan 1987: 81-82; Birge 1994: 167; Uluçay 1992: 33).

Sfârșitul mesei era marcat printr-o altă rugăciune:

În numele Şahului, Allah Allah! Binefacerea Celui Slăvit, darul ceresc al Prietenului lui Allah<sup>39</sup>! [Masa] aceasta s-a săvârșit, să vină o alta – mai îmbelșugată! Să ne dea Allah 1001 de daruri dumnezeiești! Celor care s-au ospătat – lumina credinței! Să fie primită slujirea fraților noștri de suflet care s-au hrănit și i-au hrănit pe cei iubitori de pace, care au aflat și au adus hrana, care au gătit bucatele și au așternut masa, care se află în slujba mesei, iar Allah, desăvârșiții să le fie reazem! Niciunul dintre ei să nu cunoască durerea și întristarea! Să avem parte de noroc din belșug din partea stăpânilor noștri – Cei 12 Imami! Să se milostivească cu leacuri pentru cei betegi! Preasfântul nostru întemeietor să ne vină în sprijin; dezvăluirea tainei lui Ali, curata sa priveghere să fie baldachin deasupra creștetelor noastre! Ruga lui Muhammad, lumina Profetului, măriniția lui Ali! El, pentru hrana cea de toate zilele, pentru cuviința convenită mesei, pentru dărnicia desăvârșiților, pentru clipa celor măriniimoși, pentru cei adevărați, prezenți ori absenți! (Noyan 1987: 82; Birge 1994: 167-168; Uluçay 1992: 33).

---

39. Profetul Abraham.



Este de notat că, în așezămintele Bektași, rugăciunile rostite la începutul și la sfârșitul mesei erau întotdeauna urmate de ingerarea simbolică a unei prize de sare. Sarea era investită cu valențe sacre încă din perioada preislamică, la fel ca și masa propriu-zisă. Consumul de sare la începutul și la sfârșitul mesei este consemnat însă în toate mediile otomane, nu doar în cele sufite. Într-un manuscris anonim intitulat *Mecma' ül-Âdâb*, „Colecție de norme de conduită”<sup>40</sup>, redactat în anul 1889 la Istanbul, se recomandă, de exemplu, ca după rugăciunea de binecuvântare a mesei să se ingereze puțină sare, date fiind calitățile curative și „purgative” ale acesteia.

Caracterul sacru și, totodată, protector al sării este susținut și de tradiția populară. Nou-născuții sunt adeseori îmbăiați în apă sărată sau, eventual, li se presară trupul cu sare, deoarece se crede că această practică îi va face viguroși și îi va feri mai târziu de mirosul neplăcut al sudorii. În zona Manisa, zestrea miresei cuprinde și un drob de sare gemă, pe care aceasta urmează s-o păstreze până la moarte (Türkmen 1990: 390-391). Expresia *tuz ekmeğ hakkı*, „dreptul la sare și pâine”, care sintetizează ideea de favoare și, totodată, de grațitudine față de superior sau binefăcător<sup>41</sup>, apare frecvent în documentele medievale otomane, sugerând natura relației dintre seniorii locali și vasalii lor, definiți în primul rând prin starea de dependență economică. Principiul amintit este evocat și în hagiografia consacrată fondatorului eponim al ordinului Bektași, Hacı Bektaş: arhitectul mausoleului (*türbe*) ridicat în memoria acestuia îl roagă pe Hızır Lâle, succesorul spiritual al lui Bektaş, să-l îngroape pe pragul lăcașului memorial, „în numele dreptului la sare și pâine” (*tuz ekmeğ hakkı için*); rugămintea sa reprezintă o recunoaștere a calității de mentor, de patron spiritual, de protector a lui Hacı Bektaş, „sfântul din Horasan” (*Vilâyet-Name* 1995: 89-90).

---

40. Ca și alte lucrări cu conținut similar, acest manuscris cuprinde, printre alte norme comportamentale, indicații cu privire la regulile care trebuie respectate în cursul meselor și la ritualul care însoțește îngurgitarea apei, precum și referiri la calitățile nutritive ale anumitor alimente.

41. În biografia legendarului Satuq Buğra Han, întemeietorul dinastiei karakhanide (inclusă în „Istoria *Uwaysi*-ilor” de Ahmad din Uzgan), se precizează că, devenit musulman și confruntându-se cu adversarii noii sale religii, eroul este incapabil să-șiucidă părintele adoptiv, rămas fidel credințelor ancestrale, pentru că „se nutrise cândva din sarea sa” (Baldick 1993: 78). În cuprinsul aceleiași legende, Satuq, aflat la vânatoare, se roagă lui Dumnezeu să-i dăruiască sare, spre a conferi savoare vântului pe care-l pregătește, iar sarea, cu valențe mistice, coboară „din lumea invizibilului” (*ibidem*: 79).

Amintim, de asemenea, că ceremoniile de inițiere ale multor ordine mistice din spațiul otoman, dar și ale asociațiilor corporative cunoscute sub numele de Ahilik presupuneau și ingerarea simbolică de sare sau apă sărată. Acest act se asocia cu ideea de jurământ, dar și de alianță sacră, permițând accesul la misterele transcendentului, căci apa sărată, creditată cu virtuți lustrale, avea reputația de a deschide canalele „percepției teofanice”. Sarea dizolvată în apă sugera dispariția eului în oceanul Unității divine – esență a oricărui demers mistic. Această interpretare se regăsește și într-o istorie apocrifă reținută de mai multe statute (*fütüvvetname*) ale asociațiilor de tip Ahi, extrem de influente în Anatolia până la sfârșitul secolului al XV-lea. Valențele purificatoare, dar și inițiatice ale sării<sup>42</sup>, valoarea de rit de comuniune atribuită consumului său colectiv sunt confirmate și de alte tipuri de ceremonii de inițiere, practicate în spațiul extraislamic. În creștinismul timpuriu, de pildă, ridicarea la gradul de catehumen presupunea un ritual alcătuit din trei secvențe: exsuflație (însoțită de o formulă de exorcizare), semnul crucii pe frunte și administrarea de sare exorcizată, definite de Arnold Van Gennep (1996: 90) ca rit de separare, urmat de un rit mixt – de separare și agregare – și, în fine, de un rit de agregare. Putem aprecia așadar că, în toate cazurile semnalate mai sus, dar și în altele similare, ingerarea sării întrunește atributele unui rit de agregare – „aspirantul” este primit, pe această cale, în comunitatea inițiaților.

### **Cafeaua și cafenelele, ceaiul, tutunul și opiumul**

Cafeaua a stârnit nenumărate controverse încă de la apariția sa în Imperiul Otoman, mai cu seamă că s-a bucurat de o primire entuziastă din partea populației, iar consumul său s-a răspândit rapid în toate mediile

---

42. Pâinea și sarea le sunt adeseori oferite participanților la ceremoniile și riturile de trecere, ca și oaspeților, în timpul riturilor de agregare. Claudine Brelet-Rueff (1991: 110, 119-123) atrage atenția asupra rolului biologic vital al sării: lichidul amniotic, care protejează embrionul uman, este sărat, la fel ca și marea din care s-a ivit viața planetară. Sensul de element de agregare atribuit sării în cuprinsul unor rituri evocă și ipostaza alchimică a sării, ca principiu conector, unitiv, situat între sulf – principiu activ, masculin, reprezentând forma și proprietățile active, precum combustibilitatea, corozivitatea etc. – și mercur – principiu pasiv, feminin, reprezentând materia și proprietățile pasive, precum volatilitatea, fuzibilitatea, maleabilitatea etc.

sociale. Originară, probabil, din Etiopia, ea își datora numele provinciei etiopiene Kaffa, unde continuă să crească și astăzi în stare sălbatică. De aici pare să fi pătruns, în secolul al XIV-lea sau al XV-lea, în Yemen (socotit de către unii istorici teritoriul său real de origine). Spre 1511, cafeaua era semnalată la Mecca, de unde urma să difuzeze, grație pelerinilor și negustorilor, către vest, ajungând în Egipt, în Siria și, de aici, la Istanbul, dar și către est, ajungând în Iran. Cafeaua avea să rămână pentru multă vreme un monopol al Orientului Mijlociu, de unde urma să ajungă, grație aspirațiilor teritoriale ale otomanilor, și în Europa<sup>43</sup>. Pe de altă parte, dată fiind prohibiția alcoolului în islam, cafenelele din zonele dominate de această religie aveau să dobândească o importantă funcție de socializare, asemănătoare, în anumite privințe, cu cea jucată de localurile sau birturile europene.

În epoca lui Soliman Magnificul (1520-1566), cafeaua era comercializată inițial de vânzători ambulanti, pe străzi. Tot Soliman Magnificul a fost cel care a îngăduit deschiderea primei sau primelor cafenele istanbulize, în ciuda reticențelor exprimate în această privință de teologi, care numeau noua băutură „dușmanul cel negru al somnului și al împerecherii”, văzând în ea o „lucrare a Diavolului” (Ünver 1962: 44; Barber 1973: 42); unii învățați musulmani socoteau chiar că frecventarea cârciumilor era preferabilă frecventării cafenelelor, căci prezenta mai puține „pericole” în ceea ce privea dependența de „viciu”; multe dintre argumentele vehiculate în cursul acestor dispute ni se par astăzi hilare, dar ele reflectă spiritul și, într-o anumită măsură, temerile puritane ale cercurilor dogmatice. Data apariției primei cafenele istanbulize rămâne incertă: 1552, 1553, potrivit istoricului și poetului Mustafa Ali din Gelibolu (cca. 1541-1600), sau 1554-1555, potrivit istoricului și cronicarului Ibrahim Peçevi (cca. 1572-1650); acesta din urmă se referă la două cafenele, deschise de doi sirieni din Alep, respectiv din Damasc în cartierul Tahtalkale (Kia 2011: 234-235). Süheyl Ünver (1962: 44) apreciază însă că cele două cafenele amintite de Peçevi și de alte surse care preiau informația furnizată de el erau percepute mai degrabă ca niște

---

43. Prima cafenea europeană înregistrată ca atare s-ar fi deschis la Viena, după eșecul celui de-al doilea asediu otoman (1683); proprietarul ei ar fi fost un grec sau, după alte surse, un armean. Date mai recente sugerează însă că în Europa existau și înainte de această dată localuri în care se servea cafea (la Veneția, la Oxford, la Paris etc.).

„curiozități” și că adevăratele cafenele istanbuleze urmau să-și facă apariția abia către sfârșitul domniei lui Ahmet I, respectiv în anul 1615 (existaseră, probabil, și alte tentative similare, căci se vorbește despre existența unei cafenele și în 1604).

Albertus Bobovius (1999: 112) observa, în același secol al XVII-lea, că băutura numită de turci *kaveh* era cunoscută, măcar din auzite, și în Franța; el simțea nevoia să ofere câteva explicații succinte cu privire la aspectul, la prepararea și la virtuțile sale digestive, explicații determinate, probabil, și de disputele pe marginea caracterului său benefic sau nociv. Tot el aprecia că, în cantități mari, această băutură avea virtutea de a îndepărta somnul și de a atenua durerile de cap. Jean-Baptiste Tavernier se referea și el la cafea în cuprinsul relatării sale privitoare la seraiul imperial otoman, datând din același însuflețit secol al XVII-lea; el nota, printre altele, că licoarea preparată de turci era mai gustoasă decât cea cunoscută în Occident și descria pe larg modul în care era servită la curtea otomană.

Cafeaua a făcut în mod constant obiectul unor măsuri prohibitive ori punitive sau, dimpotrivă, concesive din partea statului otoman. Am putea afirma că, în anumite epoci, raportarea la ea a transformat-o într-un veritabil „instrument politic”, contribuind la sporirea popularității unor sultani sau, dimpotrivă, grăbindu-le prăbușirea în vremuri de cumpănă. De pildă, la începutul anului 1633, când un mare incendiu distrusea circa patru cincimi din Istanbul și provoca mari nemulțumiri populare, ale căror ecouri răzbăteau până în cafenele, sultanul Murat IV Gazi (1623-1640) a promulgat o lege prin care se interziceau consumul cafelei și al tutunului și se dispunea închiderea tuturor localurilor de tip *kahvehane* – interdicție rămasă în vigoare pe tot parcursul domniei sale. Un an mai târziu, același sultan porunca închiderea tuturor cârciumilor și interzicea comerțul cu băuturi alcoolice. Aceste interdicții erau aplicate cu aceeași severitate cu care era urmărită, în epocă, respectarea obligației non-musulmanilor de a purta veșminte și însemne specifice (Mantran 1989a: 235).

Sultanul Mustafa II Gazi (1695-1703), care urma să dispună, la rândul său, o serie de măsuri menite să contribuie la redresarea economică a Imperiului, avea să reducă cheltuielile publice sporind, printre altele, impozitele pe tutun și cafea (Mantran 1989a: 249); acestea erau asimilate categoriei articolelor de lux, deloc indispensabile traiului zilnic (am putea vorbi, prin urmare, de o „taxă pe viciu” *avant la lettre*).

Hüseyin Paşa, mare-vizir (1697-1702) în epoca aceleiași Mustafa II, avea să încerce, în schimb, să consolideze încrederea în autorități prin diminuarea taxelor prevăzute pentru diverse categorii de „produse de consum” (ulei, săpun, cafea, tutun), prin reduceri de impozite în favoarea păturilor defavorizate ale societății etc. (Mantran 1989a: 271). Măsurile de acest gen evidențiază, pe de o parte, popularitatea constantă a cafelei (și a tutunului) de-a lungul timpului și, pe de altă parte, tentativa autorităților de a converti articole de consum aparent banale în adevărate instrumente de manipulare a opiniei publice, de eliberare a tensiunii sociale, de sporire a popularității claselor dominante în momente critice.

Este demn de menționat faptul că ceaiul, atât de răspândit astăzi în Turcia și în largi zone din Orientul Mijlociu, era departe de a se bucura de aceeași trecere în perioada otomană. Se consideră, în general, că ceaiul a ajuns în Iran în secolul al XIII-lea, pe filieră mongolă, propagându-se apoi și în regiunile învecinate, deși fără ecouri notabile. Consumul masiv de ceai s-a răspândit în Iran abia în secolul al XIX-lea, sub înrâurirea Rusiei. Culturile de ceai din Iran și Turcia s-au dezvoltat, pe de altă parte, pe scară largă abia la începutul secolului XX, ca urmare a măsurilor adoptate de guvernele celor două țări pentru reducerea dependenței de cafea, care nu putea fi cultivată în zonele amintite și al cărei preț atingea, în perioadele de criză, praguri exorbitante. Primele culturi de ceai din Turcia au apărut în 1924, la Rize, în partea de est a regiunii Mării Negre, după mai multe tentative de aclimatizare eșuate, care debutaseră către sfârșitul secolului al XIX-lea (Klasra/Khawar/Aasim 2007: 523-525). Aceasta nu înseamnă, desigur, că ceaiul era cu totul ignorat în perioada clasică otomană; el era cunoscut și apreciat însă mai degrabă în anumite medii (printre acestea se numărau cercurile levantinelor, dar și ale europenilor stabiliți în Turcia otomană), care și-l procurau pe filiere determinate și în cantități limitate<sup>44</sup>.

Tutunul, care întrunea aceeași largă apreciere ca și cafeaua, constituia și el obiect de dispută, dar și de șantaj social periodic. Potrivit istoricului și cronicarului otoman Ibrahim Peçevi, tutunul ar fi fost introdus în Imperiul

---

44. Comentând „inventarul după deces” realizat după moartea unui negustor non-musulman din Ankara secolului al XVII-lea, în posesia căruia se găsea și o cantitate modestă de ceai destinată, fără doar și poate, consumului propriu, Suraiya Faroqhi (2009: 40, 289, n. 37) observă că nu s-a realizat până în prezent niciun studiu cu privire la răspândirea consumului de ceai în Turcia otomană.

Otoman pe vremea sultanului Ahmet I (1603-1617)<sup>45</sup> – să ne amintim că, potrivit lui Süheyl Ünver, din epoca sa datează și primele cafenele „autentice” –, întâmpinând o vie rezistență din partea autorităților religioase; tot pe vremea lui Ahmet I s-a înregistrat, de altfel, și prima tentativă de scoatere a lui în afara legii (Grehan 2006: 1362). Tutunul ar fi fost condamnat inițial de *şeyhülislâm*-ul în funcție, care îl socotea potrivit preceptelor *Coranului*, pentru ca mai apoi să fie dezincriminat sub presiunea opiniei publice, mai cu seamă că nu părea vizat în niciun fel de scriptura islamică. Din acel moment, a început să fie nu doar prizat, ci și cultivat intens în Turcia, căci nu punea probleme deosebite de aclimatizare; el a continuat să fie însă contestat, ba chiar scos în afara legii în diverse perioade. Așa s-a întâmplat pe vremea austerului Murat IV Gazi (1623-1640), pomenit ceva mai devreme, care, sub înrâurirea lui Mehmet Efendi Kadızade, carismaticul inspirator al mișcării puritane și antisufite cunoscute sub numele Kadızadeli, a interzis atât fumatul, cât și utilizarea opiumului în spațiul public. Murat IV obișnuia să colinde, deghizat, prin cafenelele din Istanbul, spre a-i depista pe cei care încălcau legea, dispunând nu de puține ori executarea lor imediată. Se spune că i-ar fi surprins odată fumând pe unul dintre „grădinarii” săi (așa-numiții *bostancı*, care îndeplineau și funcția de paznici ai palatului imperial) și pe soția acestuia, ordonând să le fie amputate picioarele și să le fie expuse mai apoi trupurile în public, spre a le servi drept pildă tuturor eventualilor contravenienți (Barber 1973: 80-84). Motivele înverșunării sale sunt mai puțin limpezi: unii comentatori au sugerat că la mijloc s-ar fi aflat teama de incendiile care devastau periodic Istanbulul, ale cărui case era construite predominant din lemn; alții evocă suspiciunea pe care o trezeau cafenelele, devenite locuri de reuniune și dezbateră pentru categorii foarte diverse de populație și percepute, datorită încălcării convențiilor și barierelor sociale, ca spații promiscue, periculoase pentru moralitatea publică (Grehan 2006: 1363-1364). Interdicțiile n-au servit însă la prea

---

45. Suraiya Faroqhi (2005: 217) precizează că tutunul a pătruns în Imperiul Otoman fie din Italia, fie de la granițele Imperiului Habsburgic, fiind adoptat cu entuziasm de ienicerii care participaseră la campanii în zonele respective sau în altele limitrofe. Potrivit lui James Grehan (2006: 1354-1355), tutunul ar fi fost adoptat inițial de medicii otomani (în general, non-musulmani), care, sub înrâurirea confrăților lor europeni, îl foloseau pentru prepararea cataplasmelor, dar și ca antidot pentru otrăvă și ca abortiv.

mare lucru, în ciuda pedepselor exemplare aplicate prevaricatorilor; singura diferență era că în perioadele de „opreliște” se fuma pe ascuns; „discreția” era, de altfel, recomandabilă în cazul tuturor „substanțelor” care stârneau dezaprobarea autorităților religioase.

Așa cum se poate deduce din măsurile prohibitive pe care le aminteam mai sus, categoria substanțelor situate la limita licitului și, implicit, amenințate mereu cu prohibiția includea și opiumul (*afyon*). Consumul de opium era extrem de răspândit atât în rândul bărbaților, cât și al femeilor, mai cu seamă în zone precum Isparta și Afyonkarahisar, unde era cultivat pe scară largă (Faroqhi 2005: 217). Autoritățile manifestau o anumită toleranță față de această deprindere, cu atât mai mult cu cât ea se manifesta și în rândul elitelor; opiumul era folosit și în scopuri medicale (ca anestezic și analgezic), dar și în gastronomie, îndeosebi pentru prepararea unor dulciuri cu specific regional. Unele congregații sufite apelau la opium pentru inducerea transei extatice, în cursul ceremoniilor specifice (Kia 2011: 244-245); el era pomenit ca atare sau prin termeni cifrați<sup>46</sup> în întreaga literatură sufită. Membrii ordinelor mistice erau, de asemenea, mari consumatori de cafea, care le permitea să-și prelungească starea de trezie în timpul ritualurilor nocturne și al altor ceremonii specifice, dar și consumatori pasionați de tutun.

Opiumul nu era, desigur, singura substanță halucinogenă care se bucura de trecere în perioada otomană. Printre preferințele în materie ale populației se număra și ciunăfaia sau laurul (*tatula*, *şeytan otu*), care era procurată, în principiu, de la spițeri și care, fiind foarte toxică, trecea drept periculoasă, mai cu seamă în combinație cu opiumul. Bărbații din straturile inferioare ale societății istanbuleze mai foloseau în chip de halucinogen și un praf verde (*maslak*), obținut din frunze de cânepă sălbatică (And 2003: 192; Kia 2011: 245).

Studiul de față, consacrat preferințelor și cutumelor alimentare ale Turciei otomane rămâne, desigur, limitat, nu doar prin natura demersului, ci și prin obiectivele sale; el poate fi privit mai degrabă ca o trecere în revistă a unui număr de constante care și-au păstrat, în mare măsură, relevanța și astăzi, dincolo de detaliile determinate de condiționări și evoluții economice, dar și de mode și epoci. Ne permitem să observăm că

---

46. De pildă, *kaygusuz*, lit. „fără griji” printre adepții Bektași și, mai cu seamă, printre membrii ramurii *kalenderi* a acestui ordin.

bucătăria otomană era la fel de cosmopolită ca și imperiul ale căruia trăsături le reflecta, dacă nu chiar hibridă, înregistrând, pe de altă parte, numeroase variații regionale, determinate de resursele locale, de istoricul fiecărei așezări, de structura populației, de moștenirea culturală a grupurilor reunite între hotarele sale<sup>47</sup>. Aspectul cosmopolit decurgea însă și din gradul înalt de receptivitate al civilizației turce, care a preluat de-a lungul secolelor nenumărate sugestii oferite de celelalte civilizații cu care a intrat în contact, adaptându-le propriului profil și *pattern* integrator. Așa se explică faptul că gastronomia și, în sens mai larg, cultura mesei în Turcia nu se remarcă printr-o trăsătură dominantă, ci dimpotrivă, printr-o mare diversitate de opțiuni – o diversitate care i-a devenit, în timp, intrinsecă.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim 1992 – „Kastamonu Mutfağı (Dünü-Bugünü)”, în *IV. Millelerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, V. Cilt: *Maddi Kültür*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, pp. 1-21.
- Akbulut, Dilek 2010 – „Bektaşî Kazanlarından Saray Aşureliklerine Bir Paylaşım Geleneği Olarak Aşure”, în *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, pp. 269-280.
- Albertus Bobovius 1999 – *Topkapi. Relation du Sérail du Grand Seigneur* (ed.: Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud.
- Algar, Ayla 1992 – „Food in the Life of the Tekke”, în Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, pp. 296-303.
- And, Metin 2003 – *16. Yüzyılda İstanbul. Kent. Saray. Günlük Yaşam*, İstanbul: Akbank Yayınları.
- Armağan, Mustafa 2008 – *Osmanlı'nın Mahrem Tarihi. Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Padişahları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Baldick, Julian 1993 – *Imaginary Muslims: The Uwaysi Mystics of Central Asia*, New York: New York University Press.
- Barber, Noel 1973 – *The Sultans*, New York: Simon&Schuster.

---

47. Nu ne-am referit decât cu totul conjunctural la „bucătăriile regionale”, căci acestea ar necesita, cu siguranță, studii aparte; abordarea lor comparativă ar putea să evidențieze însă anumite disparități sau, cel puțin, particularități, legate de evoluția preotomană și otomană a fiecărei comunități în parte.



- Birge, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac Oriental.
- Brelet-Rueff, Claudine 1991 – *Les médecines sacrées* (deuxième édition, revue et augmentée), Paris: Albin Michel.
- Burçak, Evren 1998 – *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Emecen, Feridun M. 2006 – „Şehzadenin Mutfağı: III. Mehmed'in Şehzadelik Döneminde Manisa Sarayına Ait Bir Mutfak Masrafı Defteri”, în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* (orig.: *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, 2003), İstanbul: Kitap Yayınevi, pp. 111-147.
- Eren, Neşet 1982 – *The Art of Turkish Cooking or, Delectable Delights of Topkapı*, İzmir: Abajoli Matbaacılık ve Kollektif Şirketi.
- Faroqhi, Suraiya 2005 – „Food, Drink and Sociability”, în Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra-New York: I. B. Tauris, pp. 204-221.
- Faroqhi, Suraiya 2009 – *Orta Halli Osmanlılar: 17. Yüzyılda Ankara ve Kayseri'de Ev Sahipleri ve Evler* [orig.: *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in 17<sup>th</sup> Century Ankara and Kayseri*, 2002], İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya / Neumann, Christoph K. 2006 – *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* [orig. *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, 2003], İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (ed.) 1958 – *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Grehan, James 2006 – „Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)”, în *American Historical Review* 111/5, pp. 1352-1377.
- Halıcı, Feyzi (ed.) 1992 – *Ali Eşref Dede'nin Yemek Risalesi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Halıcı, Nevin 1992 – „Sille'de Özel Gün Yemekleri”, în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, V. Cilt: *Maddi Kültür*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, pp. 103-109.
- Hasluck, F. W. 1928 – *Bektaşilik Tetkikleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Hattox, Ralph S. 1998 – *Kahve ve Kahvehaneler. Bir toplumsal İçeceğin Yakın Doğu'daki Kökenleri* [orig.: *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, 1985], İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire Ottoman: XV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris: Les Belles Lettres.
- Kazancıgil, Ratip 1993 – *Edirne Helva Sohbetleri ve Kış Gecesi Eğlenceleri*, Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi.
- Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.
- Klasra, Mushtaq Ahmed / Khawar, Khalid Mahmood / Aasim, Muhammed 2007 – „History of Tea Production and Marketing in Turkey”, în *International*

- Journal of Agriculture & Biology* 9/3, pp. 523-529.
- Lewis, Bernard 1996 – *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*, New York: Scribner.
- Lifchez, Raymond (ed.) 1996 – *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Mantran, Robert (coord.) 1989 – *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard.
- Mantran, Robert 1989a – „L'État ottoman au XVII<sup>e</sup> siècle: stabilisation ou déclin?“, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, pp. 227-264.
- Munteanu, Luminița 2005 – *Derviși sub zodia Semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, București-Cluj-Napoca: Kriterion.
- Munteanu, Luminița 2012 – „Cuire à l'ancienne. Quelques remarques sur le 'traité de gastronomie' d'Ali Eşref Dede, *postmişin* du *tekke* Mevlevî d'Edirne“, în *Analele Universității București. Limbi și Literaturi Străine*, LXI/2, pp. 3-19.
- Neumann, Christoph K. 2006 – „18. Yüzyıl Osmanlı Saray Mutfağında Baharat“, în Suraiya Faroqhi/Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barnak*, İstanbul: Kitap Yayınevi, pp. 149-184.
- Noyan, Bedri 1987 – *Bektaşilik Alevîlik Nedir*, Ankara: Doğuş.
- [Ogier Ghiselain de Busbecq] 1881 – *The Life and Letters of Ogier Ghiselain de Busbecq, Seigneur de Bousbecq, Knight, Imperial Ambassador* (ed.: Charles Thornton Forster / F. H. Blackburne Daniel), I: *Turkish Letters I-IV*, Londra.
- Özbil, Alev 2011 – „Edirne'nin Gaziler Helvası ve Helva Sohbetleri“, în *Acta Turcica* III, 1/1, pp. 57-62.
- Özli, Zeynel 2011 – „Osmanlı Saray Şekerleme Ve Şekerlemecileri İle İlgili Notlar“, în *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58, pp. 171-190.
- Reindl-Kiel, Hedda 2006 – „Cennet Taamları. 17 Yüzyıl Ortalarında Osmanlı Sarayında Resmi Ziyafetler“, în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barnak*, İstanbul: Kitap Yayınevi, pp. 55-109.
- Samancı, Özge 2006 – „19. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Elitinin Yeme-İçme Alışkanlıkları“, în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barnak*, İstanbul: Kitap Yayınevi, pp. 185-207.
- Saritas, Suheyyla 2011 – „The importance of wheat in teething celebration in Turkish Culture“, în *International Journal of Sociology and Anthropology* 3/4, pp. 120-126.
- Tanyeli, Uğur 2006 – „Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor ve Lüks Normları“, în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barnak*, İstanbul: Kitap Yayınevi, pp. 333-352.
- [Tavernier, Jean-Baptiste] 1677 – *A New Relation of the Inner-Part of the Grand Signor's Seraglio. Containing Several Remarkable Particulars, never before expos'd to public view*, Londra.
- Turabi Efendi (ed.; trad.) 1865 – *The Turkish Cookery Book: A Collection of Receipts from the Best Turkish Authorities*, Londra.

- Türkmen, Fikret 1990 – „De la naissance à la mort: sur quelques croyances anatoliennes”, în Bethlenfalvy, Géza / Birtalan, Agnes / Sárközi, Alice / Vincovics, Judit 1990 – *Altaic Religious Beliefs and Practices: Proceedings of the 33<sup>rd</sup> Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Budapest June 24-29, 1990*, Budapest: Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences/Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, pp. 390-391.
- Uluçay, Ömer 1992 – *Gülbang: Alevilik'te Dua*, Adana: Ajans 1 Yayıncılık.
- Ünver, Süheyl 1962 – „Türkiyede Kahve ve Kahvehaneler”, în *Türk Etnografya Dergisi* 5, pp. 39-84.
- Van Gennep, Arnold 1996 – *Riturile de trecere* (trad. rom.: Lucia Berdan și Nora Vasilescu) [orig. *Les Rites de passage*, 1909], Iași: Polirom.



## **DESPRE IENICERI, „COPIII DE SUFLET AI LUI ALLAH”**

Vestitul corp de armată al ienicerilor care, din perspectiva multor istorici, era comparabil, mai cu seamă până prin secolul al XVII-lea, cu armatele profesioniste contemporane – „o mașină de război fără egal în Apus” (Stiles 2001: 69) –, a făcut parte din peisajul cotidian al Imperiului Otoman până la începutul secolului al XIX-lea, când a fost, oficial, desființat (1826); odată cu scoaterea ienicerilor în afara legii se încheia un capitol zbuciumat, inegal, adeseori ambiguu, dar și controversat din istoria Turciei otomane. Așa cum avea să se întâmple mai târziu și cu ordinele sufite, dizolvate pe valul entuziasmului juvenil, al optimismului, dar și al voluntarismului republican în anul 1925, ei nu s-au făcut brusc nevăzuți din spațiul public, așa cum am fi tentați să credem. Iată ce constata, de pildă, în 1855 unionistul moldovean Dimitrie Ralet, aflat la Istanbul pentru susținerea unui memoriu referitor la secularizarea averilor mănăstirești:

Care-mi fu mirarea când, trecând prin o hudiță întunecoasă, mă văzui deodată încungiuat de ienicerii ce-i știam desființați de sultanul Mahmud; *kicelele* (căciulele) lor cele lungi, tarabuluzele (brâiele) ce-i învăleau, îi măreau în ochii mei și-i făceau și mai grozavi. Unul își răstea baltagul, altul își scotea iataganul, altul rădica ceanul (cazanul), semnul răsculării, altul ținea gârbaciul de cură ș-o mătură pentru pedeapsa trecătorilor, altul neteza un feliu de tambură (*suta*) în mână, dar nu cânta. Tocma când, întorcându-mă, credeam a mă feri de contactul acelei adunări de zurbagii, mă întâmpinai față în față cu aga ortalei, cu barbă tufoasă, cu două iatagane la brâu, cu sabie ce avea pe muchea ei răbuș de ucideri, cu mânica lui Emin Bektași (institutorul ienicerilor)<sup>1</sup> peste fes; doi neferi îi ținea poalele caftanului îmbrăcate cu place de argint, dar încai prinsei la curaj, căci îi credeam îngreuiate mișcările. Câțiva sulaci, peici și baltagii stau mai departe, cu capetele chilug și mustățele

---

1. Hacı Bektaş Veli, fondatorul ordinului mistic Bektași, devenit ulterior patronul spiritual al ienicerilor.

tufos și zborșite și cu căutăturile neclintite și sălbatic. Atuncea hotărâtor îmi schimbai repede direcția și, lăsând în urmă niște indivizi ai cărora mușchi și forme denunțau o voinicie firească, a cărora fizionomie purta caracterul unei cruzimi atât de deprinse, mă dusei mai departe. (Ralet 1979: 87-88)

Percepția asupra ienicerilor pare să fi fost adeseori oscilantă, de la o epocă la alta și de la un mediu la altul. Ea putea să fie uneori contradictorie chiar în cazul aceleiași persoane, așa cum se întâmpla, de pildă, cu Lady Mary Montagu, soția ambasadorului britanic la Istanbul, ale cărei scrisori către prieteni oferă o imagine plină de culoare și, mai cu seamă, lipsită de prejudecăți asupra societății otomane de la începutul secolului al XVIII-lea. Aceasta remarcă, în mai multe rânduri, evoluția brutală și caracterul dur al ienicerilor care, uneori, fac parte din escorta sa<sup>2</sup>, dar nu se poate opri să nu le evidențieze atașamentul față de persoana pe care o protejează sau servesc:

Totuși, acești oameni au foarte mari calități. Sunt servitori foarte devotați și foarte fideli și consideră că este de datoria lor să se bată pentru tine în orice împrejurare; am, în această privință, un exemplu amuzant din acea parte a Philipopolisului<sup>3</sup> în care escorta noastră personală venise să ne întâmpine; comandasem din întâmplare porumbei pentru cină, moment în care unul dintre ienicerii mei a plecat îndată în căutarea cadiului (funcționarul principal al orașului) și i-a ordonat să ne trimită trei duzini. Bietul om i-a răspuns că trimisese să se caute pretutindeni, dar că nu izbutise să facă rost de așa ceva. Ienicerul, înfierbântat de propriu-i zel, l-a făcut deîndată prizonier în odaia sa, spunându-i că se cuvenea să moară pentru neobrăzarea de care dădea dovadă, de vreme ce căutase o scuză spre a se da în lături de la poruncile mele; din respect pentru mine, nu l-ar fi pedepsit însă decât dacă i-aș fi poruncit eu, așa încât venea să mă întrebe, nespun de serios, ce era de făcut cu el, adăugând, în chip de compliment, că, dacă voiam acest lucru, avea să-mi aducă însuși capul lui. Aceasta ne dă o idee asupra puterii nemărginite a celor cu pricina, care au făcut legământ de fraternitate și care trebuie să răzbune ofensa adusă unuia dintre ei, indiferent dacă aceasta se petrece la Cairo, la Alep sau în vreo altă parte a lumii; iar această alianță de neatins îi face atât de puternici, încât nici

- 
2. Într-o scrisoare datată 1 aprilie 1717 și trimisă cu prilejul popasului la Niș, în drum spre Istanbul, Lady Mary Montagu preciza că escorta care îi însoțea, pe ea și pe soțul său, Sir Edward Wortley, la ambasada britanică din Istanbul (în condițiile epocii, drumul de la Viena la Istanbul urma să dureze circa patru luni) se compunea din cinci sute de ieniceri. (Montagu 2001: 130)
  3. Plovdivul de astăzi (Bulgaria).

măcar cel mai tare de la această curte [imperială otomană] nu vorbește vreodată despre ei pe un ton măgulitor, iar în Asia orice bărbat înstărit este nevoit să se înroleze ca ienicer, spre a-și proteja avutul<sup>4</sup>. (Montagu 2001: 143-144)

Data constituirii vestitului corp de infanterie este mai degrabă incertă, deși actul fondator îi este atribuit în general sultanului Murat I Hüdavendigâr, care ar fi fost ajutat în această întreprindere de Kara Rüstem, un învățat din Karaman (Goffmann 2004: 47-49), și este plasat în anul 1362-1363, după cucerirea orașului Adrianopole (Edirne); acest din urmă oraș avea să devină, de altfel, din 1366, capitala Imperiului Otoman, în locul Bursei. Unii specialiști plasează începuturile instituției ceva mai devreme, către anul 1330, socotind că punctul său de plecare se afla în categoria de oaste numită *pencik oğlanı* – acea cincime din prizonierii de război care revenea statului, conform „legii cincimii” (*pencik kanunu*), instituită de Murat I.

Inițial, oastea ienicerilor se alcătua doar din prizonieri de război și din sclavi, pentru ca din vremea sultanului Murat III (1574-1595), mai precis din anul 1582, să includă și persoane provenite din alte medii și categorii sociale – fapt care avea să contribuie la modificarea radicală a statutului și, nu în cele din urmă, a comportamentului acestui corp de oaste. Din secolul al XVII-lea, când celibatul devenise opțional, urmau să fie încorporați în structura de care vorbim și fiii ienicerilor căsătoriți ori morți pe câmpul de luptă (așa-numiții *kul oğulları*), pentru ca ulterior, când teritoriile cucerite s-au diminuat simțitor iar baza de recrutare asigurată în mod tradițional de acestea s-a redus dramatic, să fie acceptați și cetățeni de alte categorii, cu precădere citadini; aceștia din urmă erau desemnați prin termeni precum *kul kardeşleri*, „frații robilor”, *ağa çirakları*, „ucenicii agalelor” etc. (Sertoğlu 1958: 5, 341).

Corpul de armată al ienicerilor a fost redimensionat și a trecut printr-o reformă radicală în vremea lui Mehmet II Fatih, cuceritorul Constantinopolului (1444-1446, 1451-1481), care i-a definit mai limpede statutul și atribuțiile, a amendat sistemul de plată și a dispus modernizarea echipamentului. Tot el a sporit și numărul efectivelor, care urmau să

---

4. Această ultimă remarcă, privitoare la o stare de fapt constatată de însăși autoarea memoriilor evocate mai sus, reflectă, fără îndoială, evoluțiile survenite în modul de recrutare a ienicerilor în perioada târzie – cea a disoluției acestui corp de armată.

ajungă spre sfârșitul secolului al XV-lea la circa 10.000 de ostași; peste aproximativ o jumătate de secol, în epoca lui Soliman Magnificul, detașamentele ienicerilor cuprindeau circa 14.000-16.000 de soldați, bine înzestrați (posedau, printre altele, arme de foc) și antrenați, capabili să se supună unei discipline de fier și să se mobilizeze exemplar în momentele critice, ceea ce-i recomanda ca pe o armată reductabilă, profesionistă; numărul ienicerilor a continuat să sporească neîncetat în perioada următoare, ajungând către anul 1609 la aproximativ 37.000 de persoane (Inalcık 1996: 98). În iulie 1668, pe când se afla la Constantinopol (Istanbul), Jean-Baptiste Tavernier<sup>5</sup> (1677: 4-5; 2007: 22-23) aprecia că numărul ienicerilor se afla în scădere, situându-se în jurul cifrei de 25.000 de persoane; secolul al XVII-lea, caracterizat prin tulburări și evoluții contradictorii în plan politic și social, avea să marcheze, într-adevăr, începutul crizei cu care urma să se confrunte acest corp de armată în deceniile următoare. Manifestările acestei crize, care nu era decât o consecință a crizei de sistem pe care o traversa Imperiul Otoman în faza sa târzie, aveau să sporească proasta faimă a ienicerilor, percepuți de populație, dar și de actorii politici<sup>6</sup> ca o structură anarhică, ca un germene de disoluție socială, de corupție și degradare morală. Ienicerii s-au aflat, de altfel, la originea unui număr apreciabil de revolte, determinate cel mai adesea de întârzieri în plata soldelor ori de revendicări privitoare la mărirea acestora și la îmbunătățirea condițiilor de trai; revoltele erau susținute însă și de indivizi din alte categorii sociale, aflate nu de puține ori la periferia societății, fapt care nu făcea decât să alimenteze temerile populației în legătură cu efectele destructurante ale mișcărilor de acest gen, cu anomia ce decurgea din ele; de altfel, ienicerii nu ezitau să recurgă la jafuri, ba chiar la crime împotriva civililor, neputincioși în confruntarea cu forța brută pe care-o reprezentau aceștia.

Semnul revoltei ienicerilor era constituit de răsturnarea simbolică a cazanului din aramă în care li se pregătea hrana – gest redat prin expresia *kazan kaldırmak*, lit. „a sălta/a da la o parte cazanul”. Sensul acestui act

- 
5. Primul său sejur la Constantinopol, care durase unsprezece luni, avusese loc la începutul anului 1631, când debutase, de altfel, și lungul șir al călătoriilor sale orientale, ce urmau să se întindă pe parcursul a aproape patru decenii.
  6. Acestora le era cu neputință să-i ignore, de vreme ce, „după 1421, sprijinul *yeniceri*-lor a devenit factorul fundamental în succesiunea la tron.” (Inalcık 1996: 113).



era destul de limpede: refuzau, astfel, hrana sultanului, căruia îi era contestată calitatea de protector, în măsura în care cel care dăruiește este creditat, mai cu seamă într-o societate tradițională, cu un ascendent asupra celui care primește; refuzul „darului”, într-o comunitate de acest tip, echivalează cu o veritabilă declarație de război. Fiecare regiment al ienicerilor (numit *orta* sau *böyük*) dispunea de două-trei cazane din aramă, care treceau drept sacre și în care se prepara hrana. Problemele de interes comun erau discutate întotdeauna în jurul acestor cazane, care întruchipau solidaritatea și spiritul de breaslă al celor care se nutreau din ele<sup>7</sup>. În vreme de război se urmărea în mod deosebit ca ele să nu cadă în mâna inamicului, căci erau socotite mai prețioase decât stindardul și decât însemnul specific al „batalionului”. Corpul de armată al ienicerilor avea, pe de altă parte, un cazan sacru numit *kazan-ı şerif*, „slăvitul cazan”, care, potrivit tradiției, le-ar fi fost dăruit de către Hacı Bektaş Veli, întemeietorul legendar al ordinului sufit Bektaşi (Bektaşiyya/Bektaşiyeh/Bektaşilik), care ar fi pus astfel, simbolic, bazele instituției. Printre ieniceri circula o superstiție potrivit căreia, dacă marele cazan ar fi fost deplasat din locul în care se afla iar pe locul său ar fi fost vărsată o căldare cu apă, lumea ar fi fost cuprinsă de haos sau chiar nimicită (Sertoğlu 1958: 344).

Privilegiile de care se bucurau ienicerii – „robi personali ai sultanului” – le depășeau cu mult pe cele la care ar fi putut să aspire, în aceeași epocă, alte categorii sociale. Dacă un ienicer săvârșea o faptă reproabilă, el nu putea fi tradus în fața justiției, ci trebuia predat superiorilor, care dispuneau judecarea sa în acord cu propriile statute. Pedepsele aplicate în asemenea cazuri erau graduale: ele mergeau de la simple corecții corporale la exilarea în garnizoane de provincie<sup>8</sup>; dacă

- 
7. Desemnată prin termenul *ocak*, „vatră, loc în care arde focul”, cu multiple semnificații pentru civilizațiile turce încă din perioada preislamică. Potrivit lui Emel Esin (2001: 103-104, 117-118), cuvântul *oçok* (*ocak*) desemna în limba turcă un cazan cu trei picioare (pirostrii) care, în perioada nomadismului, era așezat în mod invariabil în centrul cortului și care, dincolo de faptul că servea la prepararea hranei, era un simbol al unității celor care-și duceau viața în spațiul respectiv, al universului, dar și al locului în care era săvârșit ritualul focului; în spațiul marcat de cazan se rosteau adeseori și jurămintele.
  8. În general, în orașele de provincie mai importante existau nu numai cadii (judecători musulmani), ci și garnizoane de ieniceri. Acestea din urmă acționau doar la porunca expresă a sultanului și erau menite să prevină sau să descurajeze abuzurile autorităților locale, care se soldau, nu de puține ori, cu

infracțiunea de care se făcea vinovat un ienicer era de o gravitate deosebită și presupunea condamnarea sa la moarte, acesta era dus la Kurşunlu Mahzen sau la Rumelihisarı (pe țărmul Bosforului), sugrumat și azvârlit în mare, iar numele său era șters din catastifele corpului de armată (Sertoğlu 1958: 342). Persoana însărcinată cu aplicarea pedepselor se numea *meydan kethüdası* sau *meydanbaşı*.

Ienicerii erau, prin urmare, organizați în „regimente” numite *orta* sau *bölük*. Ofițerii superiori se numeau *çorbacı*, lit. „ciorbagiu”, „cel care prepară ciorba”, deoarece modul de organizare al unităților și subunităților amintea de modul de organizare și funcționare al unei bucătării. Sergenții și caporalii purtau titluri precum „mai-marele bucătarilor” și, respectiv, „mai-marele sacagiilor”, iar cazanele în care se pregătea hrana cotidiană puteau fi privite ca un echivalent al „culorilor de regiment” europene. Fiecare *orta* dispunea de un însemn propriu (*nişan*), care figura pe poarta cazarmii, pe corturi, pe stindarde; unii ieniceri și-l tatuau chiar pe trup. Tipologia *nişan*-urilor era foarte variată: un baltag, un buzdugan, un elefant, un cort, o scară, Zülfikar (sabia bifidă a califului Ali), un tun, un stindard fluturând în vânt etc. Aceleași însemne se regăseau pe pietrele tombale sau pe stelele funerare ale ienicierilor, pe actele oficiale ale regimentului etc.

În perioada târzie, când disciplina severă din epoca de maximă efervescentă a Imperiului Otoman se diminuase simțitor, când plata soldelor întârzia cu regularitate iar deprecierea progresivă a monedei și reducerea numărului de teritorii cucerite situa plățile la cuantumuri derizorii, ienicerii au fost autorizați să părăsească, treptat, cazarmile, să se căsătorească și să se implice în viața comercială, spre a-și putea suplimenta veniturile și, în cele din urmă, a se întreține. Cei aflați în această situație obișnuiau să arboreze *nişan*-ul regimentului din care făceau parte pe ușile atelierelor și ale magazinelor pe care le dețineau, spre a-i descuraja pe eventualii hoți. Din secolul al XVIII-lea, însemnele de regiment urmau să fie arborate și pe clădirile noi, precum și pe vasele comerciale deținute de ieniceri; arborarea *nişan*-ului era desemnată prin expresia *balta asmak*, lit. „a arbora baltagul” (Sertoğlu 1958: 344).

Însemnelor de regiment li se adăugau mai multe stindarde (*bayrak*),

---

revolte sângeroase. Efectivele staționate în asemenea garnizoane erau variabile, în funcție de necesitățile imediate, de mărimea și importanța orașului și, nu în ultimul rând, de numărul total al ienicierilor; de-a lungul timpului, aceste efective au oscilat între 300 și 1.500 de ostași (Inalcık 1996: 222).

printre care *Imam-ı Azam bayrağı*, „stindardul Marelui Imam<sup>9</sup>”, *Hacı Bektaş bayrağı*, „stindardul lui Hacı Bektaş”, *Yeniçeri ağasının bayrağı*, „stindardul agalei ienicerilor<sup>10</sup>”, *alay bayrağı*, „stindardul de paradă” etc. *Imam-ı Azam bayrağı* era confecționat din mătase albă și cusut cu fir de aur și argint. El era arborat întotdeauna în fruntea trupelor, iar inscripția de pe el era menită să afirme orientarea sunnită a ienicerilor<sup>11</sup>. *Hacı Bektaş bayrağı*, „stindardul lui Hacı Bektaş”, era complet alb, în vreme ce stindardele numite *alay bayrağı*, „stindarde de paradă”, aveau formă bifidă și erau pe jumătate galbene, pe jumătate roșii, așa cum se întâmpla și cu cele ale diverselor batalioane. *Yeniçeri ağasının bayrağı*, „stindardul agalei ienicerilor”, se remarcă prin aceleași culori, cu diferența că pe pânza sa era reprezentată sabia bifidă a califului Ali – paradigmă a eroului în lumea islamică<sup>12</sup>.

Ienicerii erau patronați spiritual de ordinul mistic Bektaşî (Bektaşilik), dar această afiliere nu pare să se fi produs mai devreme de anul 1591, în ciuda legendelor care-l plasează pe fondatorul eponim al confreriei, Hacı Bektaş Veli, la ceremonia oficială de constituire a noului corp de armată. J. S. Trimmingham (1971: 81) apreciază, de exemplu, că asocierea ienicerilor cu ordinul Bektaşî datează abia de la sfârșitul secolului al XVI-lea – când a avut loc, de fapt, „oficializarea” acestei legături (1591) –, deși actul respectiv a fost precedat, probabil, de tatonări și contacte prudente, mai mult sau mai puțin sistematice. După acest moment, ordinul mistic al Bektaşîilor avea să fie rareori atacat pe planul doctrinei ori al inovațiilor religioase – dezaprobat, în principiu, de sunnismul legalist; măsurile punitive ori restrictive la adresa sa urmau să fie determinate mai degrabă de implicarea în revoltele cu substrat politic orchestrate sau susținute de ieniceri decât de alte considerente.

---

9. *Imam-ı Azam*, „Marele Imam”, era supranumele lui Abu-Hanifa (699-767), întemeietorul hanefismului, una dintre cele patru școli juridice ale islamului sunnit, asumată oficial și de Imperiul Otoman.

10. Titlu purtat de comandantul acestui corp de armată.

11. La fel ca orice soldați, aceștia nu erau neapărat foarte credincioși sau zeloși în materie de rugăciuni, remarca Sir Paul Rychart (1686: 284), ca să nu mai vorbim de faptul că originile lor non-musulmane și patronajul spiritual al ordinului Bektaşî, aflat mereu la limita heterodoxiei, nu făceau decât să amplifice suspiciunile legate de atașamentul lor față de islamul ortodox.

12. Emel Esin (2001: 67) semnalează existența unor săbii bifide, numite *koş*, la turcii Hakani, apreciind că sabia numită Zülfikar din iconografia otomană nu era altceva decât o ipostază târzie a acesteia.

Este de presupus că ienicerii nu aveau de fapt, la origine, nicio legătură cu structura congregațională amintită mai sus, ajungând să se asocieze cu ea abia din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când vor începe să se numească și *ta'ife-i Bektaşiyān* sau *zümre-i Bektaşiyān*, „gruparea/tagma Bektaşiiilor”, *Hacı Bektaş oğulları*, „vlăstarele lui Hacı Bektaş”, sau *Hacı Bektaş köçekleri*, „flăcăii lui Hacı Bektaş”<sup>13</sup> (Sertoğlu 1958: 342; Gölpınarlı 1977: 48; Birge 1994: 74; Devellioğlu 1995: 81). În același spirit, cazărmile ienicerilor erau supranumite *ocağ-ı Bektaşiyān*, „ogeacul Bektaşiiilor” (dar și *ocağ-ı Yeniçeriyan*, „ogeacul ienicerilor”), iar conducătorul ienicerilor purta titlul oficial de *ağa-yı Bektaşiyān*, „agaua Bektaşiiilor” (Gölpınarlı 1977: 250-251).

Existau, pe de altă parte, o serie întreagă de elemente care trădau sau, uneori, chiar forțau apropierea între corpul de armată al ienicerilor și Bektaşii. Ienicerii erau obligați să depună un legământ de credință față de confreria patronată de Hacı Bektaş. Cazarma celui de-al 94-lea „regiment” (*orta*) al ienicerilor găzduia un reprezentant permanent al ordinului; în cazărmile din Istanbul locuiau și opt derviși Bektași, cărora le revenea sarcina de a se ruga, dimineața și seara, pentru prosperitatea Imperiului și pentru izbânda armatelor sale (Sertoğlu 1958: 342; cf. Birge 1994: 74). Aceștia din urmă, îmbrăcați de obicei în verde, îl precedau pe comandantul ienicerilor la parade, la ceremoniile solemne și la ședințele Divanului Imperial (*Divan-ı Hümayun*). Conducătorul ordinului Bektași venea întotdeauna în capitală după numirea în funcție, primind, după o procesiune formală, boneta corespunzătoare noului său statut de la comandantul suprem al ienicerilor (*ağa-yı Yeniçeriyan* sau *Yeniçeri ağası*); acesta avea rang de „ministru”, pentru a ne folosi de terminologia actuală, și făcea parte din Divanul Imperial. Potrivit relatărilor de epocă, „aga ienicerilor” obișnuia să se ridice în picioare ori de câte ori era pomenit, la reuniunile

13. Apelativul *köçek* era folosit, de obicei, pentru desemnarea tinerilor adepți ai ordinului Bektași (dar și a tinerilor dansatori imberbi, care practicau o formă specifică de dans erotic). Referindu-se la categoria dervișilor itineranți numiți *abdal*, Dimitrie Cantemir (1987: 483) nota că fiecare dintre aceștia obișnuia să-și ia pe lângă el un băiat de 12 ani sau mai mare, numit *köçek*, care îl însoțea în peregrinări, cu care dormea și mânca, pe care îl învăța să buchisească ori îl iniția în diverse arte, pe care-l proteja și-l socotea, oarecum, fiul său. Acest gen de relație pare să explice acuzele de pedofilie și homosexualitate formulate, în diverse împrejurări, la adresa unor categorii de derviși – cu precădere, a celor consacrați celibatului și ascezei.

Divanului, numele fondatorului confreriei Bektași (Birge 1994: 74). Toți liderii ordinului Bektași aveau, pe de altă parte, gradul de „colonel” al celei de-a 95-a „cazărmi” (*oda*, lit. „cameră, încăpere”) a ienicerilor.

Însemnele subunităților de ieniceri (*Yeniçeri nişanı*) trădau și ele convergențe cu simbolistica Bektași: simbolul celei de-a 17-a subunități era, de pildă, semnul numit *pençe-i Al-i Aba*, „pentada Familiei Mantalei” – simbol prin excelență al familiei alide, de forma unei palme deschise, extrem de popular în întreaga lume islamică, dar și în alte culturi, unde este asociat cu alte semnificații<sup>14</sup>; unul dintre stindarde era numit, așa cum menționam anterior, *Hacı Bektaş bayrağı*; marele cazan din aramă al ienicerilor (*kazan-ı şerif*, „slăvitul cazan”), folosit pentru prepararea hranei la marile sărbători, îi aparținuse, potrivit tradiției, tot lui Hacı Bektaş, care li-l dăruise apoi ienicerilor<sup>15</sup>; salutul numit *baş kesme*, „plecarea [literal „tăierea”] capului”, folosit atât de adepții ordinului Bektași, cât și de adepții ordinului Mevlevi, era folosit și de ieniceri; rugăciunile colective erau desemnate prin termenul *güllbang* (*güllbenk*), vehiculat, la fel, de ambele confrerii sufite pomenite mai sus, dar și de ieniceri (Gölpınarlı 1977: 47-48). Anumite elemente definitorii ale ținutei Bektași apăreau și în ținuta ienicerilor: de pildă, boneta numită Horasani, folosită în epoca otomană timpurie, și toporul dublu (*teber*).

Recrutarea ienicerilor și a pajilor palatului imperial (*iç oğlan/iç oğlanı*) se realiza prin metoda numită *devşirme*, „strângerea, adunarea, conscripția”, despre care se consideră că a fost oficializată în jurul anului 1395<sup>16</sup> (Stiles 2001: 64; Ágoston 2009: 183), fiind utilizată până la începutul secolului al XVIII-lea; așa se explică faptul că oastea ienicerilor este numită de către unii istorici „oaste de strânsură”, fără ca această formulă să implice vreo conotație depreciativă. Recrutarea avea

14. A se vedea, pentru detalii privitoare la „pentada Familiei Mantalei”, Munteanu 2005: 138, 162-163 (n. 69), 479.

15. Aminteam anterior de simbolistica complexă a vetrei și, de aici, a cazanului la populațiile turce – ambele trimiteau, în mod esențial, la ideea de unitate, de solidaritate.

16. Gábor Ágoston (2009: 183) evocă două relatări de la sfârșitul secolului al XIV-lea, care sugerează că în perioada respectivă practica amintită fusese deja reglementată: o relatare a mitropolitului de Salonic, Isidor Glabas, datată 1395, și o sursă italiană nespecificată din 1397. Formula oficială fusese, se pare, precedată de practici similare semnalate în rândul trupelor de frontieră otomane cantonate în Macedonia prin anii 1380.

loc la intervale relativ regulate – de obicei, o dată la 3-5 ani, în cazul în care nu surveneau campanii militare care să se soldeze cu pierderi umane masive – și era supusă unor reglementări foarte stricte; procedeu viza, aproape fără excepție, mediile rurale creștine din spațiul balcanic. Din secolul al XVI-lea, „strângerea” se putea realiza doar pe baza unui firman (poruncă scrisă) al sultanului, care preciza, printre altele, și numărul tinerilor ce urmau să fie recrutați, pe zone; în acest scop erau desemnați un mandatar special și un ofițer de ieniceri, care se deplasau în fiecare provincie și care erau obligați să obțină, înainte de declanșarea procedurii, acordul cadifului și al spahiului local. Zona în care urma să aibă loc recrutarea era bine circumscrisă, fiind desemnată ca „unitate de strângere a birurilor”.

Vârsta de recrutare a oscilat de-a lungul timpului între 8 și 20 de ani (între 8-18 ani în secolul al XVI-lea și între 15-20 ani în secolul al XVII-lea); unii istorici turci (Akgündüz / Öztürk 1999: 46) vorbesc de intervalul de vârstă 14-18 ani, dar acesta poate fi privit mai degrabă ca o medie decât ca un principiu nestrămutat, valabil în toate epocile. Erau selecționați băieți sănătoși, cu aspect plăcut – în principiu, unul la 40 de case –, preferința îndreptându-se către cei cu vârste cuprinse între 14-18 ani sau, după alte surse, 12-14 ani, necăsătoriți, cu ascendență nobilă sau proveniți din familii cu o bună reputație în comunitate. Alegerea se îndrepta, în general, către tinerii robuști, de statură mijlocie; erau evitați cei prea înalți sau prea scunzi, cei cheli, orbi sau cu alte deficiențe fizice, debili mintal, cei circumciși din naștere, cei care cunoșteau deja limba turcă sau care fuseseră vreodată la Istanbul, cei care erau deja ucenici sau exercitau o anumită meserie, fiii „vătafului satului”, ciobanii și văcarii (aceste din urmă categorii erau considerate de proastă condiție, cu un nivel de educație îndoielnic). În cazul familiilor cu mai mulți băieți, era recrutat cel mai sănătos dintre ei. Familiile în care exista un singur băiat erau excluse de la procedura de recrutare. Nu erau recrutați nici orfanii, despre care se considera că puteau suferi de diverse tulburări afective. Erau, de asemenea, exceptate de la recrutare anumite etnii (evreii, rușii, țigani, iranienii, croații), pe care otomanii nu le socoteau demne de încredere. Acestora li se adăugau comunități bine determinate, precum creștinii din Trabzon (fostul Trapezunt), populația din zonele cuprinse între Karaman și Erzurum (unde se practicau pe scară largă căsătoriile mixte, care implicau turci creștini, greci, turcmeni musulmani și kurzi), precum și gruzinii (celebri pentru

inamicitatea lor față de turci); nici românii n-au fost incluși în acest sistem. La începuturi erau recrutați mai cu seamă copiii și adolescenți creștini din Albania, Grecia, Bulgaria (ne referim, desigur, la teritoriile delimitate de actualele granițe statale), cărora li s-au adăugat apoi tineri creștini din Serbia, Bosnia-Herțegovina și Ungaria, pentru ca de pe la sfârșitul secolului al XV-lea să fie incluși treptat în ecuație și creștinii din Anatolia, iar din secolul al XVII-lea, supușii creștini din aproape toate teritoriile aflate sub dominație otomană. Procedura de recrutare îi excludea așadar, în faza inițială, pe turci și, în general, pe musulmani, cu o singură excepție – bosniacii, care se convertiseră masiv la islam după cucerirea otomană din 1463; lor aveau să li se adauge albanezii musulmani, a căror islamizare data însă abia din secolul al XVII-lea (Sertoğlu 1958: 341-344; Akgündüz/Öztürk 1999: 46-47; Ágoston 2009: 184; Kia 2011: 62-63)<sup>17</sup>.

Tinerii selecționați pe această cale erau înscriși într-un catastif<sup>18</sup> și trimiși, în grupuri de câte 100-150, la Istanbul, la aga ienicerilor; drumul era parcurs pe jos, în condiții adeseori dificile, și putea dura luni de zile, așa încât se solda întotdeauna cu pierderi – unii „recruți” se îmbolnăveau și mureau, iar alții reușeau să evadeze și să-și piardă urma. Odată ajuns la Istanbul, fiecare „lot” era supus unei evaluări atente, după care tinerii erau circumciși și convertiți la islam. Cei cu aptitudini intelectuale și, nu în ultimul rând, cu aspect plăcut (circa 10% dintre ei) erau integrați în școala palatului imperial (*Enderun-i Hümayun Mektebi*), iar cei care se distingeau prin calitățile fizice erau meniți carierei militare. Aceștia din urmă erau trimiși mai întâi în mediul rural, unde petreceau câțiva ani (4-5, după unele surse, 7-8, după altele) în gospodăriile unor țărani turci, spre a se acomoda cu limba și cu obiceiurile țării de adopție, dar și pentru a se „căli” din punct de vedere fizic. „Stagiul rural” era urmat de un nou proces de evaluare și selecție, după care viitorii ieniceri erau direcționați către așa-numitul *acemi*

---

17. Multe dintre criteriile de recrutare amintite mai sus sunt consemnate într-un regulament al ienicerilor (*Kavanin-i Yeniceriyan*) din 1606; ele pot fi deduse însă parțial și din relatările unor ambasadori sau călători occidentali. Confruntarea acestor materiale sugerează că regulile de recrutare au înregistrat anumite variații de-a lungul timpului; aceleași variații pot fi observate și în privința intervalelor la care se făcea recrutarea, precum și a numărului de tineri selecționați cu asemenea prilejuri.

18. Fiecare înregistrare consemna numele tânărului, numele tatălui acestuia, numele spahiului local și satul de proveniență; acestor date li se adăuga o scurtă descriere a tânărului, menită să faciliteze identificarea lui în diverse situații.

*ocağı* – o structură pregătitoare care funcționa la Gelibolu (Gallipoli) –, unde erau supuși unui antrenament extrem de sever, în calitate de *acemi oğlan*. Conducătorul acestui așezământ purta titlul de *Gelibolu ağası* și era secundat de opt ofițeri numiți *çorbacı* sau *acemi yayabaşısı*. Programul de instruire de la Gelibolu implica în permanență 400-500 de persoane. După cucerirea Constantinopolului, în 1453, a fost creată și aici o structură de același tip, care era alimentată atât cu prizonieri de război, cât și cu tineri recrutați prin sistemul *devşirme*.

Antrenamentul pur militar era completat de alte tipuri de activități, care urmăreau mai cu seamă însușirea uneia sau mai multor meserii și cultivarea unei largi game de abilități. Băieții cu vârste mici slujeau în cazărmi<sup>19</sup>, în vreme ce tinerii în putere prestau diverse munci pe șantierele navale, în construcții, în transporturi, la depozitele de lemne etc. O parte dintre ei erau repartizați la flota de la Gallipoli, iar o altă parte erau integrați în corpul de gardă al palatului imperial, care se ocupa și de întreținerea grădinilor și a vilelor de pe Bosfor (aceștia constituiau așa-numitul *bostancı ocağı*, „ogeacl grădinarilor”). Unii dintre „novici” erau folosiți și ca personal de serviciu, în palatele comandanților militari (Stiles 2001: 68; Sertoğlu 1958: 341). Tinerii din categoria *acemi* puteau deveni ieniceri abia după ce se antrenau și slujeau în condițiile arătate mai sus vreme de cel puțin 6 ani.

După cum precizam anterior, tinerii recrutați prin metoda *devşirme*, proveniți cel mai adesea din medii creștine, erau convertiți la islam și educați în spiritul sunnismului, chiar dacă această educație se întemeia mai degrabă pe formalismul rigid al practicilor rituale zilnice decât pe o veritabilă interiorizare a credinței, așa cum par s-o ateste rarele mărturii ori gesturi de frondă ale unor convertiți<sup>20</sup>. Este greu de spus cum

---

19. Cazărmile istanbuleze ale „novicilor” (*acemi oğlan*) erau amplasate pe două rânduri, față în față, în zona delimitată astăzi de Şehzadebaşı și Vezneciler; conducătorul lor purta titlul de *Istanbul ağası*.

20. „Voluntară sau nu, convertirea este ireversibilă, dar ea nu antrenează decât un minimum de obligații exterioare. Un pașă de origine greacă moare invocând-o pe Fecioară; un mare vizir îl citește în taină pe sfântul Toma [d' Aquino], într-o traducere arabă, și își procură o Biblie prin intermediul medicului său. Când evreul Sabbatai Zevi se prezintă ca Mesia și provoacă tulburări politice, este arestat și forțat să se declare musulman. Discipolii săi vor perpetua vreme de trei secole secta *dönme* (a convertiților), fără să riște vreodată teribilele persecuții aplicate spaniolilor *convertos*. Există, evident, noi musulmani



se împăca această educație cu patronajul spiritual asigurat de confreria sufită Bektași, percepută de mulți teologi islamici ca „eretică”, chiar dacă noțiunea de „erezii” rămâne disputată în islam. Coeziunea internă era întărită prin rugăciunile colective (*gülbang* sau *gülbenk*), care precedau și confruntările de pe câmpul de luptă. Toate etapele pregătirii psihologice urmăreau ruperea legăturilor familiale și, mai ales, modificarea memoriei afective a tinerilor, cărora li se insufla fidelitate absolută față de o singură persoană: cea a sultanului. Unii dintre cei recrutați în acest mod vedeau, finalmente, în noua lor postură o veritabilă șansă de afirmare într-un cadru stabil, bine definit, mai cu seamă că proveneau din medii cu resurse materiale și sociale modeste.

„Uniforma” ienicilor era constituită din veșminte de culoare bleumarin, cărora li se adăugau niște bonete (*börk* sau *yeniçeri keçesi*) confecționate din fetru alb. Bonetele, înalte de 40 cm, se sfârșeau cu o fâșie de material care atârna pe spate (*yaturma*). Partea care se fixa pe cap putea fi confecționată din zale de aur sau argint, în funcție de grad. Boneta era prevăzută, în partea frontală, cu un accesoriu numit *kaşıklık*, lit. „lingurar, suport pentru lingură”, care putea, la rândul său, să fie confecționat din argint sau din metal comun, potrivit rangului purtătorului; piesa amintită se mai numea și *tüylük*, lit. „loc pentru pană”, deoarece, în cazul ofițerilor superiori, comporta și un panaș, realizat din pene scumpe. Boneta ienicilor, departe de a fi originală, fusese probabil împrumutată de la asociațiile corporatiste anatoliene grupate sub numele generic de Ahilik, „frăție”, care au rămas foarte vizibile în Asia Mică până prin secolul al XV-lea și despre care se știe că au întreținut relații strânse cu grupurile de derviși turcmeni care urmau să fie incluși ulterior sub umbrela generoasă a ordinului Bektași<sup>21</sup>. Boneta din pâslă albă a început să se răspândească printre ostașii otomani încă de pe vremea sultanului Orhan Gazi (1324-1362),

---

convinși, dar aceasta este o problemă personală.” (Anne-Marie Moulin / Pierre Chuvin 2001: 42)

21. Sultanul Murat I (1359-1389), căruia îi este atribuită întemeierea corpului de armată al ienicilor, era și membru al organizației cunoscute sub numele de Ahilik (Çağatay 1989: 98). Asemănările și, mai mult ca probabil, schimburile reciproce între Bektași, Ahii și corpul de armată al ienicilor sunt, de altfel, foarte numeroase, sugerând surse de inspirație comune; ele privesc ținuta, ceremoniile de factură inițiativă, rugăciunile și, nu în ultimul rând, anumite repere esențiale ale stilului lor de viață.

fiul lui Osman, întemeietorul dinastiei otomane, dar a fost adoptată oficial de ieniceri în epoca lui Bayezit Yıldırım (1389-1402). Bonetele ofițerilor superiori (mai ales ale celor care purtau titlurile de *yeniçeri ağası*, *başçavuş* și *muhzır ağa*) se numeau *iüsküf*.

În perioada clasică a acestei instituții, ienicerii se supuneau unei discipline și unei ierarhii foarte stricte; ei făceau un legământ de celibat și, spre deosebire de majoritatea covârșitoare a populației, beneficiau de venituri sigure (Sertoğlu 1958: 51). Soldele se plăteau o dată la trei luni, într-o ședință solemnă a Divanului Imperial. Cu acest prilej, fiecărui conducător de regiment îi era înmănată o pungă din piele, care conținea suma cuvenită celor din subordinea sa; cuantumul soldelor a variat, de-a lungul timpului, între 2 și 8 aspri pe zi, pe câtă vreme solda comandantului putea să ajungă până la 400 de aspri (Hitzel 2001: 105). Soldele ienicerilor reprezentau una dintre cele mai importante cheltuieli ale statului otoman (31% în 1527, 42% în 1567); mari sume de bani erau investite și în echipamentul lor, care trebuia să fie mereu în pas cu vremurile. Dată fiind calitatea de membri ai unei armate regulate, profesioniste<sup>22</sup>, ienicerii beneficiau de un regim diferit de cel al forțelor din provincie, mobilizate doar cu ocazia marilor campanii și retribuite prin sistemul concesiunilor de taxe la nivelul *timar*-urilor. Costul uniformelor era suportat tot de către stat: fiecare ienicer primea, anual, două bucăți de postav de Salonic, destinate confecționării veșmintelor. Veniturilor regulate li se adăugau „darurile de instalare” pretinse la urcarea pe tron a fiecărui sultan, în privința cărora exista o anumită tradiție; acestea aveau să devină din ce în ce mai împovărătoare pentru vistieria otomană în perioada târzie.

Suprimarea clauzei inițiale a celibatului, survenită în vremea lui Selim I Yavuz (1512-1520), avea să modifice radical stilul de viață tradițional al ienicerilor, mai cu seamă de la sfârșitul secolului al XVI-lea. Mulți dintre ei aveau să părăsească cazărmile, spre a locui alături de familii, și aveau să se vadă nevoiți să-și găsească ocupații suplimentare (cu predilecție în domeniul comerțului și al micii manufacturi), spre a-și asigura subzistența. O parte din timpul consacrat altădată exercițiilor fizice

---

22. Halil Inalcık analizează, printre altele, modul în care s-a modificat în timp statutul ienicerilor, de la statutul de armată în întregime patrimonială, aflată în serviciul personal al sultanului, la statutul de grup tradițional, „printr-un proces de tipologizare similar celui ce a avut loc în statele patrimoniale occidentale” (1996: 144).

și antrenamentelor specifice urma să fie alocat astfel afacerilor și satisfacerii intereselor personale, iar motivația inițială, legată de cariera exclusiv militară, avea să se atenueze, dacă nu chiar să dispară aproape cu desăvârșire. Noul climat concurențial urma să conducă și la alterarea relațiilor dintre ieniceri și bresle, care nu fuseseră niciodată foarte cordiale<sup>23</sup>; ienicerii nu numai că-și deschideau propriile ateliere și magazine, sporind astfel oferta și periclitând afacerile deja existente, ci mai solicitau uneori și taxe de protecție, iar în unele cazuri își arogau calitatea de purtători de cuvânt ai întregii branșe (Kia 2011: 64-65). În fine, abandonarea sistemului *devşirme* (ultima recrutare de acest gen s-a petrecut în anul 1705) urma să facă loc corupției și jocurilor de interese autohtone – cu alte cuvinte, „nepotismului”<sup>24</sup>. Așa se face că, la începutul secolului al XVIII-lea, accesul la această structură se realiza pe baze ereditare, iar ienicerii nu mai proveneau din mediul rural, ci din rândurile populației urbane; calitatea de ienicer se transmitea din tată în fiu, iar recruții, spre deosebire de cei din perioada anterioară, nu mai aveau origini creștine, ci musulmane (Quataert 2005: 45).

Adâncirea crizei care afecta această instituție, din ce în ce mai evidentă în deceniile următoare, avea să fie determinată, desigur, și de alte aspecte, care decurgeau din însăși evoluția imperiului și a societății otomane. Tensiunile interne, amplificarea revoltelor cu tentă social-religioasă, pretențiile unor lideri locali, multiplicarea centrelor de putere din Anatolia aveau să determine autoritățile centrale să se folosească din ce în ce mai frecvent, la finele secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, de ieniceri, în vederea restabilirii ordinii și protejării

- 
23. „Ca și în alte state est-orientale, păturile de jos ale meșteșugarilor urbani s-au opus întotdeauna clasei militare conducătoare. În timpul revoltelor militare sultanul căuta sprijinul breslelor, în timp ce *yeniçeri*-ii, urmărind să se răzbune, jefuiau și incendiau prăvăliile din Istanbul. La sfârșitul secolului al XVI-lea totuși, această situație s-a schimbat. Tot mai mulți *yeniçeri* au început să intre în bresle, iar insurecțiile militare au căpătat un caracter tot mai popular.” (Inalcık 1996: 312)
  24. O sursă de la începutul secolului al XVII-lea explică exceptarea turcilor musulmani de la recrutările de tip *devşirme* după cum urmează: „Dacă ei devin robi, vor abuza de acest privilegiu. Rudele lor din provincii vor exploata *re'âyâ*-ua și nu vor plăti impozitele. Ei se vor opune *sancakbey*-lor și vor deveni rebeli. Dar dacă băieții creștini acceptă *islam*-ul, ei devin zeloși în credință și fidelitate și dușmani ai rudelor lor.” (Inalcık 1996: 169)

populației. Odată cu dislocarea din cazărmile tradiționale, care le asigurau un cadru de viață auster, unitar, dar și ușor de controlat, existența ienicerilor a trecut prin alte modificări radicale; de vreme ce se vedeau indispensabili în perioade de cumpănă, ei au izbutit să instituie alte raporturi cu reprezentanții puterii, pe care îi urmaseră până atunci, dincolo de excepțiile conjuncturale, cu relativă fidelitate<sup>25</sup>.

În perioada târzie a Imperiului Otoman, Selim III (1789-1807), suveran cu vederi reformiste și idei luminate, a încercat să pună bazele unui nou tip de armată, care urma să constituie, pentru început, o categorie de trupe loiale doar lui; acestea erau numite *muallem eşkinci*, „trupele instruite”, sau *eşkinciyan*, potrivit unei titulaturi atribuite cândva ienicerilor înșiși. Inițiativa sa a produs tulburare în rândul ienicerilor, care au preferat să se mențină însă inițial în expectativă, date fiind performanțele superioare ale rivalilor lor – mai bine înarmați și echipați și pregătiți de un grup de ofițeri de artilerie francezi. În aceeași epocă era reorganizată flota și erau traduse în limba turcă, pentru uzul militarilor, tratate de specialitate franceze. Un grup de ofițeri francezi, de formație tehnică, avea să contribuie, totodată, la deschiderea pulberăriei de la Tophane – percepută ca o veritabilă amenințare de către adepții tehnicilor de luptă tradiționale.

Curajoasa tentativă de reformă a lui Selim III s-a soldat nu doar cu detronarea, ci și cu moartea tragică a sultanului, determinată de o nouă revoltă (altfel, extrem de previzibilă) a ienicerilor, sprijinită de teologii conservatori; departe de a fi abandonată însă, ideea a fost reluată mai

---

25. „Ca urmare a revoltelor *celâlî* [tâlhari înarmați, proveniți, cel mai frecvent, din rândul trupelor demobilizate – n. n.], ienicerii au fost cantonați în provincii, unde au ajuns să reprezinte o nouă înaltă clasă socială. Ienicerii și cavaleria permanentă a sultanului, principalele forțe regulate folosite împotriva *celâlî*-ilor, au fost cantonați în târgurile și orașele mici și mari. Cum numărul lor a crescut, ei s-au asociat cu *ulemâ*-lele, cu patronii breslelor și cu negustorii, ca cea mai influentă clasă din societatea de provincie, și și-au folosit influența și puterea pentru a acumula averi, dobândite de obicei prin exorbitante perceperi de impozite. Ei au dobândit, prin diferite mijloace, întinse suprafețe din pământurile statului, țărani de pe aceste pământuri ajungând la statutul de dijmași. Cum autoritatea centrală a slăbit în provincii, puterea și influența lor a crescut și ei au format acea clasă ce a fost la originea multora din dinastiile locale ce au apărut mai târziu în provincii și au constituit bazele clasei ce a dominat provinciile în secolul al XVIII-lea.” (Inalcık 1996: 102)

târziu de sultanul Mahmut II (1808-1839), nepotul lui Selim III. Privit din unghiuri foarte diferite de către simpatizantii și adversarii săi, acesta și-a pregătit minuțios strategia și a așteptat vreme de optsprezece ani pentru a o pune în aplicare. S-a asigurat, totodată, de loialitatea noilor trupe, al căror efectiv sporise treptat la 14.000 de oameni și al căror comandant, Kara Cehennem, era de o fidelitate ireproșabilă<sup>26</sup>. Decizia sultanului Mahmud II de a evita nefericita experiență a predecesorului său explică, neîndoios, măsurile de forță pe care și le-a asumat suveranul, după un început de domnie aparent neutru. Pe data de 15 iunie 1826, acesta a convocat Divanul Imperial, căruia s-a străduit să-i demonstreze superioritatea trupelor pregătite potrivit noilor standarde europene, fără a face însă vreo aluzie la intențiile sale de viitor. Mahmut II propunea, pe de altă parte, integrarea unei părți a armatei fondate de Selim III în vechiul corp de armată al ienicerilor – un soi de „cal troian” menit să preia treptat controlul asupra vechii structuri. Divanul a acceptat această formulă, conferindu-i suveranului legitimitate de acțiune și acordându-i puteri depline, în ciuda ostilității fățișe a ienicerilor.

Firmanul emis de sultan în aceste împrejurări a stârnit, desigur, animozitate și a redșteptat reflexele de apărare ale „vechilor trupe”; comportamentul agresiv al acestora avea să fie speculat cu promptitudine de suveran și folosit ca argument pentru măsurile punitive de mai târziu. Mahmut II a mai făcut o ultimă tentativă de negociere, apelând la medierea a patru ofițeri, care ar fi urmat să obțină cooperarea rebelilor;

---

26. Ajuns în Turcia la puțină vreme după evenimentele evocate mai sus, Charles Mac Farlane (1829: 28) se referă pe larg la sistemul de instruire și la uniformele noilor trupe, remarcând printre altele faptul că, în ciuda unor idei larg răspândite în Europa cu privire la străinii aflați în armata otomană pe vremea lui Mahmut II, numărul acestora era, de fapt, mai degrabă redus: el se limita la câțiva instructori de origine franceză sau italiană care făcuseră, în general, parte din armata lui Napoleon Bonaparte. Mac Farlane menționează că, pentru a-și asigura fidelitatea noilor trupe, sultanul dispusese ca recrutările să se producă exclusiv din provincii îndepărtate, aflate la distanțe apreciabile de marile orașe, așa încât să se evite orice posibilă contaminare cu spiritul belicos, anarhic al ienicerilor; țăranii cu dare de mână izbutiseră să-și răscumpere odraslele pe diverse căi, sustrăgându-se procedurii de recrutare, așa încât noile trupe ajunseseră să fie alcătuite mai degrabă din tineri cu origini foarte modeste; aceștia aveau, prin urmare, o fizionomie extrem de rudimentară, dar se remarcă prin extrema lor docilitate (*ibidem*: 31).

cei patru emisari au fost însă uciși, ceea ce echivala, în mod evident, cu o declarație de război; mai mult, ienicerii au pătruns în forță în prima curte a palatului imperial, așa cum procedau de obicei în timpul revoltelor. Noile trupe, aflate sub comanda lui Kara Cehennem, i-au întâmpinat însă cu focuri de armă<sup>27</sup>, care le asigurau o superioritate incontestabilă, așa încât confruntarea s-a soldat cu sute de victime din rândurile răzvrătiților; supraviețuitorii au izbutit să se replieze și să se refugieze în cazărmi, care au fost apoi incendiate sau bombardate. Potrivit contemporanilor, celor circa 4.000 de ieniceri uciși cu acest prilej la Istanbul aveau să li se adauge, în următoarele zile, alte câteva mii de soldați cantonați în provincie (Birge 1994: 76-77); supraviețuitorii primelor momente aveau să fie urmăriți fără cruțare, arestați, interogați și, adeseori, executați. Alte surse vorbesc despre uciderea a cel puțin 10.000 (sau chiar 20.000) de persoane în ziua cu pricina; corpurile celor care nu pieriseră în cazărmiile incendiate, ci fuseseră uciși mai apoi, în confruntările cu trupele sultanului, urmau să plutească luni de zile pe apele Bosforului, zădărniciind pescuitul (Barber 1973: 134-136). Ienicerii care nu se implicaseră în evenimente, preferând să-și vadă mai departe de afaceri și, eventual, să-și clădească o viață nouă, departe de agitația publică și, mai ales, de armată, aveau să fie, ce mai adesea, expulzați din capitală și trimiși în zonele de proveniență; execuțiile în rândurile ienicerilor sau ale foștilor ieniceri aveau să continue și în anii următori (Sunar 2009: 190-191). Mulți dintre ei aveau să se resemneze, pe de altă parte, cu noua situație, care nu făcea decât să pună punct unei crize ce dura de mai bine de două secole. Aflat la Izmir în 1827-1828, Charles Mac Farlane (1829: 22) constata că aici, la fel ca pretutindeni în Asia Mică, ienicerii își recunoscuseră repede înfrângerea, fără a pricinui prea mare agitație, căci erau profund demoralizați și, totodată, se aflau într-o stare de degradare avansată; aceasta îi transforma într-o masă amorfă, atenuându-le capacitatea de reacție și asigurând astfel liniștea în oraș.

---

27. Mac Farlane (1829: 29-30) consemnează cu amuzament reacțiile de neîncredere, ba chiar de ostilitate ale turcilor tradiționaliști la vederea noilor trupe și a armelor de foc aflate în dotarea acestora; potrivit „conservatorilor”, un soldat fără iatagan (socotit a fi „arma lui Muhammad și a norodului său”) nu era nici pe departe un soldat adevărat, uniformele așa-zișilor soldați erau ridicole, iar chipurile lor rase, lipsite de acel atribut al bărbăției care era barba, numai a chipuri de ostași nu arătau.

În urma evenimentelor amintite, atât corpul de armată al ienicerilor, cât și cel al spahiilor au fost desființate oficial, iar liderii Bektași care se solidarizaseră cu ienicerii, în calitatea lor de „păștori spirituali” ai acestora, au fost executați – evenimente desemnate în istoria otomană prin sintagma *vak'a-i hayriye*, „fericita/binecuvântata întâmplare”. Potrivit Cardinalului Ubicini (*apud* Brown 1968: 362-364), pe data de 10 iulie 1826, la 36 de zile după actul de abolire al armatei ienicerilor, sultanul Mahmut II a dispus executarea publică a trei dintre liderii congregației, obținând, în prealabil, acordul *miifti*-ului și al celor mai însemnați reprezentanți ai corpului teologilor musulmani, care, în treacăt fie spus, nu nutreau o prea mare simpatie pentru congregația Bektași. Demersul suveranului a stârnit inițial panică printre celelalte confrerii care, dincolo de satisfacția încercată față de reducerea la tăcere a confreriei rivale, percepeau măsura amintită ca pe o amenințare directă; ea nu a fost urmată însă de măsuri de retorsiune la adresa altor structuri congregaționale, așa încât, dincolo de disputele legate de tradiționalismul sau de caracterul desuet al unor grupări sufite, dispute devenite din ce în ce mai aprinse în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, acestea urmau să supraviețuiască până în 1925, la începutul perioadei republicane.

Ultimele decenii au adus cu ele o reconsiderare sau, dacă nu, o nuanțare a rolului jucat de ieniceri în societatea otomană, mai cu seamă în secolele XVII-XVIII, când bazele instituției se modificaseră radical și ireversibil. Unii cercetători (de pildă, Quataert 1993; Sunar 2009) evidențiază abordarea univocă a rolului jucat de ieniceri în societatea otomană târzie, datorată în bună măsură însușirii punctului de vedere oficial promovat de cronicarii vremii, scoțând în schimb în relief, dintr-un cu totul alt unghi de vedere, contribuția acestora la dinamizarea vieții economice.

În fine, nu putem să trecem sub tăcere faptul că ienicerii n-au fost întotdeauna doar simpli soldați, și aceasta chiar în perioada clasică. Unii dintre ei s-au remarcat ca poeți, alții – ca muzicieni și compozitori; cei mai mulți dintre cei cu aspirații artistice sunt însă aproape cu neputință de identificat astăzi, datorită pseudonimelor și, desigur, a grijii de a evita orice aluzie la viața ori la statutul personal. Ienicerii au contribuit, pe de altă parte, în mod indubitabil la dezvoltarea muzicii militare otomane (*mehter*), celebră atât în Orient, cât și în Occident.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Ágoston, Gábor 2009 – „Devşirme (Devshirme)”, în Gábor Ágoston / Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 183-185.
- Ágoston, Gábor / Masters, Bruce (ed.) 2009 – *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File.
- Akgündüz, Ahmed / Öztürk, Said 1999 – *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Albertus Bobovius 1999 – *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur* (édition présentée et annotée par Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud.
- Barber, Noel 1973 – *The Sultans*, New York: Simon&Schuster.
- Berthier, Annie / Yerasimos, Stéphane 1999 – „Introduction”, în Albertus Bobovius, *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur* (édition présentée et annotée par Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud, pp. 9-22.
- Birge, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac Oriental.
- Brown, John P. 1968 – *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (ed.: H. A. Rose), Londra: Frank Cass.
- Burçak, Evren 1998 – *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Cantemir, Dimitrie 1987 – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* (trad. rom., studiu introd., note și comentarii: Virgil Căndeia; text rus îngrijit de Anca Irina Ionescu), București: Editura Academiei.
- Çağatay, Neşet 1989 – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Devlilioğlu, Ferit 1995 – *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lâgât*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Esin, Emel 2001 – *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Goffmann, Daniel 2004 – *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Gölpınarlı, Abdülbaki 1977 – *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire ottoman. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris: Les Belles Lettres.
- Inalcık, Halil 1996 – *Imperiul Otoman. Epoca clasică, 1300-1600*, București: Editura Enciclopedică.
- Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.
- Lewis, Bernard (coord.) 1994 – *L'islam. D'hier à aujourd'hui* (trad.: Dominique Le Bourg, Maug Sissung, coord.: Charles Pellat), Paris: Payot.
- Lewis, Bernard 1996 – *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*, New York: Scribner.
- Mac Farlane, Charles 1829 – *Constantinople in 1828: A Residence of Sixteen Month in the Turkish Capital and Provinces with an Account of the Present State of*



- the Naval and Military Power and of the Ressources of the Ottoman Empire*, Londra: Saunders and Otley.
- Mantran, Robert (coord.) 1989 – *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard.
- Mantran, Robert 1989a – „L'État ottoman au XVII<sup>e</sup> siècle: stabilisation ou déclin?”, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, pp. 227-264.
- Mantran, Robert 1989b – „L'État ottoman au XVIII<sup>e</sup> siècle: la pression européenne”, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, pp. 265-286.
- Mary Montagu (Lady) 2001 – *L'islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII<sup>e</sup> siècle* (introduction, traduction et notes d'Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin), Paris: Éditions La Découverte.
- Moulin, Anne-Marie / Chuvin, Pierre 2001 – „Introduction”, în Mary Montagu (Lady), *L'islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII<sup>e</sup> siècle* (introduction, traduction et notes d'Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin), Paris: Éditions La Découverte, pp. 7-112.
- Munteanu, Luminița 2005 – *Dervîşi sub zodia Semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, București-Cluj-Napoca: Kriterion.
- Quataert, Donald 1993 – „Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730-1826”, în Donald Quataert (ed.), *Workers, Peasants and Economic Change in the Ottoman Empire, 1730-1914*, Istanbul: Isis Press, pp. 197-203.
- Quataert, Donald 2005 – *The Ottoman Empire, 1700-1922* (2<sup>nd</sup> edition), Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Ricaut, Paul (Sir) 1686 – *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra.
- Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul: İskit Yayını.
- Stiles, Andrina 2001 – *Imperiul Otoman, 1450-1700*, București: ALL.
- Sunar, Mehmet Mert 2009 – „When grocers, porters and other riff-raff become soldiers: Janissary Artisans and Laborers in the Nineteenth Century Istanbul and Edirne”, în *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1, pp. 175-194.
- [Tavernier, Jean-Baptiste] 1677 – *A New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignor's Seraglio. Containing Several Remarkable Particulars, never before expos'd to public view*, Londra.
- Tavernier, Jean-Baptiste 2007 – *Yüzyılda Topkapı Sarayı* [orig. *Nouvelle relation de l'intérieur du Serrail du Grand Seigneur*] (ed. Necdet Sakaoğlu, trad. Teoman Tunçdoğan), Istanbul: Kitap Yayınevi.
- Trimingham, J. Spencer 1971 – *The Sufi Orders in Islam*, New York-Londra: Oxford University Press.
- Veinstein, Gilles 1994 – „L'empire dans sa grandeur (XVI<sup>e</sup> siècle)”, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris: Fayard, pp. 159-226.



## ALȚI „COPII DE SUFLET AI LUI ALLAH”

### „Băieții de casă” și Palatul imperial de la Topkapı

Metoda *devşirme*, „strângerea, adunarea, recrutarea”, prezentată în detaliu în cadrul studiului privitor la ieniceri, nu era folosită doar pentru recrutarea ienicerilor, ci și pentru selecționarea viitorilor pași ai palatului imperial, care urmau să asigure, vreme de mai multe secole, funcționarea complexului aparat birocratic otoman. Procedura era, în primă instanță, comună și privea îndeosebi comunitățile creștine din Balcani; ea avea să cunoască schimbări dramatice în perioada târzie a Imperiului Otoman, care avea să se asocieze, printre altele, cu alterarea progresivă a instituțiilor și a modului lor de funcționare<sup>1</sup>.

Odată ajunși la Istanbul, tinerii creștini recrutați prin metoda *devşirme* – așa-numiții „băieți de tribut” – erau supuși unui nou proces de evaluare, cu mult mai exigent decât cel aplicat inițial, la recrutare, mai cu seamă că acesta se desfășura uneori sub privegherea atentă a sultanului. Cei mai prezentabili și mai inteligenți dintre ei deveneau pași (*iç oğlan / iç oğlanı*, „băieți de interior” sau „băieți de casă”, numiți și *celeb*<sup>2</sup>), fiind incluși în programul de pregătire al școlii palatului imperial (*Enderun-i Hümayun Mektebi*), pe câtă vreme ceilalți (numiți *şadi*, lit. „fericire”, spre a fi diferențiați de ceilalți) erau meniți carierei militare, urmând a fi incluși, după lungul stagiul de acomodare desfășurat în zonele rurale ale Anatóliei, în programul de pregătire destinat viitorilor ieniceri.

Școala palatului imperial data de pe vremea sultanului Murat II (1421-

- 
1. A se vedea, pentru mai multe detalii, studiul „Despre ieniceri, «copiii de suflet ai lui Allah»”, inclus în acest volum.
  2. Termenul *celeb* li se aplica celor care izbuteau să-și depășească statutul de simpli robi, definit prin starea de totală dependență față de suveran, și să ocupe demnități înalte în cadrul palatului imperial.

1444, 1446-1451) și funcționa inițial la Edirne; ea avea să dobândească forma faimoasă de mai târziu în epoca lui Mehmet II<sup>3</sup>, cuceritorul Constantinopolului (1444-1446, 1451-1481), la inițiativa căruia a fost ridicat, de altfel, și palatul Topkapı – reședința suveranilor otomani vreme de circa 400 de ani<sup>4</sup>. În vremea lui Mehmet II, categoria la care ne referim era constituită din 350-400 de băieți, cu vârste cuprinse între 15 și 30 de ani; printre aceștia se numărau tineri recrutați prin metoda *devşirme*, prizonieri de război, persoane capturate cu ocazia raziilor întreprinse în afara spațiului balcanic ori în timpul unor bătălii navale, dar și sclavi aduși din Rusia și Caucaz (mulți dintre aceștia din urmă erau victimele raidurilor întreprinse în zonele respective de tătării crimeeni). Școala funcționa atât la Edirne, cât și la Istanbul (în palatul Topkapı, în zona Galata și în palatul cunoscut mai târziu sub numele de „palatul lui Ibrahim Pașa”<sup>5</sup>). În secolul al XVI-lea, așadar în perioada de maximă strălucire a Imperiului Otoman, în programul de pregătire al acesteia erau incluși circa 700 de paji (Kaçar 2009: 452).

Programa școlii includea cursuri de Coran, *hadith*, teologie islamică, calligrafie, poezie, filosofie, retorică, istorie, matematică, geografie, astronomie, dar și de limba turcă, limba arabă și limba persană, a căror stăpânire era socotită obligatorie pentru persoanele instruite ale epocii și, mai cu seamă, pentru înalții demnitari ai statului. Spre deosebire de învățaceii din școlile coranice (*medrese*), cărora le erau predate, în

- 
3. „Sistemul pus la punct de Mehmet II”, remarcă Anne Berthier și Stéphane Yerasimos, „ducea până la consecințe extreme aspirația permanentă a monarhiei absolute de a-i rupe pe indivizi de rădăcinile lor familiale, etnice, culturale, pentru a produce o meritocrație a cărei valoare era măsurată prin gradul atașamentului față de persoana suveranului. În aceste condiții, a fi pajul suveranului, a fi purtătorul sabiei sale, al prosopului său, al scobitorii sale, și a te pregăti pentru cele mai înalte funcții din imperiu nu erau activități contradictorii, ci complementare.” (1999: 16)
  4. Palatul Topkapı fusese precedat de un altul, cunoscut ulterior sub numele de Eski Saray sau Saray-ı Atik, „vechiul palat”, amplasat în zona centrală a Istanbulului. Acesta avea să fie abandonat curând, din rațiuni de securitate, și locuit ulterior, vreme îndelungată, de mamele, soțiile și concubinele sultanilor decedați sau detronați (de unde și denumirea populară de „palat al lacrimilor”).
  5. Aceasta datorită faptului că aici și-a avut reședința Pargalı Ibrahim Pașa (1493-1536), mare-vizir al Imperiului Otoman (1523-1536), căsătorit cu Hatice, sora lui Soliman Magnificul.

mare, aceleași materii, tinerii incluși în sistemul de învățământ al palatului imperial dobândeau și noțiuni de administrație, dar beneficiau și de instruire militară, precum și de inițierea în diverse sporturi populare în epocă, precum luptele tradiționale, turnirurile de tip *cirit*, trasul cu arcul la țintă; acestea din urmă aveau menirea de a le spori robustețea, de a le asigura o dezvoltare fizică armonioasă, dar și de a le stimula spiritul de competiție. Tinerii aveau, totodată, posibilitatea de a deprinde cel puțin un meșteșug, potrivit înclinațiilor fiecăruia, așa încât acesta să le poată asigura subzistența în vremuri de cumpănă (această componentă formativă era prezentă și în educația prinților otomani, reflectându-se mai apoi cel puțin în *hobby*-urile unor sultani, despre care dispunem de mai multe informații decât în cazul altor membri ai dinastiei<sup>6</sup>).

Școala de la Topkapı era situată în cea de-a treia curte a palatului imperial, iar cursurile ei puteau dura, în funcție de vârsta și aptitudinile tinerilor implicați, de la doi la șapte ani. La sfârșitul perioadei amintite se realiza o nouă evaluare, cunoscută sub numele de *çikma*, „ieșire”; în funcție de rezultatele acesteia, o parte dintre tineri se alăturau ienicerilor, iar o altă parte erau integrați în cavaleria sultanului. Pajii propriu-ziși urmau, în medie, un proces de instruire de patru ani; la finele acestuia erau supuși unei noi selecții, în urma căreia cei mai merituoși dintre ei ajungeau în serviciul personal al sultanului, iar cei mai puțin apreciați erau trimiși în provincie (Kaçar 2009: 452). Aceste practici au fost însă amendate de mai multe ori de-a lungul timpului, în acord cu imperativele, dar și cu resursele globale ale Imperiului Otoman.

Cea mai amănunțită și, din multe puncte de vedere, cea mai pertinentă sursă de informații privitoare la stilul de viață al pajilor imperiali datează din secolul al XVII-lea și poartă semnătura lui Albertus

- 
6. Mehmet Çelebi (1413-1421) era un iscusit meșter de frânghii, cuceritorul Constantinopolului, Mehmet II Fatih (1443-1444, 1451-1481), era giuvaiergiu și, totodată, mare expert în pietre prețioase, Süleyman II Kanuni sau, pentru europeni, Soliman Magnificul (1520-1566) era, la rândul său, giuvaiergiu, așa cum avea să fie și fiul său, Selim II (1566-1574), Mehmet III (1595-1603) meșterea linguri sofisticate, dar producea și alte obiecte, așa cum avea să se întâmple și cu fiul său, Ahmet I (1603-1617), Osman II (1618-1622) era curelar și își realiza singur harnașamentele cailor, Abdülhamid II (1876-1909) era tâmplar, preocupat mai ales de mobilierul de interior etc.; mulți dintre ei erau, totodată, poeți, compozitori, caligrafi, dar și colecționari, pasionați îndeosebi de istorie și vestigiile ei, precum și de cartografie (Armağan 2008).

Bobovius (Wojciech Bobowski, devenit ulterior Ali Ufki Bey, dar cunoscut, așa cum menționam anterior, și sub alte nume). Acesta s-a născut în 1610 la Lvov, într-o familie de bună condiție, a beneficiat de o educație solidă, pentru ca apoi, către vârsta de 18 ani, să fie făcut prizonier de către tătarii din Crimeea, trimis la Constantinopol, convertit la islam și integrat în programul de instruire al pajilor. Parcursul său este aproape clasic din acest punct de vedere: după o perioadă de „ucenicie” petrecută în cazarma pajilor din Edirne, a fost transferat la palatul imperial de la Topkapı, unde a petrecut 19 ani, spre a-și desăvârși pregătirea. Fire iscoditoare, dotat cu numeroase talente native<sup>7</sup>, Albertus Bobovius a izbutit să se impună mai cu seamă în mediile muzicale ale palatului, familiarizându-se cu muzica turcă, uimindu-i pe localnici prin capacitatea sa de a se folosi de notația muzicală spre a transpune în scris aproape orice melodie tradițională și devenind, finalmente, interpret oficial la *santur* (psalterion). A murit la Istanbul, în jurul anului 1675. Textul care ne interesează în acest context – conceput de Bobovius în limba italiană – a cunoscut mai multe traduceri, în diverse limbi europene, și s-a bucurat de o binemeritată popularitate, dat fiind faptul că reflectă experiența directă a autorului, oferind, pe de altă parte, o imagine extrem de detaliată asupra stilului de viață al pajilor, dar și asupra palatului imperial otoman în secolul al XVII-lea.

Potrivit lui Albertus Bobovius (1999: 42-43), cei care urmau să devină paji treceau inițial printr-o perioadă de pregătire – găzduită de unul dintre cele trei seraiuri exterioare, despre care pomeneam ceva mai sus: cel de la Edirne<sup>8</sup>, cel din cartierul Pera (Galata)<sup>9</sup> și cel al lui Ibrahim Pașa<sup>10</sup>, aflat în vecinătatea vechiului hipodrom constantinopolitan, numit de turci

- 
7. Vorbea, printre altele, numeroase limbi străine: polona, franceza, engleza, germana, latina, greaca, italiana, cărora urmau să li se adauge, prin forța împrejurărilor, turca, araba și persana. Avea, pe de altă parte, certe aptitudini de poet, de lingvist, de talmaci, de cronicar, poate și de miniaturist.
  8. Acesta data de sfârșitul secolului al XIV-lea sau începutul secolului al XV-lea și a fost închis în anul 1675 (când se presupune că a murit și Bobovius).
  9. Este vorba de Galatasaray, fondat de Bayezid II în 1492 și desființat, la rândul său, în 1675, dar reintrodus în circuit în 1715. El a fost scos definitiv din uz în 1834, adăpostind ulterior diverse alte instituții de învățământ.
  10. Fosta reședință a lui Ibrahim Pașa, mare-vizir în epoca lui Soliman Magnificul. Utilizat apoi ca adăpost pentru novicii (*acemi*) din categoria pajilor și din cea a ienicerilor, a fost la rândul său dezafectat în anul 1675.

Atmeydanı. După această perioadă, care dura șapte-opt ani, erau transferați la palatul Topkapı, unde începeau programul de instruire propriu-zis, care putea dura până la 30-40 de ani. La încheierea acestui lung stagi, foștii paji erau socotiți apți să ocupe diverse demnități de stat, la nivel central sau local. Odată ieșiți din palat, ei nu mai puteau reveni aici niciodată; făceau excepție de la această regulă doar persoanele care ocupau demnitățile de muftiu și de mare-vizir, în situația în care erau convocate la palat pentru chestiuni importante (Bobovius 1999: 27-28). Aceste detalii indică limpede faptul că fiecare exponent al clasei politice avea statutul de „rob personal al sultanului”, aflându-se permanent la dispoziția și în puterea sa.

### Ierarhiile interne

În secolul al XVII-lea, „băieții de casă” erau cuprinși în două categorii: cei numiți *kaftanlu* sau *kaftan altında* (înveșmântați în caftane [de mătase]) și cei numiți *çukalu* (înveșmântați în [straie de] postav). Fiecare dintre pajii incluși în aceste categorii primea anual, cu ocazia sărbătorii care încheia postul din luna Ramadan (*Ramazan bayramı*), o cantitate suficientă de materiale pentru a-și confecționa îmbrăcămintea, care se remarcă prin marea sa varietate cromatică<sup>11</sup> (Bobovius 1999: 33). La fel ca în majoritatea covârșitoare a societăților premoderne, calitatea veșmintelor (dar și a podoabelor, atunci când era permisă purtarea lor) constituia un indicator important al poziției deținute de posesor pe scara socială sau ierarhică. Această poziție se reflecta, printre altele, în natura atribuțiilor încredințate, în gradul de apropiere față de centrul puterii, în cuantumul soldelor, în natura privilegiilor și a impunităților de care beneficia respectivul etc. Plata pajilor era la rândul ei diferențiată; ea avea loc trimestrial, la fel ca și în cazul ienicerilor, și se număra printre atribuțiile intendentului palatului (*saray kâhyası*). În vremea lui Bobovius, soldele se ridicau la 8 aspri pe zi pentru pajii îmbrăcați în postav, la 12 aspri pe zi pentru cei înveșmântați în mătase și la 40 de aspri pentru cei aflați în serviciul personal al suveranului; aceste sume au înregistrat însă mari oscilații de-a lungul timpului, în funcție de gradul de

---

11. Potrivit lui Bobovius, excepție făcea doar culoarea neagră, care era ocolită de turci, din rațiuni de pietate: se socotea că această culoare avea să-i fie hărăzită Profetului în Paradis.

stabilitate monetară al fiecărei epoci.

Potrivit aceluiași Albertus Bobovius (1999: 38-39), pajii din categoriile amintite mai sus alcătuiau două „camere” (*oda*)<sup>12</sup>: *büyük oda*, „camera mare” și *küçük oda*, „camera mică”. Prima dintre ele găzduia, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, 300-400 de tineri din categoria celor îmbrăcați în postav (unele surse vehiculează cifre mai modeste); ținuta acestora era completată de cizme sau papuci de culoare galbenă și de bonete țesute cu fir de aur. La fel ca și alți slujitori ai palatului, pajii erau rași în cap, cu excepția a două meșe de păr care le atârnavă în dreptul tâmplilor și care erau socotite un simbol al statutului lor de sclavi ai sultanului. În cealaltă cameră (*küçük oda*) locuiau, în aceeași epocă, circa 150-200 de pași, având o costumație identică cu a celorlalți. Ei erau privilegiați mai ales sub raportul alimentației, căci mâncau alături de eunucii<sup>13</sup> care îi supravegheau și de *nefer*-ii celeilalte camere, beneficiind, în acest fel, de o parte dintre bucatele alese servite la masa celui mai de seamă „ofițer” al palatului imperial (*kapu ağası*, căpetenia eunucilor albi). În plus, spre deosebire de pajii celeilalte „camere”, își făceau rugăciunile în moscheea sultanală, alături de eunucii albi și negri și de alți pași care beneficiau de un statut special.

Tavernier (1677: 35-37) vorbea, în aproximativ aceeași perioadă ca și Bobovius, de existența a patru „camere”, alcătuite din 600 de pași. Aceștia erau educați cu mare grijă, în spiritul unei discipline severe, așa încât aveau nevoie de multă răbdare și stăruință pentru a putea accede în cea de-a patra „cameră” (*oda*), unde „puteau să-și mai tragă puțin

12. Termen folosit și pentru desemnarea cazărilor ienicerilor; era vehiculat adeseori în contexte pur administrative, cu accepțiunea de „birou, departament, divizie, unitate” – în sens mai larg, „diviziune”.

13. Pajii palatului erau pregătiți și „antrenați” de eunuci, care le organizau activitățile zilnice și le decideau atribuțiile. În secolul al XVII-lea, tinerii pași erau supravegheați de circa 80 de eunuci albi, care erau coordonați de *baş kapı oğlanı* sau *kapı oğlanı kethüdası* și care erau renumiți pentru extrema lor severitate. Pajii care rezistau până la capăt și care, într-o anumită măsură, se căleau progresiv, supraviețuind frustrărilor și relelor tratamente, erau pregătiți în principal pentru administrația statului. Amintim faptul că din școala pajilor au provenit 60 de mari-viziri (*sadrızam*), peste 100 de viziri, 23 de mari amirali ai flotei otomane și un număr imens de funcționari superiori, guvernatori, specialiști în finanțe, caligrafi, compozitori, pictori, istorici, poeți etc. – cu alte cuvinte, o mare parte a aparatului birocratic și a intelectualității otomane.



sufletul”. Cele patru „camere”, administrate fiecare de către un eunuc alb, erau structurate potrivit principiului progresiei; prima dintre ele, care era și cea mai mare, era cunoscută și sub numele de *çocuk odası*, „camera copiilor”, fiind condusă de *saray ağası*. Cei aflați în această structură erau deprinși cu scrisul și cititul și, totodată, inițiați în religia islamică; după șase ani ajungeau în cea de-a doua „cameră” (*kiler odası*, condusă de *kilercibaşı*), unde se avea în vedere consolidarea fizică, prin felurite exerciții și antrenamente, dar și inițierea lor în mânuirea armelor clasice; în această fază învățau, pe lângă limba turcă, limbile arabă și persană. După patru ani ajungeau în cea de-a treia „cameră” – cea a „trezoreriei” (*hazine odası*), condusă de *hazinedarbaşı* –, în care începeau să presteze servicii mărunt hărăzite confortului suveranului (legate de garderoba ori baia acestuia, de pildă), învățau să călărească, se inițiau în alte tipuri de exerciții fizice. După alți patru ani ajungeau în cea de-a patra „cameră”; Tavernier precizează că pajii din primele trei „camere” nu întrețineau niciun fel de legături cu cei ajunși în cea de-a patra „cameră”; ei nu puteau, pe de altă parte, să intre în contact cu exteriorul decât cu permisiunea expresă a mai-marelui eunucilor albi (*kapu ağası*) și în prezența unui alt eunuc.

### Regulile de viață ale pajilor

Igiena personală a pajilor era supravegheată cu deosebită strictețe. Băieții erau obligați să se îmbăieze și să-și schimbe batista zilnic, să-și taie unghiile săptămânal, să se radă de două ori pe săptămână, să se tundă lunar. Eunucii vegheau cu strășnicie la respectarea regulilor și pedepseau fără ezitare orice încălcare a lor. În palatele exterioare, ziua de marți era consacrată spălării rufelor – îndeletnicire în care erau angrenați toți tinerii găzduiți în perimetrul acestora. Palatul Topkapı beneficia, în schimb, de „sectoare” specializate în acest gen de activitate, care preluau săptămânal rufele murdare, predându-le în paralel pe cele spălate. Ziua de vineri – zi de rugăciune pentru musulmani – era destinată, în schimb, recondiționării hainelor și accesoriilor, care erau inspectate apoi de către „mai-marele camerei” (*odabaşı*). În seraiurile exterioare, acestuia din urmă îi revenea și sarcina de a verifica starea încălțărilor purtate de pajii, în răstimpul cât aceștia se aflau la rugăciunea de după-amiază (*ikindi namazı*). În același

interval de timp, *odabaşı* avea misiunea de a le inspecta cuferele cu lucruri personale, pe care aveau obligația de a le lăsa descuiate în astfel de momente<sup>14</sup>. Controalele săptămânale erau menite să descurajeze tănuirea unor articole strict interzise, precum dulciurile (despre care se socotea că stimulau libidoul), cafeaua sau tutunul (mult disputate și asociate frecvent cu ideea de viciu), dar și a eventualelor scrisori de dragoste – primite, în general, de la alți băieți, căci relațiile cu sexul opus erau prohibite, fiind, de altfel, aproape imposibile în condițiile de claustrare în care trăiau pajii. În situația în care nutrea cea mai mărunță suspiciune cu privire la inocența relațiilor dintre doi tineri sau, dimpotrivă, dacă-i ajungeau la ureche zvonuri privitoare la eventuale dispute între ei, *odabaşı* era în măsură să decidă mutarea lor imediată (Bobovius 1999: 80-84). Pajilor le era interzis, evident, și consumul de băuturi alcoolice, exceptând momentele în care, bolnavi fiind, ajungeau la infirmerie, unde vinul era folosit, în cantități rezonabile, ca tonic sau „leac”. Accesul la infirmerie era condiționat însă de acordul prealabil al sultanului (Barber 1973: 44-45).

Observatorii europeni fac adeseori aluzie la înclinațiile „necuvenite” ale pajilor, favorizate de semiclastrarea în care își petreceau o bună parte din viață și de lipsa aproape totală a contactelor cu femeile, fapt care le canaliza, *volens nolens*, erotismul în direcții socotite nefirești, inacceptabile. Descriind, de pildă, toaletele turcești și elogiindu-le curățenia exemplară, Jean-Baptiste Tavernier (1677: 67-68) nu uită să se refere și la „deprinderile abominabile” ale pajilor, respectiv la practicile homosexuale, care-și găseau cel mai propice mediu de manifestare cu prilejul vizitelor

---

14. Tavernier (1677: 67) preciza, în același secol al XVII-lea, că deasupra așternuturilor pajilor se găsea o galerie, susținută de stâlpi de lemn pictați în roșu, unde erau depozitate cuferele cu veșminte și alte obiecte personale. Fiecare tânăr dispunea de un cufăr propriu; făceau excepție de la această regulă cei doisprezece paji aflați în serviciul imediat al suveranului, care aveau dreptul la două cufere; unul dintre aceștia din urmă era, totodată, și păstrătorul cheii galeriei. Galeria era deschisă o dată pe săptămână, prilej cu care fiecare dintre paji avea acces la propriul cufăr, spre a-și lua din el lucrurile pe care le socotea necesare. Dacă vreunul dintre tineri avea nevoie de ceva într-o altă zi decât cea stabilită prin regulament (corespunzătoare mijlocului săptămânii), era nevoit să strângă un grup de alți cinci sau șase confrăți, care urmau să-l însoțească la superiorul trezoreriei, spre a-i adresa solicitarea de exceptare de la regulă.

nocturne „în astfel de locuri”. Spre a preveni asemenea tentative reprobabile (care, odată descoperite, erau pedepsite cu extremă severitate, mergând uneori până la pedeapsa capitală), dormitoarele tinerilor erau iluminate noaptea și, pe de altă parte, supravegheate de trei eunuci, a căror sarcină era tocmai să împiedice producerea unor evenimente de felul celor amintite. Albertus Bobovius (1999: 84-88) se referă și el, nu mai puțin dezaprobat, la „galanteriile practicate în Orient” și la „dereglarea popoarelor Orientului” (lăsăm la o parte formulările, care ar presupune o abordare aparte, în cu totul altă cheie), descriind violența pe care o îmbrăcau pasiunile în mediile prin excelență masculine în care evoluau pajii; el îl menționează, dând o notă de „actualitate” relatării, și pe un oarecare Güloğlu, favorit al sultanului Mehmet IV (1642-1693), aflat pe tron în perioada redactării memoriilor sale, pomeneste de soarta schimbătoare a pajilor din cercul imediat al sultanului, care cad adeseori pradă slăbiciunii acestuia pentru tineri, dar nu uită să se refere și la înclinațiile similare ale femeilor din harem.

Jean-Baptiste Tavernier (1677: 36-37) precizează totodată că pajii nu puteau comunica decât la anumite intervale bine stabilite și că aceste conversații erau atent supravegheate, trebuind să denote modestie și sobrietate. El remarcă, de asemenea, că pajii din primele trei „camere” purtau straie din materiale fără pretenții, pe câtă vreme cei din cea de-a patra „cameră” aveau dreptul la țesături cu fir de aur și argint, căci evoluau în imediata proximitate a suveranului sau chiar intrau în contact cu el. Odată ajunși în cea de-a patra „cameră”, pajii se bucurau de mai multă libertate, având, printre altele, dreptul de a comunica cu ceilalți locuitori ai palatului și beneficiind adeseori de favoruri din partea unor apropiați ai sultanului.

Nepotrivirile pe care le constatăm între relatările lui Bobovius și Tavernier cu privire la situația pajilor imperiali în secolul al XVII-lea par să fie mai degrabă rodul unor diferențe de interpretare, de vreme ce estimarea privitoare la numărul global al acestora rămâne, *grosso modo*, aceeași – după toate probabilitățile, Bobovius îi cuprinde pe „băieții de casă” din primele trei categorii menționate de Tavernier într-o singură mare categorie: cea subalternă, marcată de antrenamente intense în vederea atingerii scopului suprem al oricărui „rob personal” al suveranului, respectiv slujirea nemijlocită a acestuia și, desigur, accesul la ierarhiile superioare ale aparatului birocratic otoman.

Gradul de proximitate față de sultan indica neîndoios, chiar și la modul simbolic, importanța funcției deținute de un paj în cadrul ierarhiei interne. Un număr de 40 de paji<sup>15</sup> se aflau în serviciul direct, privat al sultanului (*hassoda*), ocupându-se de toaleta, de vestimentația și de armele sale și păzindu-l zi și noapte; ei constituiau, prin urmare, și garda sa personală. Cei mai însemnați dintre aceștia purtau titlurile de *silahdar* (cel care îi purta sabia), *rikabdar* (cel care îl ajuta să încalece), *çukadar* (cel care se ocupa de garderobă), *dülbend oğlanı* (cel care se ocupa de lenjerie), *sırkâtibi* (secretarul său particular). Cei 40 de paji erau, la rândul lor, conduși de *hassodabaşı*, cel mai apropiat de sultan și, prin urmare, cel mai influent dintre ei. Mehmet II, inspiratorul și comanditarul palatului imperial de la Topkapı, ceruse să se ridice, în cea de-a treia curte a acestuia (*Enderun*), un pavilion de vară, un hamam de mari dimensiuni și un corp de clădire masiv, de formă pătrată, cuprinzând patru încăperi prevăzute cu tot atâtea cupole, care constituia „apartamentul imperial”. Dormitoarele pajilor erau adaptate acestei concepții arhitectonice, în sensul că erau lipite de zidul de incintă al acestei a treia curți și urmau o ordine oarecum ierarhică, pajii superiori în grad fiind și cei mai apropiați, spațial, de sultan. Pajii care se aflau în serviciul „camerei imperiale” (*hassoda*) își duceau viața chiar în interiorul acesteia. Cea mai veche referire la această din urmă categorie de paji apare într-o scriere a unui genovez care a trăit la Constantinopol pe la 1460. Potrivit relatării sale, patru dintre cei 40 de paji dormeau în cele patru colțuri ale dormitorului sultanului, veghindu-l în timpul somnului; alți 80, din cel de-al doilea „cerc al pajilor”, dormeau în antecamera dormitorului imperial. Mai târziu, în secolele XVI-XVII, va avea loc o deplasare de accent, în sensul că ponderea în viața privată a sultanului va reveni nu atât corpului de paji, cât haremului (Berthier/Yerasimos 1999: 15-20). Ar trebui să adăugăm însă că preferința pentru una sau alta dintre aceste veritabile „instituții” era adeseori influențată, dacă nu chiar determinată, de înclinațiile și slăbiciunile personale ale suveranilor.

---

15. Tavernier (1677: 72) preciza că apartamentul privat al sultanului (*hassoda*) mai era numit și „camera celor 40 de paji”, dar vorbea și de cei 12 tineri aflați în serviciul acestuia (1677: 67); „cei 12”, care alcătuiau ierarhia privilegiată, erau cei care intrau cel mai frecvent în contact cu el, ca purtători de sabie, de mantie etc. Zeynep Tarım Ertuğ (2009: 568) se referă, în schimb, la 32 de paji aflați permanent la dispoziția suveranului, fără a preciza însă la ce epocă se raportează.

Școala pajilor a resimițit, desigur, ecourile schimbărilor, mai mult sau mai puțin insidioase, prin care trecea Imperiul Otoman în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, acestea afectând în mod ireversibil și sistemul de recrutare din perioada clasică; în lipsa unor mărturii mai detaliate, nu putem decât să presupunem că, de pildă, lichidarea brutală a ienicerilor în vremea lui Mahmut II (1826) a stârnit emoții legitime și în rândurile pajilor căci, dincolo de animozități, rivalități și inevitabilele „coterii”, istoria celor două instituții se împletise vreme de secole. Începând din anii 1830, când se declanșează procesele reformatoare din Imperiul Otoman, care se vor asocia, implicit, cu alte exigențe, școala pajilor este, treptat, abandonată, în favoarea școlilor de tip occidental, a căror ofertă educațională era mai variată și, mai ales, mai adecvată procesului de modernizare rapidă la care aspira Turcia otomană. Școala de la Enderun și-a continuat declinul în vremea sultanului Abdülmecit I (1839-1861), ajungând să fie apoi aproape complet ignorată pe vremea sultanului Abdülhamit II (1876-1909), când prioritățile statului se schimbaseră, în confruntarea dramatică cu modernitatea și cu mișcările revoluționare, dar și cu noul sistem de învățământ, de inspirație europeană. Școala palatului, devenită desuetă în noul context, avea să fie desființată oficial în iulie 1909, odată cu venirea la putere a Junilor Turci.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Ágoston, Gábor / Masters, Bruce (ed.) 2009 – *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File.
- Akgündüz, Ahmed / Öztürk, Said 1999 – *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Albertus Bobovius 1999 – *Topkapı. Relation du Sérail du Grand Seigneur* (ed.: Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud.
- Armağan, Mustafa 2008 – *Osmanlı'nın Mahrem Tarihi: Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Padişahları*, Istanbul: Timaş Yayınları.
- Aydüz, Salim 2008 – „Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü”, în *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12, pp. 139-180.
- Barber, Noel 1973 – *The Sultans*, New York: Simon&Schuster.
- Cihan, Ahmet 2007 – *Osmanlı'da Eğitim*, Istanbul: 3F Yayınları.

- Corlu, Sencer / Burlbaw, Lynn M. / Capraro, Robert M. / Corlu, M. Ali / Han, Sunyoung 2010 – „The Ottoman Palace School Enderun and the Man with Multiple Talents, Matrakçı Nasuh”, în *Journal of the Korea Society of Mathematical Education Series D: Research in Mathematical Education* 14/1, pp. 19-31.
- Kaçar, Mustafa 2009 – „School of the Palace (Enderun-i Hümayun Mektebi)”, în Gábor Ágoston / Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, p. 452.
- Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.
- [Ogier Ghiselin de Busbecq] 1881 – *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Seigneur de Bousbecq, Knight, Imperial Ambassador* (ed.: Charles Thornton Forster / F. H. Blackburne Daniel), I-II, Londra, 1881, vol. I: *Turkish Letters*, I-IV.
- Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul: İskit Yayını.
- Stiles, Andrina 2001 – *Imperiul Otoman, 1450-1700*, București: ALL.
- Tarım Ertuğ, Zeynep 2009 – „Topkapı Palace (New Imperial Palace)”, în Gábor Ágoston / Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 566-568.
- Tavernier, Jean-Baptiste 1677 – [*Collections of Travels through Turkey into Persia, and the East-Indies. Giving an Account of the Present State of those Countries*] *A New Relation of The Inner-Part of the Grand Signor's Seraglio*, Londra.

## CONFREERIA SUFITĂ BEKTAŞI ŞI SUFISMUL DE EXPRESIE TURCĂ

Confreeriile religioase, de extracție sunnită sau şiiită, au jucat un rol esențial în istoria socială, politică și religioasă a Imperiului Otoman, remarcându-se prin viziunea particulară pe care o propuneau asupra islamului, dar și printr-o serie de trăsături aproape emblematice pentru orice tip de mistică. Aceste confrerii – desemnate, în limba turcă, prin vocabula de origine arabă *tarikāt*, cu sensul originar de „cale, drum” – erau reprezentate fie de grupări cu vocație mistică de extracție autohtonă, fie, cel mai adesea, de ramificații ori formațiuni disidente ale marilor congregații musulmane care împânzeau, în perioada la care ne referim, întregul Orient Apropiat și Mijlociu.

Ordinele sufite, promotoare ale unui stil de viață și ale unui sistem educațional cu accente specifice, care gravitau, cel mai adesea, în jurul propriilor lăcașuri de cult – desemnate, în limba turcă, prin termeni de genul *tekke* (cu varianta mai veche *tekye*), *dergah*, *asitane*, *zaviye* sau *ribat*, potrivit dimensiunii și funcționalității lor –, și-au pus, pe de altă parte, amprenta asupra întregii vieți intelectuale din perioada otomană. Din mediile congregaționale s-au desprins eminenti poeți, muzicieni, caligrafi ori miniaturişti, care le-au răspândit conceptele-cheie și universul imagistic, punând bazele unor veritabile școli, cu prelungiri până în epoca contemporană.

Fiecare ordin mistic își avea propriile însemne exterioare, propriile ceremonii religioase și zile de reuniune, propria literatură devoțională sau catehetică. Anumite grupuri sau subgrupuri se dedicau celibatului, deși acest tip de opțiune era departe de a fi socotit fundamental, ba chiar urma să rămână subiect perpetuu de dispută în lumea islamică. Confreeriile își aveau, fiecare, propria genealogie spirituală, care urca pe firul timpului până la persoana exemplară a Profetului Muhammad, dar și propriile ierarhii, care puneau accentul pe ideea de inițiere progresivă, de acces

gradual la cunoașterea iluminativă – țel suprem al oricărui tip de mistică. Dincolo de viziunea asupra procesului de inițiere și de scenariul soteriologic specific, toate congregațiile sufite subliniau însă relevanța aparte a relației maestru-discipol, care se întemeia pe un pact de fidelitate absolută, dincolo de moarte, al cărui prototip coranic era constituit de așa-numitul Pact primordial, precedent Creației, statornicit între Dumnezeu și sufletele umane preexistente în cer<sup>1</sup>. Fiecare ordin sufit se baza pe un număr de membri activi, aflați pe diverse trepte de inițiere, care, eventual, își asumau un stil de viață monahal sau cvasimonahal (acesta era cazul dervișilor, rezidenți permanenți în lăcașurile confreriilor respective), cărora li se adăugau numeroși simpatizanți laici, autorizați să participe la anumite tipuri de ceremonii (îndeosebi cele circumscrise marilor sărbători) și, adeseori, autori ai unor donații substanțiale care, alături de veniturile asigurate prin sistemul fundațiilor pioase (ar. *waqf*, tr. *vakıf*), prin chete conjuncturale ori, în situații extreme, prin cerșitul ritual strict controlat de maestrul spiritual, contribuiau la susținerea materială a ordinului.

Adunările rituale – organizate, uneori, în timpul zilei iar alteori la adăpostul nopții, îndeosebi în cazul grupurilor cu tendințe esoterice pronunțate – presupuneau diverse formule de desfășurare, în funcție de exigențele fiecărei congregații și de finalitatea care le era atribuită; cele mai complexe erau, fără îndoială, ceremoniile de inițiere, dar la fel de impresionante erau, adeseori, și ceremoniile prilejuite de marile sărbători comunitare. Multe ordine mistice practicau muzica și dansul ritual; cel mai renumit, în această privință, era, fără îndoială, ordinul Mawlawi (tr. Mevlevi).

O parte dintre congregațiile sufite – îndeosebi ordinele Bektași, Kadiri, Halveti, Malami, Mevlevi, Nakșbandi, Rifa‘i, Sa‘di, Șazeli, Sinani, Tijani – s-au răspândit și în Peninsula Balcanică, aducându-și contribuția la islamizarea unor zone din Bosnia, Herzegovina, Macedonia, Bulgaria, Albania, Kosovo și, în mai mică măsură, îndeosebi în perioada timpurie a Imperiului Otoman, din Dobrogea; în asemenea cazuri,

- 
1. A se vedea, de pildă, versetul coranic: „Când Dumnezeu făcu să iasă o seminție din coapsele fiilor lui Adam, El îi puse să mărturisească împotriva lor înșiși: «Nu sunt eu Domnul vostru?» Ei spuseră «Da, așa mărturisim!» Și aceasta pentru a nu spune în ziua învierii: «Noi nu am avut știință de aceasta.»” – *Coranul* VII/172 (a se vedea, pentru versiunea citată, *Coranul*, traducere, prezentare, note și index: George Grigore, București, Editura Kriterion, 2000).



structura etnică a membrilor și simpatizanților lor era la fel de eterogenă ca și structura demografică a Peninsulei Balcanice: turci, musulmani de origine slavă, albanezi, țigani etc.

Confreriile otomane, promotoare ale unui stil de viață patriarhal care se adresa unor segmente de populație bine determinate, în curs de disoluție după Războaiele Balcanice din 1912-1913 și, apoi, după Primul Război Mondial, au traversat o gravă criză de identitate după instaurarea regimului republican din Turcia, în 1923. Implicate, mai mult sau mai puțin fățiș, în acțiuni subversive îndreptate împotriva tânărului stat laic, o parte dintre ele și-au atras ostilitatea autorităților, fiind percepute, nu fără oarecare îndreptățire, ca niște structuri conservatoare, anacronice, nereformabile. În acest context a fost adoptată, la sfârșitul anului 1925, o lege care dispunea închiderea lăcașurilor și interzicerea însemnelor specifice ordinelor sufite, precum și confiscarea bunurilor lor patrimoniale și nepatrimoniale. Astfel se încheia un capitol esențial din istoria profesională a Turciei otomane, dar și a Peninsulei Balcanice.

Dobândind o formă instituționalizată abia către sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, însă sintetizând trăsături comune mai multor mișcări sectare cristalizate printre turcmenii din Asia Mică, ordinul Bektaşilik (în varianta arabizată a denumirii sale, Bektaşiyya) s-a remarcat prin prezența sa constantă în peisajul sufismului anatolian din perioada otomană, dar și prin prestațiile istorice adeseori paradoxale, care i-au conferit, în vremuri frământate și ambigue, o aureolă misterioasă și nu mai puțin tragică. Agreat și contestat în egală măsură, supus adeseori unor evaluări partizane sau manipulat fără scrupule de grupuri angajate în conflicte ireductibile, ordinul a cunoscut, de-a lungul timpului, mai multe sincope (de pildă, cea din anul 1826, când sultanul Mahmut II a dispus suspendarea sa, odată cu dizolvarea turbulentului corp de armată al ienicerilor, patronat oficial de confrerie), urmate de perioade de remisiune și chiar de expansiune, sfârșind prin a dispărea definitiv în 1925, împreună cu celelalte structuri sufite din Turcia.

Integrând, de fapt, mai multe curente spirituale cu tentă heterodoxă (ne referim îndeosebi la curentele sincretice, influențate într-o oarecare măsură de šiismul duodeciman și de hurufism, dar nu credem că trebuie exclusă nici filiera ismailită), ordinul Bektași și-a recrutat adepții mai cu seamă din rândurile turcmenilor nomazi sau seminomazi care trecuseră formal la islam, dar care parcurgeau o criză prelungită de adaptare la

paradigma socio-culturală impusă de Imperiul Selgiukid de Rum și apoi de Imperiul Otoman. Ignorând primejdiile latente ce subzistă în orice formă exacerbată de devoțiune populară, căutând o formulă de compromis între religia oficială (islamul sunnit, de rit hanefit), dominată de ritualism formal, și trăirea religioasă exuberantă, patetică ce caracteriza aceste comunități care continuau să rămână atașate, cel puțin în parte, de vechea mentalitate tribală, ordinul și-a cristalizat un scenariu soteriologic particular, care întrunea adeviziunea unui număr apreciabil de adepți și care avea să dobândească, în anumite epoci, proporțiile unei veritabile credințe colective.

Literatura de specialitate desemnează adeseori această orientare eclectică a misticii anatoliene prin formula Alevilik-Bektaşilik, care surprinde ambele aspecte ale fenomenului: dimensiunea de masă, variantă oarecum simplificată a doctrinei dezvoltate de cercurile intelectuale, cu o răspândire deloc neglijabilă în zonele rurale ale Anatoliei centrale și de răsărit, și dimensiunea congregațională, esențială pentru definirea cadrului doctrinal și ritual, cu rol de centru, de reper spiritual, dar și cu atribuții de reprezentare. Decapitarea mișcării în perioada republicană prin abolirea sistemului congregațional nu a fost în măsură să disloce, în ciuda unor succedanee efemere, forma particulară de raportare la sacru pe care o propusese congregația vreme de secole, astfel încât ea beneficiază și la ora actuală de numeroși adepți, îndeosebi în fiefurile sale tradiționale.

Formula cunoscută sub numele de Alevilik împărtășește aceleași dogme religioase și, pe de altă parte, practică ritualuri asemănătoare cu ordinul Bektaşilik, chiar dacă acestea ne apar astăzi substanțial simplificate, prin forța împrejurărilor. Deosebiri și chiar dezacordul manifest dintre cele două ramuri, pregnante în anumite împrejurări istorice, se situează îndeosebi la nivelul relațiilor cu structurile etatiste, al locului ocupat în ierarhia socială, ca și al atașamentului față de credințele fundamentale ale grupurilor reprezentate. Cercurile afiliate așezămintelor sufite patronate de ordinul Bektaşilik au sfârșit prin a se reconcilia cu statul otoman și a stabili un *modus vivendi* cu mediile teologice sunnite, beneficiind, în schimb, de un statut social limpede, fără a renunța însă la folosirea limbii turce, a muzicii și a dansului în cadrul ceremoniilor religioase. Grupările Alevi, niciodată reduse la tăcere, au recuperat în mai mare măsură credințele turcice ancestrale și acea etică comunitară specifică triburilor turceme, conferindu-le o coloratură islamică, dar au întreținut o relație prudentă, uneori chiar tensionată, cu statul, asumându-

și propriile trăsături identitare și, în consecință, postura de focar al violentelor răscoale religioase care zguduiau periodic Imperiul Otoman.

Confreria Bektaşilik era constituită, în epoca sa de glorie, din două ramuri – *mücerred*, „celibatarii”, și *müte‘ehhil*, „căsătoriiții” –, care își disputau supremația ierarhică și al căror motiv aparent de divergență decurgea din concepția asupra modalității de transmitere a demnității de lider spiritual (văzută ca ereditară sau ca electivă); natura acestei dispute era, cu alte cuvinte, similară celei care opusese, la începuturile islamului, grupările sunnite și cele šiite.

Doctrina Bektași (utilizăm acest ultim termen în sens pur generic) era centrată pe adorarea trinității Allah-Muhammad-Ali, căreia i se adăugau Hacı Bektaş Veli, eponimul ordinului, și, la comunitățile de esență hurufită, Fadl Allah, autorul unei doctrine fundamentale eretice integrate ulterior, în mod mai mult sau mai puțin fortuit, doctrinei Bektași. Orientarea šiită a majorității comunităților afiliate mișcării determina, în mod firesc, deplasarea centrului de greutate al cultului asupra lui Ali, deținătorul esotericului, maestrul gnosei, „mistagogul prin excelență al islamului”.

Ceremoniile religioase ale ordinului Bektaşilik aveau loc vineri seara – spre deosebire de rugăciunea prescrisă de islamul oficial sunnit, plasată la ora prânzului, spre a marca parcă, o dată în plus, echilibrul subtil al exotericului și al esotericului, punctul din care pornește declinul, ocultarea, revenirea în obscuritatea esoterismului –, în propriile lăcașuri de rugăciune (*tekke*); ele permiteau reunirea ambelor sexe în același spațiu ritual, fapt care a alimentat mereu suspiciunile la adresa inocenței adeptilor mișcării și a constituit adeseori sursa acuzelor de imoralitate aduse acestora (incriminările priveau nu atât fraternitățile de derviși celibatari, cărora le era rezervat un regim de viață aparte, cât grupările Alevi, care îmbrăcau aspectul unor comunități religioase compacte).

Aceste ceremonii, cu un scenariu ușor variabil, în acord cu finalitatea care le era atribuită (ceremonii de inițiere, ceremonii comemorative, ceremonii de doliu etc.) presupuneau îndeosebi rostirea unor rugăciuni colective adaptate momentului și intonarea unor imnuri religioase (*nefes*) care sintetizau principalele repere dogmatice ale mișcării (exaltarea teomonismului, credința în cei doisprezece imami šiiti, venerația față de Muhammad, Ali, Hacı Bektaş Veli și, eventual, Fadl Allah, coroborată cu blestemul ritual la adresa lui Yazid, autorul moral al

masacrului de la Kerbala, din anul 680, și a urmașilor săi, devotamentul față de calea sufită etc.).

Ceremonialul includea și dansuri extatice cu conotație mistică, precum și o formă specifică de comuniune, implicând consumul ritual de pâine, vin și, uneori, brânză (această ultimă practică a fost socotită de posibilă inspirație creștină, la fel ca și aspectul trinitar al dogmei fundamentale, precum și confesiunea în fața maestrului spiritual).

Adresându-se unor cercuri îndeobște neinstruite, însă animate de o ardoare a credinței tipică neofiților, ordinul a recurs, pentru a-și susține propaganda și activitățile misionare, la o lirică devoțională specifică, extrem de simplă, cu evidentă funcție de catehizare, și a adoptat, din considerente similare, turca anatoliană ca limbă liturgică. Această opțiune originară, care i-a restrâns circulația la mediile circumscrise aceleiași arii lingvistice și care a venit, oarecum, în contradicție cu aspirațiile ecumenice ale majorității confreriilor sufite, trădează o strategie mascată de „recuperare a fondului autohton”, pus în umbră de mai rafinatele valori ale patrimoniului arabo-persan. Având în vedere rolul preponderent al oralității în transmiterea inițiativă, dar și îndelungata tradiție a literaturii orale la populațiile turcice, precum și integrarea unor secvențe incantatorii în vechile ceremonialuri șamanice, strategia adoptată de confreria Bektaşilik s-a dovedit a fi nu numai oportună, ci și extrem de adecvată intenționalității sale propedeutice.

Corpusul, nu tocmai unitar, al poeziei Alevi-Bektași avea să se constituie prin aportul voluntar al unor poeți-rapsozi cu adeziune declarată la această mișcare, dar și prin recuperarea unor poeți independenți precum Yunus Emre ori Âşık Yunus, a căror creație vădea tangențe ideatice cu dogmele esențiale ale bektășismului.

Mizând pe ritmul interior, pe muzicalitatea limbii turce și apelând la un vocabular codificat, accesibil doar inițiaților, această lirică devoțională presupune, desigur, o grilă adecvată de receptare și interpretare. Odată desprinsă de cadrul ceremonial căruia îi era destinată inițial, ea nu mai are același impact emoțional, însă poate fi privită ca o posibilă introducere, ca o poartă de acces către o dimensiune originală a culturii și civilizației islamice.

# **TURCII ÎN OGLINDA STRĂINULUI**

**Despre o altfel de privire**



## **DE VORBĂ CU „BARBARII”**

### **Mawlana Jalal ad-Din Rumi și invazia mongolă în Asia Mică**

În primele decenii ale secolului al XIII-lea, începea treptat să se prăbușească, sub impactul impetuoaselor invazii mongole, o lume care părea să fi atins acel echilibru și acea armonie indispensabile înfloririi marilor civilizații. Așezări cândva prospere, cosmopolite, cu o viață economică și culturală dinamică, erau reduse treptat la stadiul minimei supraviețuiri, dacă nu chiar șterse de pe fața pământului, fără a mai izbuti să revină vreodată la strălucirea de altădată, în confruntarea cu o forță oarbă și tenace, pe care nu erau pregătite să o înfrunte.

Dincolo de așa-numita *pax mongolica*, care avea să se instaureze apoi pe spații ample din Asia, invazia mongolă a condus la distrugerea ireversibilă a numeroase valori, multe dintre ele inestimabile, a determinat o criză profundă în sânul lumii islamice și, nu în ultimul rând, a provocat drame umane greu de imaginat astăzi, când, totuși, puține dintre ororile istoriei par să ne fi rămas străine. Ea a pus, totodată, în mișcare mase apreciabile de oameni, de etnii și de extracții sociale ori cu afilieri religioase și orientări profesionale foarte diverse, care fugeau din calea năvălitorilor nord-asiatici, străbătând adeseori Horasanul iranian – veritabil culoar de migrație, de-a lungul vremii – și ajungând, în unele cazuri, până în Asia Mică. În epoca la care ne raportăm, Asia Mică era mai degrabă slab populată; o densitate demografică mai semnificativă, aflată sub semnul unei anumite stabilități politice și al unei protecții care avea să se dovedească, la rândul ei fragilă, se consemna doar în vestul regiunii, aflat sub stăpânirea Imperiului Selgiukid de Rum. Acesta își trăia, la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea – mai precis, în vremea sultanilor Izz ad-Din Qayka’us I / Izzeddin Keykavus (1211-1221) și Ala ad-Din Qayqobad I / Alaeddin Keykubad I

(1221-1237) –, perioada de maximă strălucire, dincolo de semnele abia perceptibile ale declinului, care urma să fie precipitat nu doar de valul ireductibil al nomazilor sosiți din inima stepelor asiatice, ci și de o serie de evenimente interne, îndeosebi de marea răsccoală turcmenă din 1239-1240, la originea căreia s-au aflat mai multe triburi nomade ori seminomade de seminție turcică, ajunse în Anatolia în diverse etape ale istoriei acesteia.

Izolată, rafinată și preocupată de sine, angrenată deopotrivă în eternele jocuri politice și în subtilele jocuri ale spiritului, curtea selgiukidă pierdea pe nesimțite contactul cu realitățile dure ale „hinterlandului” asiatic și, mai ales, cu majoritatea covârșitoare a supușilor săi, a căror etică, de esență nomadă, îi devenea din ce în ce mai străină, în ciuda trecutului similar al fondatorilor dinastiei. Prindea, astfel, contur un conflict din ce în ce mai dramatic între civilizația de tip aulic – persanofonă, sedentară, citadină și, evident, cosmopolită –, specifică structurilor de putere și clasei dominante, și marea masă a civilizației „anatoliene”, nomadă sau seminomadă, rurală, turcofonă, superficial islamizată sau în curs de islamizare și încă profund atașată de tradițiile turcice preislamice. Departate de a se atenua, această falie s-a adâncit progresiv în perioada mișcărilor de populații determinate de invazia mongolă, care urmau să adauge un aspect nou la tensiunile de principiu deja existente: supraaglomerarea unor teritorii propice pășunatului sau suprapopularea unor centre urbane, socotite mai sigure și, desigur, mai prospere. Trebuie să amintim, totodată, că masa profuză a refugiaților care începuseră să sosească în valuri în Anatolia curând după anul 1220 includea nu doar persoane din așezările sedentare, trecute prin sabie sau aflate sub amenințarea iminentă a tăvălugului mongol, ci și triburi nomade (mai cu seamă, turcice ori turcofone), care-și aveau rădăcinile în Asia Centrală ori în Horasan și care, odată ajunse în Asia Mică, interacționau cu alte triburi turcice, sosite aici în perioadele anterioare. Dacă este să ne referim doar la acestea din urmă, este de presupus că, în cele mai multe cazuri, nu se putea vorbi de o joncțiune, ci mai degrabă de o coliziune, determinată de lupta pentru supraviețuire, care nu făcea decât să reactiveze vechi fricțiuni ori animozități tribale, moștenite din vastul creuzet al Asiei Centrale. Cu datele sale specifice, dinastia selgiukidă era departe de a funcționa ca un element coagulant, așa cum avea să devină mai târziu, cel puțin în parte, dinastia otomană, după eforturi susținute de



preluare a controlului asupra Asiei Mici. Nici otomanii nu aveau să poată evita, de altfel, conflictele periodice cu turcmenii nomazi, care respingeau cu obstinație politica de sedentarizare promovată de autoritățile centrale și care își apărau, mai cu seamă, cultura specifică, condamnată la dispariție de evoluțiile istorice inerente vremurilor.

Acesta a fost climatul în care a evoluat marele învățat și mistic Mawlana Jalal ad-Din ar-Rumi. Familia sa, cu ascendență nobilă și aureolată de faima, deopotrivă savantă și morală, a lui Baha' ad-Din Walad, făcuse parte din primul val de refugiați care-și părăsiseră meleagurile natale, în căutarea unei noi patrii. Motivele părăsirii Balkhului rămân relativ obscure, alimentate de intrigi locale, nu mai puțin meschine decât cele care urmau să-l izoleze, mai târziu, pe Mawlana, la Konya. Nu este exclus însă ca ecoul primelor masacre mongole să fi răzbătut până în înfloritorul centru de cultură care era Balkhul în epocă și să fi contribuit la decizia de expatriere; Balkhul avea să cadă victimă, de altfel, hoardelor mongole în 1220, fiind aproape în întregime distrus, așa cum avea să se întâmple de mai multe ori în decursul îndelungatei și dramaticei sale istorii. După numeroase peregrinări și ezitări, care urmau să o poarte prin cele mai faimoase centre de cultură ale Orientului Mijlociu, familia lui Mawlana avea să se stabilească la Konya, răspunzând astfel invitației suveranului selgiukid.

Erudit, plin de prestanță, cu o gândire mobilă, Mawlana pare predestinat unei cariere clasice de *mudarris* – dascăl de *madrasa* –, pășind, astfel, pe urmele celebrului său părinte. Dar, în mod surprinzător, el alege o cu totul altă cale – își asumă, cu alte cuvinte, curajos, o vocație și o cale de realizare personală, pe care mediul său o dezaproabă fățiș. Impulsul i-l conferă întâlnirea cu misticul de factură extatică Șams din Tabriz. Urmează comuniunea cu misteriosul personaj, intriga și calomnia, incertitudinile, tensiunile cu foștii discipoli și, în fine, dispariția definitivă a lui Șams de la Konya. Ceea ce fusese o mare fericire se transformă într-o mare dramă, lipsită de speranță ori consolare. Alte personaje, fiecare remarcabil în felul său, îi vor lua locul lui Șams în preajma lui Mawlana (este de remarcat că printre ele nu se află niciun *'alim*, teolog musulman), dar relația spirituală cu Șams rămâne irepetabilă. Din această nefericire, care-l izolează de lume și-i oferă noi surse de inspirație, se nasc cele mai mișcătoare versuri ale lui Mawlana. Va muri la Konya, în 1273, înconjurat de admirația și respectul celor din jur.

Aceasta este, *grosso modo*, istoria vieții celui care urma să devină inspiratorul uneia dintre cele mai vestite confrerii mistice din lumea islamică – confreria Mawlawiyya, cunoscută în Occident mai cu seamă sub numele de „ordinul dervișilor rotitori”. Nu ne vom referi, în acest context, la ea și la generoasele deschideri intelectuale care i-au însoțit evoluția, ci la un episod obscur din biografia lui Mawlana, pe care mulți dintre admiratorii săi preferă să îl ignore sau să îl treacă sub tăcere – l-am numi, mai cu seamă din aceste motive, „istoria unei neînțelegeri”. Episodul amintit evidențiază două tipuri de modele culturale și comportamentale, două tipuri de abordări care revin, de fapt, în conjuncturi similare, și în alte spații, și în alte epoci, trezind nu de puține ori dispute ori conflicte inepuizabile. El implică, printre altele, o întâlnire ratată între personalități și culturi care, în contextul ultimativ al perioadei despre care vorbim, se situau pe poziții, dacă nu chiar în tabere antagonice. Copleșiți de biografia literară, de anvergura personalității lui Mawlana, mulți dintre exegeții săi se lasă mai degrabă în voia comentariului apologetic decât a lucidității critice atunci când îl evocă, deși, în fond, elucidarea zonelor de umbre ale oricărei istorii de viață nu ne poate face decât mai bogați în înțelegere și mai puțin sensibili la uitare. Nu se pune problema să judecăm ori să condamnăm, căci Mawlana însuși se ferea să facă acest lucru în raporturile cu admiratorii ori detractorii săi, ci să încercăm să pătrundem meandrele unei epoci pline de nesiguranță și neprevăzut, în care învingători și învinși au sfârșit mai apoi prin a fuziona inextricabil.

Episodul la care ne referim privește atitudinea față de ocupantul mongol, care va ajunge să traducă două tipuri de comportamente culturale, cu bătaie mai lungă decât contextul fatalmente limitat al epocii. Slăbiciunea și devitalizarea, farmecul melancolic și decadent al selgiukizilor se opuneau, în condițiile amintite, vitalității fruste a turcmenilor, ale căror resurse războinice se reflectau nu numai în raporturile cu agresorul extern, ci și în cele cu dinastia selgiukidă. Un exponent tipic și, poate, resemnat al primei categorii pare să fi fost chiar Mawlana. Fugind încă din copilărie din fața realității, în sensul său cel mai propriu, el sfârșește prin a o accepta și a încerca să conviețuiască cu ea, nutriend iluzia unei revanșe nu atât în plan terestru, cât în plan metafizic. Nu se poate afirma că, pe termen lung, istoria nu i-a dat, într-o oarecare măsură, dreptate. Din cea de-a doua categorie, mult mai eterogenă și mai vagă, am evoca o personalitate despre care nu s-a știut

până de curând decât foarte puțin, dar care a marcat, în mod foarte probabil, soarta sistemului corporativ în perioada selgiukidă și, parțial, otomană: este vorba despre Ahi Evren/Awran, originar probabil din actualul Azerbaidjan, care urma să devină patronul breslei tăbăcarilor. Acesta a fost contemporan, printre altele, cu Mawlana Jalal ad-Din ar-Rumi, eponimul ordinului Mawlawiyya, și cu Hacı Bektaş Veli, eponimul la fel de legendarului ordin Bektaşiyya.

Cercetările întreprinse de Neşet Çağatay și Mikâil Bayram sugerează că, odată sosit în Anatolia, probabil în contextul aceluiași exoduri de populație determinate de invazia mongolă, Ahi Evren a parcurs o perioadă de incertitudine, marcată de peregrinări asidue, în cursul cărora s-a stabilit temporar la Konya, într-o vreme în care Mawlana capta atenția cercurilor intelectuale ale orașului. Se presupune că Ahi Evren a părăsit, în cele din urmă, înfloritoarea capitală a selgiukizilor, la presiunea acelorași personaje obscure din anturajul lui Mawlana care s-au aflat la originea plecării, iar apoi a dispariției (probabil, morții) lui Şams din Tabriz. Ahi Evren s-a stabilit apoi la Kırşehir, întreținând relații amiabile cu cercurile al căror mentor era Hacı Bektaş Veli și cu triburile turcmene din zonă; afinitățile cu acestea trădează, din punctul nostru de vedere, o moștenire culturală comună<sup>1</sup>. Legătura sa cu viitoarele structuri ale confreriei Bektaşilik se poate explica atât prin interesele convergente, cât și prin componenta heterodoxă pronunțată a grupărilor la care ne referim.

Revenind la posibila relație dintre Mawlana și Ahi Evren: este cert că Mawlana a întreținut relații cu cercurile Ahi, de vreme ce printre discipolii săi preferați se numărau membri de vază ai breslelor, precum Salah ad-Din Zarqubi – cunoscut de turci sub numele de Kuyumcu Selahaddin, „bijutierul Selahaddin” – și Çelebi Husam ad-Din – cunoscut ca Ahi Türkoğlu; acesta din urmă i-a și succedat, de altfel, lui Mawlana, în fruntea grupului de discipoli din Konya. Prin urmare, este posibil să fi fost vorba nu atât de o ostilitate de principiu a lui Mawlana față de asociațiile de tip corporativ, aflate atunci în plin proces de structurare, cât

---

1. Hagiografia (*vilâyetname*) consacrată lui Hacı Bektaş Veli se referă în mod repetat la întâlnirile dintre cei doi lideri; dincolo de exagerările specifice legendelor hagiografice, ea pare să reflecte o relație de oarecare notorietate printre comunitățile din centrul Anadoliei, atrase în orbita lui Hacı Bektaş, carismaticul „derviș din Horasan”.

de un dezacord între acesta și Ahi Evren însuși, pe care este improbabil să nu-l fi cunoscut. Care putea fi motivația esențială a acestui dezacord? Mai mult ca probabil, atitudinea față de ocupantul mongol. Știm că Mawlana a fost bine primit și chiar acceptat cu venerație de către reprezentanții noilor structuri de putere, care se remarcă, între altele, printr-o remarcabilă flexibilitate religioasă. Mai mult decât atât, el le-a dedicat o parte a creațiilor sale și chiar a încercat să îi prezinte ca pe niște exponenți ai voinței divine, ceea ce reprezenta, implicit, o formă de legitimare.

Cu totul altfel au stat lucrurile în privința lui Ahi Evren. Unele manuscrise aflate în circulație în mediile corporative susțin că, odată ajuns la Konya, pe vremea lui Ala ad-Din Qayqobad I (1221-1237), acesta s-ar fi impus atenției sultanului, pentru a ajunge apoi să fie implicat în evenimente politice tulburi, cu potențial exploziv, pe care le-am defini astăzi ca o formă de „nesupunere civică” – evenimente soldate cu arestarea și întemnițarea sa, alături de alți Ahii locali. Aceleași evenimente au condus, probabil, și la expulzarea sa ulterioară din Konya. În aceleași împrejurări ar fi fost arestați și un număr de *şeyh*-i turcmeni (care, la acea dată, erau deopotrivă lideri politici și religioși ai propriilor triburi), ceea ce întărește concluzia că relația lui Ahi Evren cu cercurile turcmene era mai profundă decât s-ar putea crede și că atitudinea sa ulterioară față de guvernarea mongoli – dură, lipsită de echivoc – era în vădită antiteză cu atitudinea conciliantă a cercurilor oficiale de la Konya. Autoritățile din capitala selgiukidă se aflau într-o postură delicată, cu atât mai mult cu cât vedeau în triburile turcmene nomade ori seminomade nu atât un aliat, cât un inamic redutabil. Marea răscoală din 1239-1240, condusă de Baba Ilyas și Baba Ishak, care a zdruncinat din temelii statul selgiukid, pe fondul agitat al iminentei invazii mongole, le confirmase, de altfel, cele mai negre temeri. Selgiukizii au ales, așadar, soluția supraviețuirii prin colaborare cu inamicul invincibil, iar Mawlana, care se bucura de larga lor prețuire, care le împărtășea moștenirea culturală și care avea să le împărtășească, în cele din urmă, chiar soarta, i-a urmat îndeaproape, trăind din plin crepusculul și agonia dinastiei.

Deslușim în aceste atitudini extreme, dictate de împrejurări la fel de extreme, două tipologii și modele comportamentale care se vor perpetua și mai târziu, în Imperiul Otoman. Acesta va moșteni și va amplifica (uneori până la cote insuportabile) o cezură culturală care va diviza profund societatea turcă și care va institui bariere greu

surmontabile între mediile citadine și cele rurale, între sedentari și nomazi, între cultura scrisă și cea orală.

În epoca la care ne referim însă, opțiunile erau limitate și dificil de asumat. Preocupat mai degrabă de aspectele ultime ale desăvârșirii spirituale, promotor al principiului toleranței și iubirii universale, al ideii de creație ca manifestare a dragostei divine, Mawlana a ales să fie consecvent cu sine, a încercat să atenueze sentimentul covârșitor al haosului și, poate, să devină un liant între vechea lume, care își epuizase resursele și care se vedea îngenunchată, și lumea cea nouă, încă incertă, în care singura speranță de viitor era armistițiul și, în perspectivă, solidaritatea învingătorilor și a învinșilor.

Acesta a fost răspunsul lui Mawlana Jalal ad-Din ar-Rumi la dilema care sfâșia elitele intelectuale din Konya, pe la jumătatea frământatului secol al XIII-lea.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Çağatay, Neşet 1976 – „Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, în *Belleten* 40, 159, pp. 423-438.
- Çağatay, Neşet 1981 – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Selçuk Üniversitesi.
- Çağatay, Neşet 1989 – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* [ed. revăzută și adăugită], Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (ed.) 1958 – *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. “Vilâyet-nâme”*, Istanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Mélikoff, Irène [1973] – „Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna”, în *Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, pp. 268-274.
- Munteanu, Luminița 1996 – „Corporatisme et soufisme en terres anatoliennes”, în *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 4-5 (1995-1996), pp. 69-86.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1996 – *Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Istanbul: Dergâh Yayınları.
- Önder, Mehmet 1986 – *Mevlâna Celâleddin-i Rumî*, Ankara: Aslımlar Matbaası.
- Önder, Mehmet 1990 – *Mevlâna Jeleleddin Rumî*, Ankara: Ministry of Culture.
- Sümer, Faruk [1973] – „Mevlâna ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri”, în *Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlâna*

- Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, pp. 42-54.
- Taeschner, Fr. 1986a – „Akhi Ewran”, *The Encyclopaedia of Islam* (2<sup>nd</sup> edition) I, Leiden: Brill, pp. 324-325.
- Taeschner, Fr. 1986b – „Akhi”, *The Encyclopaedia of Islam* (2<sup>nd</sup> edition) I, Leiden: Brill, pp. 321-323.

## UN ROMÂN ÎN „ȚARA TURCULUI”

### Dimitrie Ralet și Constantinopolul la 1858<sup>1</sup>

Gustul pentru literatura de călătorie nu este nicidecum un fenomen de dată recentă, la noi ca și aiurea. El s-a impus însă cu oarecare întârziere în principatele române care, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, aveau de recuperat nenumărate decalaje în raport cu Europa occidentală și cu modelele timpului; nu este mai puțin adevărat că starea proastă a drumurilor, ba chiar, în unele cazuri, existența lor relativă transforma până și cele mai banale deplasări în aventuri traumatizante, dacă nu chiar periculoase, pe care bietul autohton supus la cazne își dorea să le repete cât mai rar. În acest condiții, călătoriile reale au fost multă vreme suplinite de cele livești; dezvoltarea deprinderilor de lectură și frecventarea literaturii de călătorie au deșteptat însă interesul pentru călătorie și explorare în sine, așa încât se poate aprecia că cele două fenomene au sfârșit prin a se alimenta reciproc.

Interesele consumatorului de literatură de călătorie erau, desigur, diferite, în funcție de profilul dominant al fiecăruia; în multe cazuri, actul de lectură avea valențe pronunțat utilitare, trimițând cu gândul la concepția mai generală asupra rosturilor cărții, ca „instrument” de vehiculare a informației și, de aici, de edificare personală (așa-numita „lectură de lucru”); cam în aceeași cheie se producea, de altfel, și raportarea la călătoriile reale<sup>2</sup>, ceea ce este oarecum firesc dacă avem în

- 
1. Citatele și trimerile din cuprinsul acestui studiu se raportează la volumul Dimitrie Ralet, *Suvenire și impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu), București, Editura Minerva, 1979 – desemnat mai departe prin sigla SICRBC.
  2. „Toată experiența călătoriilor în străinătate este pusă la contribuție de tinerii intelectuali pentru a demonstra nu numai nevoia de schimbări, ci și de ce fel de schimbări are țara nevoie. Indiferent unde călătoresc, dominantă

vedere faptul că elita instruită, din rândurile căreia se recrutau, de obicei, cititorii, era angrenată în procesele de reformare a societății, care-i orientau în mare măsură interesele și demersurile. Mai exista însă și lectura romantic-evazionistă, menită să-l abstragă pe cititor din banalul cotidianului și să-l proiecteze într-o altă realitate; în acest din urmă caz, „lumea din carte” era privită ca o realitate alternativă, ca un succedaneu al cotidianului, ca o modalitate de compensare a scăderilor acestuia. Nu de puține ori, acest tip de lectură constituia impulsul sau etapa pregătitoare a călătoriilor reale de mai târziu, prilejuind primele contacte mediate cu „celălalt”, primele nedumeriri, primele dileme identitare. Imaginea „străinului” aducea cu o imagine în oglindă<sup>3</sup>, deschizând calea interogației, a autorefecției, a autodefinirii de sine.

Dimitrie Ralet, care își redactează *Suvenirele și impresiile de călătorie în România, Bulgaria, Constantinople* în anul 1857<sup>4</sup>, spre a le publica un an mai târziu, pare autorul ideal pentru a propune acest ultim tip de lectură, deși memoriile sale nu sunt lipsite nici de inevitabila dimensiune pragmatică proprie epocii. Descendent al unei vechi familii boierești din Moldova<sup>5</sup>, inteligent și cultivat, lucid și lipsit de prejudecăți în confruntarea

pedagogică marchează textul lor: dacă ei se află în străinătate, gândul îi duce înapoi, în țară, dacă drumurile lor sunt prin țară, gândul îi duce la cele văzute în străinătate pe care o invocă mereu ca exemplu viu pentru necesarele schimbări...” (Anghelescu 2006)

3. „Louis Trenard a făcut precizarea esențială că «evocarea țării străine nu este decât un reactiv sau un revelator analog acelor produse folosite de chimist sau de fotograf pentru a face să apară un fenomen care are o origine ce nu datorează nimic acestora»”. (Duțu 1986: 49)
4. După ce, implicat fiind în lupta pentru secularizarea averilor mănăstirești, întreprinde, alături de Costache Negri, călătoria evocată în paginile jurnalului (1855), spre a remite Porții un memoriu solicitând ca, împotriva rânduielilor păgubitoare de până atunci, două treimi din veniturile mănăstirești să rămână în țară, urmând a fi folosite pentru întreținerea lăcașurilor de cult și pentru susținerea rețelei de învățământ.
5. Amintim în treacăt, mai degrabă cu titlu de „ciudățenie”, zvonul potrivit căruia Dimitrie Ralet s-ar fi născut la Constantinopol, de unde familia sa ar fi venit în Moldova prin 1819; această informație este socotită însă cu totul improbabilă de către Mircea Anghelescu (1979: VII-VIII), editorul memoriilor sale. Ar putea fi vorba de o confuzie determinată de faptul că bunicul viitorului scriitor, care se numea tot Dimitrie Ralet, ajunsese în Moldova, ca membru al suitei domnitorului Alexandru Ipsilanti (domnitor al



cu realitatea, frecventând cu naturalețe mai multe culturi, Dimitrie Ralet știe să rămână receptiv în orice împrejurare, mereu atent la freamătul schimbător și ambiguu al vieții, melancolic sau tandru, afectuos-ironic sau plin de compasiune, admirativ sau reprobator, dar niciodată indiferent.

Secțiunea constantinopolitană a memoriilor de călătorie ale lui Ralet, care ne interesează în acest context, este guvernată de „principiul diferențierii” – una dintre cele două caracteristici ale „scriiturilor alterității” la care se referea cândva Daniel-Henri Pageaux<sup>6</sup>; predominanța acestui principiu se corelează și, totodată, decurge din orientarea pro-occidentală a autorului, consolidată de tendințele expansioniste ale Imperiului Țarist. Acesta din urmă este perceput într-un registru cu mult mai sumbru decât Imperiul Otoman, devenit, prin comparație, un suzeran aproape omenos, ale cărui slăbiciuni stârnesc neliniști, dar și nostalgii. Iritarea față de țarismul rusesc se soldează uneori cu apropierea, ba chiar cu întrepătrunderea pasageră a celor două principii (diferențiere și asimilare), așa cum se poate constata din afirmațiile de mai jos:

Tributul ce dăm, sau mai bine-a zice peșcheșul – remarcă el – nu ne scade autonomia, după dritul gintelor, și suzeranitatea mărginită a Turciei o preferăm la orice protecție a căror strânsori erau să ne înădușe, a căria închizășluri erau atâtea curse întinse existenței noastre politice [...]. Toate vechile și deschisele noastre răzbele cu turcii trecură și pământul nostru înundat de sângele ostașilor lui Ștefan și ai lui Mihai păstrează rădăcinile adânci ale unei naționalități viguroase și inteligente care, după multe veacuri, nu poate uita că Turcia, ce în tot timpul s-a silit a ne păstra integritatea teritorială, a cedat la 1775 și la 1812, numai la viclenie, la trădare sau la silă [...]. (SICRBC: 35)

Trebuie să ne bucurăm că ne-a rămas suzeranitatea Porții, ața aceasta a Ariadnei ce ne scapă din multe labirinte politice, steaua scutitoare prin toate furtunile ce dădură peste noi. (SICRBC: 23)

O oarecare perturbare în detașarea acelorași principii se constată și

---

Moldovei în perioada 1786-1799), venind de la Constantinopol.

6. „Scriitura alterității” este regizată, spune Pageaux (1981: 178), de două principii autosuficiente: cel al *diferențierii* („celălalt”, diferit de „eu”) și cel al *asimilării* (confuzia, ba chiar fuziunea „celuilalt” cu „eu”); stabilirea principiului dominant al transpunerii literare implică, așadar, studiul unor constante ale textului, precum: consemnarea reperelor spațiale și temporale, lexicul vehiculat în creionarea profilului spiritual și a aspectului exterior al personajelor, alegerea onomasticii etc.

în momentul asocierii principatelor române cu spațiul fizic și mental al Orientului<sup>7</sup>, potrivit unei practici curente în epocă. Această asimilare sugerează o grilă asemănătoare, deși nu identică, de receptare a „priveștilor” și realităților locale; formula lui Ralet antrenează o detașare benefică operei, dar nu este dusă niciodată până la ultimele consecințe. Patina romantică, duios-sentimentală, reflex al unei sensibilități atent cultivate și întreținute de coduri estetice inexpugnabile, îndulcește contururile, atenuază și justifică neîncetat contrastele, conferă ansamblului tonuri vetuste de sepie, care drapază cald și, de ce nu, „artistic”, realitatea.

Conținutul atribuit paradigmei occidentale reiese, indirect, din descrierea Bucureștiului (a se vedea particularitățile arhitectonice, freacă dezinhibat al străzilor, cosmopolitismul cultural, conversațiile pline de vervă din saloanele vremii – SICRBC: 16-17).

Mai limpede conturate și, desigur, mai pitorești din perspectiva timpului ne par a fi însă trăsăturile amprentei orientale, pentru a cărei depășire pledează insistent Dimitrie Ralet; Râmnicul, de pildă, „seamănă mult cu un *oraș oriental* (s.n., L. M.), prin împrăștierea zidurilor sale, prin neregula sa, prin ariditatea și golătatea câmpiei ce-l înconjoară” (SICRBC: 14); Bucureștiul este european prin clădiri, dar *oriental* (s. n.) în privința alinierii străzilor (SICRBC: 16).

Emblematic pentru matricea orientală rămâne, totuși, imprevizibilul Constantinopol, care nu se remarcă doar prin aspectul mizer, prin viermuiala și aspectul hibrid al străzilor, prin precaritatea igienei și a traiului zilnic, ci și prin paradoxurile civilizației sale specifice:

Acestea îmi dădură măsura și altor rânduiei din Orient, unde oșteanul se face ministru, doctorul guvernor, unde soarta și favorul împart măririle și unde nimic nu se împlinește mai ușor decât ceea ce-i neașteptat, nimic nu se respectează decât ceea ce-i o dată făcut. (SICRBC: 70)

Întrezărim în aprecierea de mai sus, cu un nivel de generalitate suficient de mare ca să ne oblige la reflecție circumspectă, nu atât trăsături, frapante prin repetare, ale existenței umane în „societățile orientale”, cât discrete accente livrești, care amintesc de reprezentările

---

7. „Românul este unul dintre popoarele *Orientului* [s.n., L.M.] ce merită atenție, poate și simpatie.” (SICRBC: 28)

stereotipe ale unui Orient fabulos, mitizat, anistoric, paradis al tuturor posibilităților, caracterizat prin fluidizarea extremă, până la dispariție, a noțiunii de limită. Se cuvine să avem așadar în vedere, ca factori majori de contaminare, mai cu seamă în epoca la care ne raportăm, mecanismele intertextualității, cu profunzimile lor insondabile. În mod conștient sau nu, fiecare operă ascunde în retortele sale o întreagă bibliotecă, ale cărei componente, răsfoite cândva în grabă sau, dimpotrivă, pătrunse pe îndelete, se amestecă asemenea unui pachet de cărți de joc, într-o mereu altă configurație. Inutil să mai spunem că nu există „biblioteci” perfect identice, după cum nu există nici cititori ori scriitori perfect identici, ceea ce înseamnă că este, practic, imposibil să ne confruntăm vreodată cu opere identice. Literatura de călătorie pare să fie însă mai expusă tentațiilor și riscurilor intertextualității, îndeosebi în faza sa de pionierat; nu este mai puțin adevărat că ceea ce ne apare astăzi ca un păcat era, până mai ieri, cel puțin o practică, dacă nu chiar o virtute.

Revenind la Dimitrie Ralet, nu putem să nu constatăm că își mărturisește în repetate rânduri atașamentul față de ceea ce am putea numi astăzi „normele deontologice” ale analistului și, implicit, ale imagologului *avant la lettre*:

O nație nu se judecă nici după împrejurările ce o năvălesc neîncetat și-i înădușă pe un timp manifestația simțirei naționale, nu se judecă nici prin excepții, precum făcură unii. (SICRBC: 36)

Scriitorii străini fac ades cu popoarele mici cum fac bogații cu săracii: nu le iartă nici un vițiu, căci nu le cunosc împrejurările și poziția, motivul acelor viții, dar din contra se grăbesc a le cere virtuți pe care de multe ori nu le au singuri. (SICRBC: 37)

Așa, multe lucruri și rânduiele, dacă nu le judeci absolut și după cum ar trebui să fie, relativ cu împrejurările ce le însoțesc, te-ai grăbi mai puțin a le critica și ai fi mai blând chiar în condamnarea lor. (SICRBC: 41)

Aspirând la detașare și obiectivare, preocupat de dimensiunea morală a demersului său, Dimitrie Ralet se străduiește să-și aducă obolul la cunoașterea nuanțată și, pe cât posibil, fidelă a particularităților și contrastelor civilizației turce, facilitând, totodată, circulația liberă, necenzurată a informației, dincolo de deformările ori malversațiunile cu substrat politic care opacizau percepția asupra zonei din care provenea. Calitățile analitice, dar și cele etice ale memoriilor sale de călătorie ne

duc cu gândul la imagologie, care-și va face însă apariția, ca disciplină, cu mult mai târziu:<sup>8</sup>

Odată ajuns la Constantinopol, Dimitrie Ralet se lasă cucerit în egală măsură de peisajul natural și de cel uman, cu unduirile lor veșnic schimbătoare, asemenea unor miraje ale deșertului. Scriitorul evocă palatele imperiale și locurile favorite de promenadă ale protipendadei, cartierele, târgurile, fostul hipodrom imperial bizantin, monetăria, fabrica de hârtie, dar și cimitirele ori zidurile de incintă ale vechii fortărețe – „relevee” esențiale ale peisajului eclectic atât de specific străvechii „matrice a orașelor”. Iată câteva repere topografice lesne recognoscibile în paginile memoriilor sale: Sultanhisar, Yenimahalle, Mezar Burnu, Büyükdere, Yeniköy, Balta Liman, Arnavutköy, Kuruçeşme, Defterdar Burnu, Ortaköy, Çırağan Sarayı, Beşiktaş, Dolmabahçe, Fındıklı, Kumburnu, Anadolu Kavağı, Buhadağı, Ömüryeri, Hünkâr İskelesi, Sultaniye Bahçesi, İncirköy, Göksu, Kandilli, Vaniköy, Kule Bahçesi, Çengelköy, Beylerbeyi, Kuzguncuk, Tophane, Eyüp, Üsküdar, Pera (Beyoğlu), Galata, Taksim, Mısır Çarşısı, Eski Saray (Topkapı Sarayı), Darphâne, Bâb-ı Selim, Bâb-ı Saadet, Bâb-ı Hümayun, Boyacıköy, Kasımpaşa Mahallesi, Kâtiphâne, Hasköy, Okmeydanı, Nişantaşı, Gülhâne, Saray Burnu, İnkerman, Balıklı, Yedikule, Kızkulesi, Kadıköy, Bebek etc.

Curiozitatea, dar și aptitudinile de lingvist<sup>9</sup>, îl determină să reproducă – este adevărat, adeseori cu aproximație<sup>10</sup> –, un număr apreciabil

- 
8. „Imagologia, așa cum ne apare ea, ca parte importantă a comparatisticii generale, nu și-a fixat îndatorirea să aducă la lumină moduri de a fi proprii câte unui «popor» care, după o opinie încă frecventă, fie clar expusă, fie nemărturisită, se află reflectată în literaturile naționale. Mai curând, ea pleacă, printr-o consecvență aplicare a precauției, de la faptul că asemenea factori nu au o existență probabilă și consideră teoriile care au fost puse în circulație pentru a le consolida într-un cadru de cercetare a anumitor «firi» sau de elaborare a unor lucrări orientate în acest sens, drept extrem de dubioase.” (Dyserinck 1986: 204)
  9. Să nu uităm că Ralet, care cunoștea bine limbile latină, greacă, franceză și germană, a intervenit și în disputele filologice ale vremii, declarându-se împotriva purismului și apărând, în schimb, virtuțile limbii populare. Ralet nu cunoștea însă doar limbile amintite mai sus; potrivit lui Mircea Angheliescu, scriitorul „avea în mod sigur cunoștințe și de italiană și de engleză” (1979: VIII). Mihai Zamfir (2008) afirmă că avea și cunoștințe fundamentale de limba rusă.
  10. Ralet încerca, mănât de curiozitate, dar și de talentul său nativ, să se

de cuvinte și expresii în limba turcă. Acestea privesc, *grosso modo*, sfera religioasă și, ca domeniu conex, jurisprudența islamică, desemnează profesii și îndeletniciri, titluri și demnități, oferă detalii privitoare la ambient, la mobilier și interioare, la ținută și la specificul *otium*-ului turcesc, dezvăluie deprinderi alimentare (denumiri de mâncăruri, mirodenii sau plante aromatice), pun în lumină specii predilecte ale poeziei clasice otomane (așa-numita „literatură *divanî*”), particularități ale muzicii și instrumentelor muzicale otomane etc.

În mod evident, atenția scriitorului se oprește cu predilecție asupra mozaicului uman care însuflețește și conferă unicitate străvechii metropole de pe țărmul Bosforului. Strădania de a reda, în formule lapidare, mizând pe elementul pitoresc ori frapant, profilul tipologic al principalelor etnii remarcate în peisajul cotidian al Constantinopolului ori al străinilor poposiți vremelnice aici este însă permanent pândită de capcanele inerente oricărei abordări etnopsihologice. În asemenea formule concentrate, ademenitoare uneori prin sonoritate, dar nu mai puțin specioase rezidă, de obicei, germeii atât de pernicioși ai clișeizării, ai stereotipurilor incontroleabile, care sfârșesc prin a scurtcircuita percepția asupra altor civilizații și a deforma relațiile reciproce, sensibile la orice virus infomațional<sup>11</sup>. Cum poate fi definit însă stereotipul și cum poate fi el recunoscut, evitat și, în cele din urmă, combătut? „Imagine schematică”, „sărăcită”, „naivă”, simplificare și deformare abuzivă a realității<sup>12</sup>, copie de „proastă calitate” a acesteia, stereotipul este rezultatul unui proces de elaborare relativ simplu: confuzia între atribut și cuvântul determinat, care conduce la extrapolarea constantă a particularului la general și, de aici, la transferul singularului asupra colectivității; în literatură, stereotipul este lesne detectabil la nivelul

---

familiarizeze cu limba turcă, fără s-o facă, după toate aparențele, în mod sistematic. Pe de altă parte, nu trebuie să ometem faptul că nici limba română, nici limba turcă nu foloseau în 1857 alfabetul latin și că alfabetul chirilic, respectiv cel arab, erau improprii pentru redarea unor fenomene fonetice specifice limbii turce.

11. „Imaginea stăruitoare denotă existența unui «clișeu» care o multiplică, așa cum clișeul persistent devine stereotip, un mod de a privi care blochează sistematic comunicarea intelectuală”, ne previne Alexandru Dușu (1986: 50).
12. Poate că nu tocmai întâmplător, stereotipia face parte, între altele, din simptomatologia unor afecțiuni psihice: ea indică, așadar, o alterare, o discontinuitate survenită în circuitul firesc al percepției și, de aici, al mecanismului reprezentării.

adjectivării, prin reducerea strictă a esenței la atribut, prin închiderea și blocajul subiectului explorării (Pageaux 1981: 172-173).

În ce măsură rezistă Dimitrie Ralet provocărilor unei realități atât de evanescente și, în cele din urmă, seducției clișeului? Iată, spre exemplu, prezentarea câtorva dintre tipurile etnice care fac deliciul vechiului cartier al Perei, conferindu-i o inegalabilă originalitate chiar și în ansamblul esențial eteroclit al Constantinopolului: albanezul, „al cărui pas așezat cu anevoie se ferește, cu anevoie își cruță băăturile” (SICRBC: 67), chefalonitul „cu căciula frigiană prea pe ochi ca să te vadă și să nu te atingă” (*ibidem*), cerchezul „cu două rânduri de fășicuri pe pept ca două naiuri, cu căciula mițoasă ce-i ascunde mânia pe ghiauri”, persanul (agemul), „cu călcâiele înalte, strâns la mijloc, cu barba boită și cu cugetarea rău-voitoare asupra turcilor”, jidovul „palid, cu fesul pe spate”, care „trece iute, dar face loc la toți” și jidovca „tristă, sarbădă, cu o basma de mătăasă prinsă pe umere”, arăboaică „uscată și ciolănoasă, cu buza umflată și crăpată”, arapul „cu cacea și portul biblic”, sirianca „învălită ca și cum ar ieși din baie, cu o habara cadrilată”, smirniota „cu părul despletit” (SICRBC: 69).

Peisajul uman, care se remarcă prin marea varietate vestimentară – „ca de bal-mască”, spune Dimitrie Ralet – este întregit, prin contrast, de personaje tipic europene, atrase în Turcia otomană nu doar de perspectivele unor aventuri cu mireasmă exotică, ci și, sau mai ales, de imboldul banal al intereselor materiale imediate: *highlander*-ul englez, „cu portul fantastic și ochii pe sus” (SICRBC: 67), englezoaică „cu pledul sur, fără văzută cochetărie, dar melancolică și cu ochi azuriți ca ceriul, cu un obraz ce înflorește ca zimbilul, ca fulul (flori orientale) în răcoarea uliților rar străbătute de soare”, soldatul englez „cu spențer scurt și roșu, cu pantaloni întinși care adaogă la țepeneala sa”, bersaglierul sardinez „sprinten ca un cucoș de munte, cu pene la pălărie”, zuavul, numit lascar, „cu turbanul verde parcă-i emir, cu șalvari ce încludează pe turcii care nu mai înțeleg de ce i-au silit să-i lepede, când ghiaurii îi poartă” și franțuzoaică „ce se știe folosi până și de răutatea pavelei ca să arate un picior cochet și să-și păzească rochia cu o eleganță ca și cum ar juca *en avant deux*” (SICRBC: 69).

Nu mai puțin colorată este tipologia turcilor, care ilustrează cele mai variate medii și condiții sociale: caiccii (barcagii), marinari, vânzători de castane sau dulciuri, hamali, plăcintari, covrigari, lingurari, pieptănari,

halvagii, iaurgii, negustori de haine vechi și mărunțișuri, tăietori de lemne, muezini, babe peste măsură de sulemenite sau turcoaice tinere „cu ochii în pământ”, însoțite de câte un eunuc imperturbabil, „dama mare și transportată într-o sedie, preferând a fi luată de ologă decât a se atinge de oamini de pe ulițe”, clasicul *efendi* turc îmbrăcat după moda veche, elevul la școala religioasă (*softa*), „palid și îngândurat”, savantul teolog (*ulema*) „cu ciubotele patlagenii”, santonul<sup>13</sup> „acel ce spune vizirilor adevărul, dar e tratat de nebun”, dervișul vedevid<sup>14</sup> (sic!), care „poartă mantie albă ca druziile din *Norma* și o căciulă ca o oală de flori sprăvălită” (SICRBC: 65-70, 78) etc.

Turcii sunt înfățișați sub aspectele lor cele mai contrastante, căci în mod evident contrastele sau disimilitudinile în raport cu cultura de origine a observatorului sunt cele care frapează și determină prima reacție, oricare ar fi natura acesteia. Crescut și educat într-o anumită ambianță, scriitorul se va raporta în permanență la ea ca la un etalon, chiar și atunci când nu-i atribuie virtuți deosebite. În momentul confruntării cu o altă paradigmă, el caută, pe de altă parte, puncte de sprijin în culturile și civilizațiile care-i sunt familiare, încearcă să reducă elementele de contrarietate și să le aducă în propria sferă conceptuală. Nu este mai puțin adevărat că nu-și propune să producă o prezentare neutră, seacă, doctorală a Constantinopolului și a locuitorilor săi (de altfel, însuși titlul memorialului său, *Suvenire și impresii de călătorie*, indică nota asumat subiectivă a relatării).

Dimitrie Ralet insistă în mod deosebit asupra anumitor trăsături ale turcilor și ale stilului lor de viață, remarcate în interacțiunile cotidiene: deferența, ospitalitatea, dar și viclenia învăluitoare a negustorilor (SICRBC: 78-81); gravitatea, franchețea, delicatețea sentimentelor (SICRBC: 94-95); individualismul pronunțat, care îi face „străini de viața socială, nepăsători cătră curățenia publică, încredințată căinilor”, dar și fanatismul (a se citi fatalismul) care „îi face indiferenți în toate împrejurările” și care, între altele, îi determină să-și „negrijească” sănătatea (SICRBC: 142, 145); dorința de confort, în pofida (sau, mai curând, din cauza faptului că „trăiesc cu multe neîndemânări” – în sensul că n-au sobe, scriu pe genunchi etc.) și modestia sau, mai degrabă,

---

13. Franțuzism – autorul se referă la derviși, adepți ai sufismului (mistica islamică).

14. Badawi (în turcă, Bedevi), membru al ordinului mistic Badawiyya (în turcă, Bedeviye), fondat în secolul al XIII-lea de Ahmad al-Badawi, în Egipt.

adaptabilitatea funciară („se acomodează cu apa de ploaie, cu pavajul prost, cu ulițele întunecoase și fără nume, cu trăsurile incomode”) – SICRBC: 141; concepția paradoxală asupra igienei („sunt curați, *tahir*, și se spală des, dar mănâncă cu mâna, nu se schimbă prea des și nu se îngrijesc prea mult de curățenia din jur”) – SICRBC: 142; slăbiciunea față de femei, în vădită discordanță cu statutul subaltern rezervat lor în viața socială, dar și vitalitatea, facultățile imaginative, cochetăria și dorința înnăscută de a plăcea constatate la autohtone, pe care Ralet le compară cu niște „turturele ce gem în dosul frunzelor” (SICRBC: 101)<sup>15</sup>: „femeia turcă este vorbăreață, agitată, animată, îi place comerajul, *dediodu kal* (sic!), și face contrast atât cu taciturnitatea bărbaților, ce acopere uneori lenea spiritului lor, cât și cu liniștea care în preajma femeilor lor nu este decât securitatea” (SICRBC: 143); practica poligamiei, fără insistență deosebită asupra acestui subiect, care devine pata obligatorie de culoare în alte scrieri de gen: „turcii sunt și caști (în sensul de pudici – n. n., L. M.), și poligami” (SICRBC: 144); tipologia sentimentelor fundamentale, care pare să sugereze un temperament specific: „Amorul la turci este mai puțin un sentiment decât o dorință; ei nu doresc a dobândi ceea ce sunt siguri că nu le stă prin putință” (*ibidem*); „Turcii sunt și duioși, și neîmpăcați; își tratează robii, *enkiret ogli azari keule* (sic!), cu blândețe, au case de studenți săraci, de nebuni, *tatmine, imaret*, lasă legături până și în folosul câinilor, fac gropițe pe petrele mormintelor pentru adăparea păsărilor și, cu toate astea, sunt capabili a-și arunca femeile în mare pentru un prepus, a maltrata pe ghiaurul ce ar cuteza să pună mâna pe *Coran*.” (SICRBC: 145); „Deși despoți în familie, sunt plini de spirit democratic.” (SICRBC: 149). Pe de altă parte, „turcii sunt simpli în practicile religiei lor și foarte sobri în chipul viețuirii lor, scurți la răspunsuri, rar ingrați.” (*ibidem*); „Ei preferează a se deda *kefului* silencios decât a se ocupa de ce zic și fac alții.” (SICRBC: 150).

Observațiilor de acest fel li se adaugă altele, de natură politică sau administrativă, precum cele privitoare la dreptul canonic și la sistemul judiciar (SICRBC: 148-149) sau cele privitoare la mecanismul birocratic (SICRBC: 147). Aspectele de acest gen par să-l preocupe însă în mai mică măsură pe Ralet, interesat mai ales de peisajul uman și de

---

15. Dimitrie Bolintineanu le compara pe femeile otomane supuse segregăției și menținute sub strictă supraveghere cu niște „păsări ferecate în colivii” (a se vedea poemele din *Florile Bosforului* –1865, și *Brises d’Orient* – 1866).



sonoritățile limbii turce, pe care încearcă să o deprindă – o dovedește strădania sa de a reproduce, în mod cât mai fidel cu putință, diverși termeni și expresii din limbajul colocvial.

Iată și câteva aprecieri care atestă, credem noi, totala deschidere și buna credință cu care se raportează Dimitrie Ralet la civilizația turcă, precum și preocuparea constantă – datorată, neîndoios, formației intelectuale și angajamentului său politic – de a formula soluții și sugestii la problemele grave, complexe care frământau imperiul în a cărui capitală petrecuse peste șapte luni de zile:

Sfârșindu-mi plimbarea, hrăneam dorința și speranța că în muzeul arătat<sup>16</sup> se vor depune și ranele Turciei, ca să-i videm regenerat popoul acesta plin de vigoare, natura aceasta bogată dar părăsită, ca să videm binefacerile civilizației deschizând, ca un alt soare, comorile uitate ale aceștii țări, aprinzând dragostea și frăția între diferitele nații ca între atâtea mădulari ale marii familii ominești. (SICRBC: 90)

O reformă întinsă și înțeleaptă este condiția de existență a Turciei. Oamenii ei de stat au de lucrat energic spre a introduce civilizația materială și a dezvăli inteligența unui popor care, voi mai repeta-o o dată, e moral, deși nu e luminat, e singuratic prin buna sa credință, prin niște moravuri ce sunt mai bune decât instituțiile sale. Așa numai se va esplica oarecum deviza Turciei, semiluna, căci va părea a spune lumii: dacă scad, este ca să cresc și să strălucesc mai tare. (SICRBC: 168)

Poporul turc are calități minunate ce trebuie numai dezvăluite; ele sunt, ca resursele naturei orientale, bogate dar puțin sau nicicum exploatare. Poporul onorează guvernul ce are o mare și generoasă datorie de împlinit. Turcia are bărbați de rutină și chiar cu învățătura care însă e timpul să cugete seriu și să lucreze energic pentru că „învățătura, zic arabii, fără lucrare e un arbor fără fruct, un nor fără ploaie”. (SICRBC: 165-166)

Ușa-i deschisă, Turcia merge pe calea civilizației și n-am de ce măngriji. (SICRBC: 87)

Nu putem să nu observăm că Ralet vede în Constantinopol capitala Turciei, nu a Imperiului Otoman, într-o vreme în care imperiul se afla, de fapt, în plin „amurg al zeilor”, funcționând mai degrabă ca un simbol

---

16. Este vorba de fostul palat imperial – cel de la Topkapı; din 1856, reședința imperială otomană s-a mutat la palatul Dolmabahçe, construit în perioada 1843-1856. Acesta avea să rămână reședință sultanală până la abolirea califatului, în 1924 (cu excepția perioadei 1887-1909, când sultanul Abdülhamit II s-a mutat la palatul Yıldız).

decât ca o realitate. Pe de altă parte, în ciuda aspectului său pestriț, Constantinopolul rămânea, totuși, dominat de turci și de civilizația turco-otomană, care-i confereau o atmosferă specifică – acel inconfundabil *air du lieu* care trezește, de fapt, interesul și, nu de puține ori, empatia scriitorului<sup>17</sup>.

Însemnările de călătorie ale lui Dimitrie Ralet vin, desigur, în întâmpinarea orizontului de așteptare al lectorului vremii, dar răspund, cu siguranță, și unei nevoi general-umane de evaziune din realitatea imediată, de zămislire a unei realități alternative, fie ea și pasageră. În asemenea peripluri, universurile imaginare sfârșesc adesea prin a se intersecta sau suprapune peste cele reale, dând naștere unor hibridi cărora opera literară și, în particular, literatura de călătorie le este cea mai fidelă reflectare. Scriitorul Dimitrie Ralet își așterne, poate, „suvénirele” pe hârtie cu gândul la cititorul său virtual, dar încearcă să-și recupereze și fragilele, evanescentele reverii de mai ieri; se va sfârși în plină tinerețe, în chiar anul apariției memorialului, răpus de ftizie.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Anghelescu, Mircea 1979 – „Prefață”, în *Suvenire și impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinople* (ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu), București: Editura Minerva, pp. V-XXIX.
- Anghelescu, Mircea 2006 – „Călătoriile, între literatură și viața reală”, *Observator cultural* 312.
- Duțu, Alexandru (ed.) 1986 – *Dimensiunea umană a istoriei*, București: Editura Meridiane.
- Dyserinck, Hugo 1986 – „Imagologia comparată”, în Alexandru Duțu (ed.), *Dimensiunea umană a istoriei*, București: Editura Meridiane, pp. 197-209.
- Munteanu, Luminița 2009 — „Călătoriile lui Dimitrie Bolintineanu în «Orient»: despre resursele și limitele stereotipurilor”, în *Tradiții în dialog II* (ed.: Florentina Vișan/Auca Focșeneanu), București: Editura Universității din București, pp. 77-89.
- Pageaux, Daniel-Henri 1981 – „Une perspective d'études en littérature comparée:

---

17. Mihai Zamfir sugerează că Dimitrie Ralet învață, printre altele, la Constantinopol, cum să moară: „În orașul Constantinopol, Ralet dorește să învețe resemnarea turcilor în fața morții, detașarea tipic orientală față de cele lumești.” (2008)

- l'imagerie culturelle”, în *Synthesis* 8, pp. 169-185.
- Ralet, Dimitrie 1979 – *Suvenire și impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu), București: Editura Minerva.
- Zamfir, Mihai 2008 – „Îndrăgostitul de Stambul: Dimitrie Ralet”, în *România literară* 35.



## **PERCEPȚII CONTEMPORANE**

**Turci și otomani, între seducție și melancolie**



## ORHAN PAMUK ȘI MICROFICȚIUNILE IDENTITĂȚII

### Scriitorul și autoficțiunea

Pentru Orhan Pamuk, dilemele și nedumeririle legate de identitate încep foarte devreme, așa cum o mărturisește el însuși în volumul memorialistic *Istanbul. Amintirile și orașul*<sup>1</sup>, apărut în anul 2003:

Încă din copilărie am crezut, vreme de ani și ani, cu un coflon al minții mele, că undeva, pe străzile Istanbulului, într-o casă asemănătoare cu a noastră, trăia un seamăn, un geamăn al meu, ba chiar un Orhan aidoma cu mine. Nu-mi amintesc de unde și până unde ori în ce fel am ajuns să gândesc acest lucru pentru prima oară. În mod foarte probabil, ideea cu pricina era rodul unui proces îndelungat, plămădit din erori de înțelegere, din coincidențe, din jocuri și din temeri. [...] Iluzia că într-o altă casă din Istanbul trăia un alt Orhan nu m-a părăsit niciodată. În copilărie, în tinerețe acest gând magic era întotdeauna prezent într-o zonă a minții mele, în care pătrundeam cu ușurință. Când pășeam pe străzile Istanbulului în serile de iarnă, îmi trecea prin gând, preț de o clipă, atins de-nfiorare, că într-una dintre casele acelea a căror lumină portocalie tocmai o zăream atunci, în care îmi imaginam că viețuiau oameni fericiți și tihniți și în care mă trudeam să pătrund cu privirile, viețuia celălalt Orhan. Înaintând în vârstă, această închipuire s-a preschimbât într-o fantezie, iar fantezia, într-o scenă dintr-un vis. În visele mele mă întâlneam uneori – întotdeauna într-o altă casă –, țipând ca atunci când ai un coșmar, cu acest alt Orhan, iar cei doi Orhan se priveau în tăcere, cu necruțătoare stăpânire de sine. [...] Când eram nefericit, începeam să-mi imaginez că urma să plec într-o altă casă, spre o altă viață, unde sălășluia celălalt Orhan, și mă amăgeam cu tot soiul de iluzii despre fericirea care-l înconjură pe acesta. Asemenea reverii mă făceau atât de fericit, încât nici măcar nu mai simțeam nevoia să plec în altă parte. (Pamuk 2004: 11-13)

---

1. Titlul original, în turcă: *Istanbul. Hatıralar ve Şehir*.

Această viziune din copilărie, asupra căreia Orhan Pamuk revine în repetate rânduri atât în cuprinsul memoriilor sale „istanbuleze”, cât și în diverse conferințe sau interviuri prefigurează, de fapt, câteva dintre temele recurente ale romanelor și eseurilor sale: motivul identității, motivul gemenilor, al „sosiei”, al „dublului”, al *alter ego*-ului – cu alte cuvinte, al *doppelgänger*-ului, în diversele sale ipostaze –, motivul alterității. Este, totodată, un gen de „viziune originală” care îi trezește interesul pentru „celălalt”, pentru dialectica subtilă a identității și alterității, pe care le consideră esențiale pentru însăși definiția romanului, ca tip de demers intelectual și ca gen literar:

Chestiunea pe care sunt pe cale s-o înțeleg tot mai limpede, cu fiecare zi care trece, și care, din punctul meu de vedere, este centrală pentru arta romanului: problema „celuilalt”, a „străinului”, a „dușmanului” care stăruie în mintea fiecăruia dintre noi, sau mai curând a modului în care poate fi schimbat acesta. (Pamuk 2005)

Cine este „străinul”, cine este „celălalt”? Orice „altceva” și „altcineva” la care ne raportăm în funcție de propriul set de valori și de propriul cod cultural, condiționați fiind de matricea propriei personalități, a propriei memorii și a propriei uitări sau dorințe de uitare. Un „altceva” sau „altcineva” care, departe de a trezi mefiență ori reacții de repliere defensivă, se cere a fi primit, privit și acceptat în singularitatea sa miraculoasă. „Ospitalitatea” necondiționată față de „celălalt” presupune, neîndoios, depășirea limitărilor impuse de „cercul strâm” și de nevrozele propriei ecuații identitare:

De fapt, ceea ce contează nu sunt civilizațiile, ci existențele umane – lucrurile mărunte legate de viața cotidiană, micile mirosuri, culori și atmosfera vieții de zi cu zi, precum și micile istorii pe care le trăim. (Interviu – „Bridging Two Worlds”, *Online NewsHour*, 20 nov. 2002)

Așadar, dilemele identității se situează în centrul operei, dar și al demersurilor publice ale lui Orhan Pamuk; potrivit scriitorului, ele nu privesc doar definirea identității individuale ori naționale, ci și conținuturile atribuite unor noțiuni asimilate și instrumentalizate de istoria culturală a umanității, precum cele de Est/Vest (sau, cu o marcă ideologică și mai pronunțată, Orient/Occident). În mediile intelectuale,



disputa privitoare la polarizarea Orient/Occident a dobândit accente acute după apariția celebrei cărți a lui Edward Said, *Orientalism*, care supunea conceptul de „Orient” unei critici acerbe, invocând conotațiile sale negative. Polaritatea Est/Vest era denunțată ca rezultat al istoriei culturale a Europei, a diviziunii dintre creștinismul european și culturile noncreștine situate dincolo de frontierele ei răsăritene, care se întemeiau pe alte sisteme de valori. Potrivit lui Edward Said, Orientul este „construit” în opoziție cu Occidentul – ca imagine a ceea ce este perceput ca inferior și „străin” de către cel din urmă. „Tipul orientalului”, îndelung cultivat de o tradiție literară fascinată de exotic, nu este altceva decât ecoul acestei gândiri profund desuete, dominate de stereotipuri și clișee rizibile. Dincolo de critica „orientalismului”, văzut ca un discurs tendențios, impregnat de obscurități și, nu în ultimul rând, de prejudecăți ancestrale, se poate observa că cele două concepte incriminate sunt imprecise, rigide și profund reductive; ele desemnează realități cu totul vagi, mai cu seamă dacă avem în vedere conținuturile lor, polimorfe și polivalente.

Dincolo de aceste noțiuni antitetice, cărora gândirea tradițională le atribuia cândva o funcție ordonatoare, ba chiar structurantă, definirea identității colective este strâns legată de definirea identităților individuale. Acestea rezultă din conjuncția identităților multiple pe care și le asumă fiecare persoană. Dar, observă Orhan Pamuk, identitățile individuale se construiesc și se deconstruiesc neîncetat, printr-un proces permanent de selecție, pe bază de asumări și refuzuri, simultane sau succesive, ceea ce le face greu de surprins într-o formulă unitară, coerentă, necontradictorie:

Identitățile noastre se schimbă mereu, puțin câte puțin, așa cum ni se schimbă și idealurile, basmele preferate, teritoriile și casele. Cum ne putem descrie? Nu știu. Știm, însă, cu toții că cel mai înfricoșător lucru este să ne căznim să adoptăm o anumită identitate. Al doilea rău este, probabil, să ne însușim, cu naivitate și încredere, identitatea pe care ne-au ales-o și ne-au însăilat-o alții. În acest sens, scrisul, arta romanului reprezintă unul din cele mai active mijloace de a ne rosti povestea, de a ne construi identitatea. Ne eliberăm nu spunând ceea ce spun alții, ci depășându-ne propria poveste. (Pamuk 1999: 338-339)

Din ce anume se alcătuiește identitatea lui Orhan Pamuk? În primul rând, dintr-o sumedenie de „identități obiective”, cele mai multe dintre ele moștenite și asumate cu deplină seninătate, ba chiar cu

satisfacție: turc, istanbulez, născut și crescut în cartierul Nișantași<sup>2</sup>, descendent al unei familii din burghezia de mijloc, cu aspirații occidentale neechivoce, care a trăit toate iluziile și deziluziile întâlnirii cu Occidentul, pentru care Europa a rămas mereu un reper, dar și un vis, mai mult sau mai puțin îndepărtat:

Pentru cei ca mine, care trăiesc la hotarele Europei, într-un soi de indeterminare, și care se nutresc din cărți, Europa a însemnat întotdeauna un viitor, un vis, o iluzie, bună sau rea, râvnită sau temută, un țel apropiat sau o primejdie. Un viitor, dar niciodată o amintire. [...] Generația mea și majoritatea generațiilor care au precedat-o au crezut în această iluzie mai mult decât europenii. (Pamuk 1999: 328, 330)

Pentru asemenea medii, care au străbătut curajos și tenace crizele identitare majore ale Turciei republicane, Occidentul a rămas forma constantă de raportare la alteritate – o obsesie cu sensuri și conținuturi schimbătoare, cu definiții multiple, care reflectă aspirațiile și interesele fiecărui individ, fiecărei comunități, fiecărui grup în parte. Că devenise o obsesie încă din anii '50-'60 ai secolului trecut, pe valul entuziasmului sau, dimpotrivă, al frustrărilor generate de reformele kemaliste o dovedesc diversele remarci pe care le reține Orhan Pamuk din mediul familial: „așa se face în Europa”, de pildă; sau „Europa este un paradis al sexului” (ceea ce pare să contrazică flagrant ideea europeană despre Orient ca paradis al sexului, al lascivității, al obscenității etc.); „ce-or să spună europenii dacă văd asta?”; sau „europenii sunt foarte rafinați, foarte subțiri, foarte cultivați și delicați”, dar „cu condiția să nu le lezezi interesele” (eventual, cu mențiunea că tot europenii au fost cei care au inițiat cruciadele și au inventat lagărele de concentrare) (Pamuk 1999:

- 
2. Cartierul Nișantași rămâne și astăzi un punct de referință al existenței și al operei sale: „După cincizeci și trei de ani, trăiesc în același bloc în care m-am născut și pe a cărui fațadă este înscris numele meu de familie. Seara privesc pe aceeași fereastră, către același bulevard. În zona în care bulevardul se face nevăzut din fața ochilor noștri, șerpuind printre ramurile aceluiași platan, bătrân de șaptezeci de ani, văd luminile din prăvălia lui Alaaddin care vinde, de cincizeci de ani, aceleași fleacuri, țigări, de toate. În serile de vară, când se stârnește câte o boare, îmi percep atașamentul acesta față de același loc, față de aceeași stradă, ba chiar față de aceeași clădire ca pe o slăbiciune.” (Pamuk 2010: 143)

329-330). Asemenea remarci trădau, fără îndoială, un sentiment de nesiguranță și, nu mai puțin, de non-identitate față de Europa; persistența acestui sentiment, eșecurile politice și economice repetate, controversele interne, ruptura dintre clasa politică și majoritatea populației (ruptură moștenită din perioada otomană) au condus, în timp, la o atenuare semnificativă a entuziasmului inițial, la instalarea unui soi de apatie, de oboseală, de sleire a elanurilor de altădată, asociată, în unele cazuri, cu reacții violente la presiunile externe, în sânul aceleiași pături sociale care se situa, cândva, în avangarda modernizării Turciei:

Burghezia turcă trăiește suferința și mânia pierderii speranțelor occidentalizării. Deși și-a pierdut aceste speranțe, se străduiește, parcă, să lase impresia că nu și le-a pierdut. Epoca copilăriei procesului de occidentalizare a Turciei s-a isprăvit, iar acum începe o reacție mâniașă și plină de îndărătnicie. [...] Poate că este un lucru îndreptățit, pentru că în o sută de ani am învățat ce înseamnă Occidentul. Dar adevărata mânie provine din faptul că în acest răstimp nu ne-am occidentalizat, că Europa nu ne dorește. Acum toată lumea vorbește despre asta, cu acea mânie a bătrânilor ale căror iluzii de tinerete nu s-au împlinit. (Pamuk 1999: 340-341)

Potrivit lui Pamuk, burghezia din țările islamice are un profil particular, care decurge, în parte, din traseul sinuos parcurs de procesul de modernizare în zonele respective, dar și din propria moștenire culturală. Accentele sale specifice se vădesc uneori în detalii care pot fi socotite o pată de culoare cu accente autohtone, așa cum se întâmplă, de exemplu, cu burghezia pursânge din cartierul istanbulez Nișantași:

Famiile din Nișantași îmi vin în minte prin intermediul blocurilor în care locuiau. Toată această situație, specifică Orientului Mijlociu, există, credeți-mă, și în Turcia – o spun din experiențele mele. Burghezia turcă, indiană, iraniană... În lume există, ca element aparte, ceva ce poate fi numit burghezie musulmană. O categorie culturală care este cel mai puțin cunoscută în acest univers, dar care se cuvine a fi făcută cunoscută. Iar una dintre micile descoperiri ale acestor oameni o reprezintă numele atribuite blocurilor. Aceasta este o găselniță turcească. Sunt niște nume foarte frumoase, dar nu există nici o carte pe această temă. Așa cum turcii își reflectă vulnerabilitățile, anxietățile, crizele, tristețile sau conflictele legate de identitate în numele de familie adoptate, în cea mai mare parte, în 1934, odată cu Legea Numelor de Familie, tot astfel numele blocurilor reflectă vulnerabilitățile, așteptările,

autoreprezentările burgheziei turce sau, conform unei formule frecvent folosite în universități, neliniștile ei legate de identitate. (Pamuk 2010: 161)

Orhan Pamuk se percepe ca european (occidental) nu atât, sau nu doar în virtutea spațiului geografic în care trăiește – „De-a lungul întregii mele vieți am trăit pe țărmul european al Istanbulului, adică pe continentul european. Pentru mine nu este deloc greu să mă socotesc european, cel puțin sub raport geografic”, remarcă el (1999: 330)<sup>3</sup>, nu fără o ușoară ironie –, cât mai cu seamă în virtutea valorilor pe care le împărtășește cu Europa:

Într-un anumit sens, eu sunt occidentalizant deoarece cred într-un set de valori precum egalitatea, anumite aspecte ale modernității, drepturile omului, libertatea de gândire, care provin din Occident. [Romanul] *Mă numesc Roșu* nu propune o concepție radicală asupra unor astfel de subiecte. El dă glas amărăciunii oamenilor care suferă din această pricină. Este și suferința lui Ahmet Hamdi Tanpınar sau a lui Yaşar Kemal... Ceea ce contează nu este direcția de evoluție, formula în care preluăm ceva dintr-o civilizație, ci suferința în fața schimbărilor civilizaționale. Cea mai mare dilemă intelectuală în Turcia – țara în care trăiesc eu – este tocmai aceasta: problema stilului, problema identității. Nu am însă, în această privință, o atitudine restrictivă, normativă ori constrângătoare. (Pamuk 1999: 337-338)

Orhan Pamuk nu își repudiază, desigur, propria cultură, ci pledează pentru o conciliere fertilă între fabuloasa „moștenire orientală”, care nu și-a epuizat încă resursele, și civilizația occidentală, cu vigoarea

- 
3. După cum mărturisește scriitorul cu ocazia decernării Premiului Nobel pentru literatură pe anul 2006, Istanbulul a devenit acum pentru el „orașul prin excelență”: „În ciuda a ceea ce simțeam în copilărie și tinerețe, Istanbulul a devenit acum pentru mine centrul lumii. Nu numai pentru că mi-am petrecut acolo întreaga viață, ci și pentru că de treizeci și trei de ani povestesc despre străzile, despre podurile, despre oamenii, despre câinii, despre casele, despre moscheile, despre cișmelele lui, despre eroii lui ciudați, despre prăvăliile, despre personalitățile lui, despre punctele lui întunecate, despre nopțile și zilele lui, identificându-mă, rând pe rând, cu toate aceste lucruri. De la un anumit punct, lumea pe care o plăsmuiesc îmi scapă din mână și devine mai reală decât orașul în care trăiesc. Am impresia atunci că oamenii și străzile, lucrurile și clădirile prind să vorbească între ele, să stabilească legături pe care nu le percepeam înainte, de parcă ar începe să ducă o existență autonomă. Lumea aceasta pe care am plăsmuit-o cu infinită răbdare, la fel ca atunci când sapi un puț cu vârful unui ac, mi se pare atunci mai reală decât toate.” (Pamuk 2006a).

nedezmînțită a culturii sale civice. O asemenea formulă ar putea veni în întâmpinarea dilemei majore a Turciei, care decurge din oscilația permanentă între fascinația Europei, pe de o parte, și imposibilitatea desprinderii totale de trecut, pe de altă parte; o asemenea desprindere nici n-ar fi posibilă, de altfel, fără amputarea gravă a identității sale. Prinsă în această capcană, care amenință să se preschimbe într-o veritabilă schizofrenie, trădată, deopotrivă, de clasa politică și de formatorii de opinie și respinsă în eforturile sale de integrare europeană, Turcia este pe cale să se transforme – remarcă Orhan Pamuk – într-o „civilizație a rușinii”, care-și ascunde frustrările în spatele agresivității, care dă frâu liber naționalismului și nu izbuțește să se reconcilieze cu sine. Dezvăluirea acestei tensiuni, a acestei nevroze a confruntării cu modernitatea, tănuțită precum un secret rușinos de familie, ar putea reprezenta o formă de terapie colectivă:

Când vorbim, în Turcia, despre chestiunea Orient-Occident, când vorbim despre tensiunile dintre tradiție și modernitate (care, din punctul meu de vedere, constituie chintesența chestiunii Orient-Occident), sau când vorbim, în termeni ambigui, despre relațiile țării noastre cu Europa, suntem pândiți întotdeauna, printre rînduri, de problema rușinii. Ori de câte ori încerc să înțeleg această rușine, mă străduiesc s-o pun în relație cu opusul ei – mândria. După cum știm cu toții, unde este prea multă mândrie, acolo unde oamenii se comportă cu prea multă mândrie apare umbra rușinii și a umilirii celui alt. Oriunde se simte cineva profund umilit ne putem aștepta să vedem ieșind la suprafață un naționalism orgolios. Romanele mele sunt zămislite din acest material întunecat, din această rușine, din această mândrie, din această mînie și din acest sentiment al înfrîngerii. Pentru că provin din rîndurile unei națiuni care bate la porțile Europei, sunt cât se poate de conștient de ușurința cu care aceste emoții delicate se pot aprinde, din vreme în vreme, și dezlănțui fără stavilă. Ceea ce încerc să fac aici este să vorbesc despre rușine ca despre o taină rostită în șoaptă, așa cum am perceput-o eu pentru prima oară în romanele lui Dostoievski. Pentru că nu ne eliberăm decât dezvăluindu-ne formele ascunse ale rușinii: asta am învățat din arta romanului. (Pamuk 2005)

Exacerbarea diferențelor dintre Orient și Occident, atrage el atenția, nu este doar contraproductivă, ci și periculoasă, căci extremismele se atrag și își răspund dincolo de voința indivizilor, prinși în capcana retoricii radicale a liderilor:

Prin urmare, Orientul și Occidentul există, într-un anumit mod, ca

generalizări, dar dacă este să credem prea mult în ele, netezim calea războiului. Turcia, cred eu, și-a distrus democrația de-a lungul anilor pentru că intelectualii, media, presa ei au crezut prea mult în occidentalismul Vestului și în orientalismul Estului. (Interviu – „Bridging Two Worlds”, *Online NewsHour*, 20 nov. 2002)

Soluția aleasă de scriitor în fața acestor provocări este mai degrabă de ordin personal. Afirmarea ei ne conduce, de fapt, la identitatea fundamentală pe care și-o asumă Orhan Pamuk – cea de scriitor care aspiră la universalitate. Din perspectiva acestei identități, Europa este și trebuie să rămână un spațiu al pluralismului, al individualismului, departe de spiritul gregar, văzut ca o „închidere” și, în cele din urmă, ca o trădare a principiilor pe care s-a clădit singularitatea acestui continent:

Încă de timpuriu, toți acești romancieri – acești mari romancieri – se legau, în mintea mea, de ideea de Europa. Dar aceasta nu se datora doar faptului că veneam dintr-o familie istanbuleză care a crezut cu fervoare în occidentalizare și, în consecință, a dorit intens, în inocența sa, să se creadă pe sine și să-și creadă propria țară cu mult mai occidentale decât erau în realitate [...], ci și faptului că romanul constituia una dintre cele mai mari realizări artistice de obârșie europeană. Romanul, la fel ca muzica simfonică ori pictura postrenascentistă, reprezintă, din punctul meu de vedere, una dintre pietrele unghiulare ale civilizației europene: este ceea ce face ca Europa să fie ceea ce este – altfel spus, prin el Europa și-a creat și manifestat propria natură, dacă există așa ceva. Nu pot concepe Europa fără romane. Vorbesc acum despre romane ca despre o modalitate de a gândi, de a înțelege și de a fantaza și, de asemenea, ca despre o modalitate de a te închipui în locul altcuiva. Prin alte părți ale lumii, copiii și tinerii au făcut pentru prima oară cunoștință, în profunzime, cu Europa odată cu primele lor aventuri romanești; printre ei m-am numărat și eu. [...] Marii romancieri pe care i-am citit în copilărie și în tinerețe nu defineau Europa prin credința sa creștină, ci prin indivizii săi. Romanele lor mi-au câștigat inima pentru că evocau Europa prin intermediul unor eroi care luptau pentru a se elibera, pentru a-și manifesta forța creatoare și pentru a-și preschimba visele în realitate. Europa a dobândit prețuirea lumii non-occidentale pentru idealurile pe care s-a străduit atât de mult să le întrețină: libertatea, egalitatea și fraternitatea. (Pamuk 2005).

Identitatea de scriitor decurge, desigur, din identitatea mai largă de intelectual. Dar, împotriva a ceea ce s-a petrecut în Europa de Est după căderea comunismului, Orhan Pamuk nu susține – cel puțin, principal – angajarea politică a intelectualului, cu atât mai mult cu cât în Turcia

asocierile de acest tip au condus, nu de puține ori, la efecte sociale dezastruoase, pe fondul ofensivei prelungite a stângii; militantismul agresiv al intelectualilor de stânga a determinat contrareacții la fel de vehemente din partea naționaliștilor care, deși susținători ai republicii laice, au sfârșit prin a pactiza, paradoxal, cu grupările conservatoare, regrupate în jurul islamiștilor. Este de dorit ca scriitorul să se limiteze la domeniul său de expresie și să se mențină în limitele ficțiunii, consideră Orhan Pamuk:

Universul căruia doresc să-i aparțin este, desigur, universul imaginației. [...] Ceea ce m-a împins spre artă și literatură a fost dorința de a lăsa în urmă această lume plictisitoare, mohorâtă, care-ți năruie speranțele și pe care o cunoaștem cu toții atât de bine și de a evada într-o a doua lume, mai profundă, mai bogată și mai variată. (Pamuk 2005)

Realitatea depășește însă ficțiunea și o provoacă: procesul pe care i l-a intentat statul turc în anul 2005 pentru delict de opinie – mai precis, pentru declarațiile acordate ziarului elvețian *Tages Anzeiger* din 6 februarie 2005, cu privire la refuzul autorităților turce de a recunoaște genocidul armenilor din 1915-1917, la masacrarea a zeci de mii de civili kurzi din estul Turciei și la tratamentul discriminatoriu rezervat minorităților religioase – pare să contrazică formula ideală de personalitate pentru care optase inițial. Faptul că, pe de altă parte, naționaliștii turci i-au ars cărțile în piețe publice din Istanbul, în semn de protest față de aceste declarații, taxate drept „antinaționale”, că un lider obscur de provincie a cerut vehement eliminarea operelor sale din librării, școli, biblioteci, ba chiar retragerea dreptului la semnătură, faptul că scriitorul a fost nevoit să se expatrieze, din cauza valului de ostilitate declanșat la adresa sa, că a avut nevoie de escortă cu ocazia deplasării la tribunal, pentru cele două înfățișări (procesul a fost suspendat în februarie 2006, la presiunea organismelor internaționale) demonstrează că percepția asupra sa și a adevărurilor pe care le rostește este departe de a fi senină și relaxată în Turcia. Acuzat că face jocul Occidentului, taxat uneori drept „venetic” (evreu, armean sau kurd), ceea ce, în logica tradițională, l-ar recomanda pentru postura de „trădător al intereselor naționale”, dar și de „țap ispășitor”, Orhan Pamuk s-a aflat adeseori în ipostaze dificile, dar nu și-a abandonat nici convingerile, nici preocupările de o viață care, în mod evident, vor gravita întotdeauna în jurul literaturii.

Este demn de remarcat faptul că Orhan Pamuk, laureat al Premiului Nobel pentru literatură în anul 2006, dar și beneficiar al altor premii de prestigiu pe plan internațional, este mai degrabă ignorat, când nu atacat, de „establishmentul intelectual” al țării sale, de care se disociază, de altfel, în termeni destul de tranșanți; este și motivul pentru care a declinat un premiu de stat, motivându-și refuzul prin imposibilitatea de a accepta o recompensă impusă de motive conjuncturale. Gestul său a fost urmat de alți câțiva intelectuali neangajați, ceea ce nu a făcut decât să sporească ostilitatea dirijată împotriva sa prin campanii de presă violente, stăruitoare.

Un alt motiv de reacție vehementă împotriva scriitorului, într-o societate tradiționalistă care-și intuiește vulnerabilitatea și caută să se replieze în zona confesionalului, este sugestia privitoare la neutralitatea sa religioasă, exprimată în mai multe rânduri, pe un ton destul de apăsător. Într-un interviu acordat revistei *Der Spiegel* în toamna anului 2005, Orhan Pamuk afirma, răspunzând unei întrebări privitoare la identitatea sa islamică:

Consider că sunt o persoană care provine dintr-o cultură islamică. Oricum, n-aș spune că sunt ateu. Sunt, prin urmare, un musulman care asociază ideea de identificare istorică și culturală cu această religie. Nu cred într-o legătură directă cu Dumnezeu [...]. Mă identific cu propria cultură, dar sunt fericit că trăiesc pe o insulă tolerantă, intelectuală, unde mă pot ocupa de Dostoievski și Sartre care, ambii, au exercitat o mare influență asupra mea. (Interviu – „Orhan Pamuk and the Turkish Paradox”, *Der Spiegel*, 42/2005)

Iată, așadar, două identități respinse în mod tranșant de scriitorul Orhan Pamuk: cea de „intelectual oficial” și cea de credincios practicant, într-o țară cu puternice accente comunitare, colectiviste, care nu agreează distanțarea și privirea critică. Distanțarea, privirea critică reprezintă primul pas către singurătate. Iar singurătatea se asociază cu suferința. O recunoaște și scriitorul, de vreme ce capitolul consacrat dilemelor identității din volumul *Öteki Renkler (Celelalte culori)* poartă titlul „Identitatea este suferință”. Orhan Pamuk nu ezită însă niciodată să opteze pentru respingere sau refuz. Iată alte câteva „identități” de la care scriitorul mărturisește că s-a sustras de-a lungul vieții: identitatea de pictor, pasionat, dar insuficient de talentat; identitatea de inginer (recomandată de tradiția familiei, abandonată din lipsă de vocație); identitatea de „elev silitor”; identitatea de grup și atitudinile/comportamentele asociate



ei în Turcia – definită ca „o societate oficială, cu o singură voce, o singură structură, o singură culoare” (Pamuk 1999: 364), terorizată de o viziune paranoică asupra realității și de spectrul eternelor comploturi antinaționale. Orhan Pamuk rămâne consecvent în refuz și asumare nu doar în declarații, ci și în opera sa.

### **Scriitorul, metaficțiunea și autoficțiunea camuflată**

O mare parte din opera lui Orhan Pamuk este străbătută de neliniștea căutării, a dispariției și a pierderii, derivată din problematica identității, sau strâns legată de ea. Se poate vorbi chiar de veritabile „jocuri ale identității”, care ajung inevitabil la problema nevralgică a confruntării dintre Orient și Occident, așa cum se întâmplă mai cu seamă în romanele *Beyaz Kale (Fortăreața albă)* și *Benim Adım Kırmızı (Mă numesc Roșu)*.

Romanul *Fortăreața albă*, a cărui acțiune se petrece în secolul al XVII-lea otoman, este încadrat de formule paratextuale generoase: un citat din Marcel Proust, față de care Pamuk își exprimă în repetate rânduri admirația, o introducere semnată de un fals narator, numit Faruk Darvinoğlu – personaj care apare și în romanul *Sessiz Ev (Casa tăcerii)* – și o postfață în care autorul, instanța narativă reală, își precizează și comentează sursele documentare. Miezul romanului este constituit de binecunoscutul motiv al dublului sau al gemenilor, care devine o variantă a motivului întâlnirii Orientului cu Occidentul, căci cele două personaje principale – un venețian capturat de corsari și vândut pe piața de sclavi a Istanbulului și stăpânul său, un otoman însetat de cunoaștere – sunt epitome transparente ale civilizațiilor pe care le reprezintă. Asemănarea fizică și, așa cum se dovedește în cele din urmă, mentală a protagoniștilor trimite la ideea unei umanități profunde, care se împărtășește din aceleași valori ontologice, cu caracter de universalitate. Cei doi ajung să privească unul în celălalt ca într-o oglindă și să-și descopere spaimetele, frustrările, iluziile de-o viață. Pentru otoman, întâlnirea cu venețianul, care aduce cu sine strălucirea unei societăți revigorată de experiența renașcentistă și postrenașcentistă, naște întrebări neliniștitoare, care prefigurează o eră a individualismului, într-o lume încă profund patriarhală, nu foarte favorabilă introspecției, precum cea otomană: „cine sunt eu?” și „de ce eu

sunt eu?” ajunge el să se întrebe obsesiv, pierzându-și cu desăvârșire tihna și, mai ales, credința în reperatele existențiale moștenite.

Conceput sub forma unui fals jurnal – un alt motiv transcultural și profund livresc –, despre care relatează un fals narator, romanul mizează evident pe ambiguitate; cel de-al doilea narator simulat – venețianul căruia îi este atribuit jurnalul – declanșează un veritabil „joc de-a identitatea” cu cititorul, căruia îi este din ce în ce mai dificil să decidă, în cele din urmă, dacă instanța narativă reală este sau nu omniscientă. Mai mult, principalul narator simulat strecoară, în mai multe rânduri, aluzii privitoare la raportul dintre realitate și ficțiune, la statutul narațiunii. Ni se sugerează că ficțiunea este un domeniu autonom, cu reguli, strategii și constrângeri proprii, chiar dacă se raportează, sau pare să se raporteze, la evenimente reale. Prin urmare, înseși identitățile celor doi protagoniști trebuie privite prin grila ficțiunii – ele sunt, cu alte cuvinte, un construct, după cum tot de domeniul constructului sunt așa-numita „identitate occidentală” și așa-numita „identitate orientală”. Cea mai bună dovadă a relativității celor două identități este faptul că, după ani de trudă, bucurie și amărăciune pe deplin împărtășite, după ce învață să-și învingă rezervele și să-și apropie, fiecare, civilizația și valorile celuilalt, după ce-și dezvăluie, reciproc, detalii inavuabile cu privire la propria viață și propria personalitate (sau cu privire la ceea ce cred ei că ar fi viața și personalitatea proprie), după ce nimic, sau aproape nimic, nu mai rămâne nespus între ei, cei doi protagoniști fac schimb de roluri: otomanul îi ia locul sclavului său și pleacă la Veneția, unde se integrează fără dificultate în familia acestuia și în lumea mondenă, în vreme ce sclavul își asumă identitatea și viața fostului său stăpân, rămânând în Turcia otomană. Substituția trece neobservată, de o parte, ca și de cealaltă. Deducem, așadar, că identitatea nu privește atât esența individului, cât forma sau formula ei de legitimare de către societate.

De altfel, Orhan Pamuk remarca, relatând un episod aparent banal din propria copilărie, legat de obținerea primului pașaport, că „împotriva a ceea ce se crede, pașaportul nu este un document care ne atestă propria identitate, ci un document care arată ceea ce cred ceilalți cu privire la identitatea noastră” (Pamuk 1999: 332); această remarcă poate fi extrapolată la ideea pe care ne-o facem, în general, despre identitate.

Romanul *Fortăreața albă* oscilează între parodie și alegorie. Autorul ironizează fin clișeele și stereotipurile specifice „orientalismului”, cu

pretențiile sale savante, și propune o modalitate inedită de depășire, sau măcar de atenuare, a diferențelor culturale – creativitatea, care ia adeseori în răspăr preconcepțiile și ne pune sub semnul întrebării certitudinile.

Romanul cel mai atașant al lui Orhan Pamuk rămâne însă, fără îndoială, *Mă numesc Roșu*, elaborat pe parcursul a mai bine de șase ani. În acest caz, paratextul se rezumă la o dedicație și la trei citate coranice care sintetizează, de fapt, liniile de forță ale romanului. Cartea are o structură polifonică, firul narativ fiind dezvoltat de o multitudine de voci (nouăsprezece), a căror identitate (reală sau falsă) este sugerată de înseși titlurile capitolelor. O privire fugară asupra acestora din urmă ne permite să anticipăm, așadar, „vocale” narațiunii. Îmbrăcând o înșelătoare alură detectivistică (a fost comparat, printre altele, cu *Numele trandafirului* de Umberto Eco), romanul se țese dintr-o multitudine de discursuri, care oferă variante diferite, chiar distonante asupra evenimentelor, readucând în atenție problema raportului dintre realitate și ficțiune, dar și a conținuturilor variabile pe care le poate îmbrăca realitatea. Ca și în cazul romanului evocat anterior, nu mai este limpede, în cele din urmă, dacă autorul este sau nu prezent în narațiune. Unul dintre personaje, surprins în epoca primei copilării, se numește Orhan, după cum fratele său se numește Şevket, iar mama – Şeküre. Dar, va exclama cititorul pasionat de arcele autoficțiunii, și fratele lui Orhan Pamuk se numește Şevket, după cum mama scriitorului se numește Şeküre! Un alt Orhan apare în romanul *Kar (Zăpada)*, din anul 2002, în ipostază de narator. Romanul *Masumiyet Müzesi (Muzeul inocenței)*, apărut în anul 2008, ne prilejuiește o întâlnire cu însuși Orhan Pamuk Bey, în ipostaza sa de tinerețe și apoi în cea de maturitate; acesta din urmă („Orhan Pamuk Bey cel matur”, devenit scriitor) este cel care așterne pe hârtie tragica poveste de dragoste dintre Kemal Basmacı și Fusun.

În romanul *Mă numesc Roșu*, confuzia cititorului este alimentată și de finalul cărții, în care personajul Şeküre afirmă:

I-am istorisit această poveste – care nu va putea fi ilustrată – fiului meu, Orhan, nutrinđ speranța că, poate, o va așterne pe hârtie. I-am dat, fără a pregeta, răvașele pe care mi le-au trimis Hasan și Negru, precum și desenele de cai cu cerneala întinsă descoperite asupra bietului Delicat Efendi. Este mereu mândros, îmbufnat și nefericit și nu se teme deloc că-i nedreptățește pe cei care nu-i plac. Dacă, din această pricină, îl înfățișează pe Negru mai dus pe gânduri decât era, dacă ne arată viața mai grea decât a fost, dacă-l zugrăvește pe Şevket ca pe un

om rău, iar pe mine ca pe o ființă mai frumoasă și mai lipsită de bunăcuviință decât am fost, să fiți cu băgare de seamă și să nu-l credeți pe Orhan! Căci nu va exista minciună pe care să n-o ticluiască pentru ca povestea lui să fie frumoasă, iar noi să o credem. (Pamuk 2006: 584)

Procedeul este, după cum am avut prilejul să constatăm, frecvent folosit de Orhan Pamuk, care-și asumă din plin privilegiul postmodern al intertextualității și al autocitării: nu doar personajele, ci și atitudinile, gesturile, comportamentele, interioarele, gusturile, mirosurile, culorile migrează nestingherit de la o carte la alta, într-o atmosferă neverosimilă, de vrajă, care aduce deopotrivă a vis și a basm. Procedeul amintit nu se regăsește însă doar în opera de ficțiune, ci și în scrierile memorialistice și în eseurile lui Pamuk; opera sa îmbracă, în cele din urmă, aspectul unei pânze fine de păianjen, pe suprafața căreia biografia și ficțiunea se întrepătrund și își răspund neîncetat, alimentându-se și completându-se reciproc. Alternanța narațiune/descriere nu mai este nici ea foarte limpede; cele două planuri sfârșesc adeseori prin a fuziona – proces semnalat și de dispariția opoziției temporale (adeseori, în cuprinsul aceleiași fraze, se trece brusc de la prezentul gnomic la imperfect). Stilistic vorbind, ne confruntăm cu o îmbinare între narațiunea clasică, monolog și dialog. Nimic nu mai subzistă însă ca atare, în starea sa cea mai pură. Nenumăratele solilocvii nu mai sunt, de pildă, ceea ce par a fi, căci nu reflectă doar ceea ce gândesc personajele, ci reprezintă o modalitate de dialog cu cititorul.

Deși am fi tentați să vedem în *Mă numesc Roșu* un roman al întâlnirii dintre Orient și Occident, la sfârșit de secol XVI, scriitorul afirmă, cu mai multe prilejuri, că nu intenționa să aducă în discuție confruntarea dintre cele două civilizații, ci repercusiunile, ecourile, consecințele acestei confruntări asupra unui segment profesional restrâns, profund ancorat în tradiția culturală a lumii islamice – cel al miniaturistilor. Confruntarea cu strălucirea fără egal a picturii occidentale, cu noile ei tehnici și metode de lucru – între altele, cu metoda perspectivei și cu reprezentarea umbrei –, care aduc în pictură tridimensionalitatea, înseamnă sfârșitul miniaturii otomane, iar viziunea sfârșitului, declanșează, apocaliptic, drame de conștiință, disperări existențiale, crime zadarnice, fără întoarcere. Noua formulă de pictură – care nouă, celor de astăzi, ne apare ca un detaliu mai degrabă insignifiant – este un semn al precipitării istoriei; ea presupune nu doar o altă

modalitate de a reda realitatea, ci și o altă mentalitate, imposibil de asumat de către un musulman pios, educat în spiritul unei tradiții care-și avea, cândva, propriile rosturi. Impasul generat de acest conflict nu poate fi depășit, condamnând miniatura otomană nu atât la uitare, cât la platinitudine și depersonalizare:

Iată, astfel s-a ofilit trandafirul cel roșu al emoției miniaturii și picturii care s-a deschis la Istanbul vreme de o sută de ani, inspirat de Ținuturile Persiei. Vrajba care s-a iscat între vechii maeștri din Herat și meșteșugul maeștrilor frânci și care a stârnit gâlcevi, precum și nesfârșite întrebări printre miniaturişti, nu a avut nicio urmare. Pentru că pictura a fost părăsită; nimeni n-a mai pictat, nici ca orientalii, nici ca occidentalii. Miniaturişti nu s-au mâniat și nu s-au răzvrătit împotriva acestei împrejurări; s-au împăcat cu ea ca niște bătrâni care se deprind cu o boală – în tăcere, încetul cu încetul, cu o resemnare lipsită de măreție, cu melancolie. N-au mai fost curioși și nici măcar n-au mai încercat să viseze la ceea ce făureau marii maeștri din Herat, din Tabriz, pe care îi urmăreau altădată cu admirație, dar nici la ceea ce făceau maeștrii frânci, care trudeau pentru noile lor metode și față de care șovăiau între invidie și dezgust. Părea că pictura fusese părăsită, așa cum se întâmpla cu orașul care seara, când se fereau ușile caselor, rămânea pradă întunericului. Toată lumea a uitat, fără părere de rău, că universul era văzut cândva în cu totul alt mod. (Pamuk 2006: 581-582)

Prin urmare, în „studiul de caz” propus de ficțiunea aparent inocentă la care ne raportăm, confruntarea cu civilizația occidentală se asociază cu o traumă, cu o pierdere, cu o amputare, care privează cultura tradițională de una dintre dimensiunile ei definitorii. Aceeași confruntare conduce la sciziuni sociale, la conflicte între personajele capabile să-și asume pierderea prin inovație ingenioasă (ceea ce implică încălcarea interdicțiilor de principiu) și cele care, din diverse rațiuni, nu pot repudia matricea tradițională.

Ar trebui să reamintim faptul că pictura are un statut destul de controversat în lumea islamică, datorită interdicției de a reprezenta chipul uman; reprezentarea acestuia și asumarea tridimensionalității se asociază cu blasfemia, cu uzurparea unuia dintre atributele fundamentale ale lui Dumnezeu – cel de „creator” sau de „plămăditor” – și, în consecință, cu depășirea vinovată a statutului ontologic atribuit omului. De aceea, miniatura preferă bidimensionalitatea, reprezentarea plană a personajelor – caracteristică, de altfel, și picturii medievale occidentale. Mai mult,

miniatura este strâns legată de povestea sau de cartea pe care o ilustrează și care, de fapt, o legitimează, căci picturii îi este refuzată autonomia estetică. Expresia chipurilor umane în miniatură este „înghețată”, de-a pururi aceeași; chipurile sunt neindividualizate, impersonale, fără relief, spre a nu contraveni dogmei religioase. O atare concepție lasă prea puțin loc inovației; totul – personaje, posturi, peisaje – se repetă la nesfârșit, generând o stranie senzație de atemporalitate, dar și de simultaneitate. Miniatura islamică, în formula ei clasică, dezvăluie astfel un aspect mai profund al civilizației Orientului Apropiat, extrem de rezistent la schimbare: culturile medio-orientale rămân multă vreme „culturi ale prototipului”, ale repetiției și imitației ridicate la rangul de normă legitimantă, în vreme ce culturile occidentale, desprinse treptat de îngrădirile și rigorile medievale, aspiră fățiș la singularitate, repudiind, prin raportarea la imobilismul așa-zis oriental, un anumit tip de identitate, asimilabil mai degrabă cu nonidentitatea.

Dincolo de tehnicile narative postmoderne, de metaficțiune, de intertextualitate ori de împrumuturile interne, *Mă numesc Roșu* este cartea unei tristeți – a autorului și a culturii în spiritul căreia s-a format. Este tristețea inevitabilei pierderi cu care se asociază modernitatea, în termeni culturali, dar și existențiali – o tristețe cu care s-a confruntat și Occidentul în fazele timpurii ale evoluției și reconfigurării sale. Metamorfozele identitare care urmează marilor crize sunt rodul pierderilor și al „despuierilor” succesive. Excluse din istorie, identitățile refuzate sau amputate sfârșesc prin a fi recuperate de mit și/sau de ficțiune. Când reperele codurilor culturale la care se raportau cândva ajung să fie cu totul obnubilate, devin de neînțeles și intră în atenția hermeneuticii. Sau generează straniul sentiment al unor construcții postmoderne, în care totul coexistă, fără a exista, vreo clipă, cu adevărat, ceea ce le apropie de structura unui basm din *O mie și una de nopți*. În cele din urmă, ceea ce socotim că este realitatea pare să ia forma unei elipse, prin mijlocirea căreia Orientul se insinuează în Occident și Occidentul, în Orient, fără ca vreuna dintre aceste „entități”, mai mult sau mai puțin fictive, să realizeze că, de fapt, fiecare face parte din povestea celeilalte și că înseși poveștile lor se potențează reciproc.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Pamuk, Orhan 1999 – *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, Orhan 2004 – *İstanbul. Hatıralar ve Şehir*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, Orhan 2005 – „Kars'ta ve Frankfurt'ta” [conferință susținută cu ocazia decernării *Friedenspreis* 2005, 21 oct. 2005, Frankfurt am Main], [http://www.boersenverein.de/sixcms/media.php/806/2005\\_Pamuk.pdf](http://www.boersenverein.de/sixcms/media.php/806/2005_Pamuk.pdf)
- Pamuk, Orhan 2006 – *Mă numesc Roşu* (traducere din limba turcă, note și glosar: Luminița Munteanu), București.
- Pamuk, Orhan 2006a – „Babamın Bavulu” [conferință susținută cu ocazia decernării Premiului Nobel pentru literatură pe anul 2006, 7 dec. 2006], [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2006/pamuk\\_lecture\\_tu.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2006/pamuk_lecture_tu.html) [accesat: 10.01.2008]
- Pamuk, Orhan 2010 – *Manzaradan Parçalar. Hayat, Sokaklar, Edebiyat*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- „Bridging Two Worlds”, *Online NewsHour*, 20 nov. 2002 [interviu cu Orhan Pamuk], [http://www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec02/pamuk\\_11-20.html](http://www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec02/pamuk_11-20.html) [accesat: 12.07.2010].
- „Orhan Pamuk and the Turkish Paradox”, *Der Spiegel*, 42/2005 [interviu cu Orhan Pamuk], <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,380858,00.html> [accesat: 12.07.2010].





## RUINELE ȘI MELANCOLIA ORAȘULUI-PALIMPSEST

### Despre Istanbulul lui Orhan Pamuk

Când eram copil, orice plimbare prin cartierele lăturalnice îți scotea în cale atât de multe frumuseți „pitorești”, care-ți trezeau dorința de a te opri din drum și de a le privi ca pe niște picturi încât, de la un anumit moment, ar fi fost o greșeală să le mai numești întâmplătoare: ruinele acelea melancolice, care astăzi au dispărut în cea mai mare parte, reprezentau, în copilăria mea, spiritul Istanbulului. (Pamuk 2011: 319)

Raportarea la Istanbul ca la o urbe care se definește, mai presus de toate, prin prezența stăruitoare, apăsătoare, aproape obsesivă a ruinelor<sup>1</sup>, ce dau impresia că orașul abia s-a deșteptat dintr-un nou dezastru, din lungul șir al celor abătute asupra sa, poate să pară ușor surprinzătoare sau să fie, eventual, percepută ca un simplu artificiu retoric, menit să-l contrarieze pe cititorul fascinat de exotic și să-i deștepte atenția. Căci un oraș care-și etalează sau chiar exhibă trecutul la fiecare pas, care vădește o anumită neputință, o anumită indecizie de a se desprinde de el, de a stabili o linie de separație fermă între prezent și trecut, izolându-l pe acesta din urmă în spații aseptice, muzeale, un oraș care-și prelungește la nesfârșit agonia și care ezită să purceadă la cuvenitele rituri de separare, menite să-l vindece de trecut, nu poate trezi decât consternare. Viața printre ruine sau în vecinătatea acestora aduce cu viața în vecinătatea morții, cu un veșnic *memento mori*; nu este mai puțin adevărat însă că un loc fără ruine este un loc fără memorie, fără trecut sau, cel puțin, fără continuități palpabile. Ruinele se asociază cu ideea de absență, de împuținare, de degradare, deși ele sunt totuși, în cel mai înalt grad,

---

1. Nu este vorba, desigur, de binecunoscutele „ruine romantice”, care devin, cel mai adesea, pretext de contemplare și introspecție.

prezență – o prezență care conține și, totodată, potențează absența; din această perspectivă, ele pot fi definite ca „prezență vidă”, căci sunt volume golite de consistență, dar nu de consistență în sensul ei material, concret, tangibil, ci de „consistența subtilă”, legată de viață, de prefacere, de noima și „spiritul” alcătuirii lor inițiale. Cu alte cuvinte, ruinele sunt forme, volume din care s-a retras viața.

Ruinele implică, așadar, atât o dimensiune spațială, cât și o dimensiune temporală, care sugerează un plan mai abstract, cu conexiuni și implicații metafizice. Privite în dimensiunea lor concretă, ele ne apar ca simple jaloane spațiale, care ajung însă să fie ridicate la rangul de semne și să devină borne ale unei anumite geografii umane, grație intelectului: acesta stabilește relații spațio-temporale și tinde să-și fixeze repere pe o axă temporală infinită. Când ne referim la ruine și, eventual, producem discursuri despre ele, investindu-le fie cu valențe pozitive, fie cu valențe negative, ne situăm, în mod evident, „aici și acum”, marcându-ne prezența pe axa timpului și intrând, în mod involuntar poate, în dialog cu ceea ce numim, convențional, trecut; aceasta înseamnă însă că repunem mereu în ecuație natura și esența subtilă, falacioasă a timpului.

O atare percepție, cu determinări topografice specifice, marchează și viziunea lui Orhan Pamuk despre Istanbul, oraș-matrice și centru obsesiv al lumii pentru nenumărate generații de cuceritori ori aventurieri, care a cunoscut, în mai multe rânduri, fala și grandoarea, declinul și prăbușirea și în care, mai vizibil parcă decât în alte părți, viața de zi cu zi se învecinează aproape firesc cu moartea. Ruinele Istanbulului, bânuite de nălucile altor lumi, sunt omniprezente în opera lui Orhan Pamuk, fie că este vorba de scrieri memorialistice ori de romane, devenind un veritabil laitmotiv literar. Reminiscențele trecutului sunt însă departe de a provoca asocieri ori meditații livrești, deși nu se poate nega faptul că sunt creditate uneori cu funcție mnemonică; ele fac parte din peisajul cotidian, care le absoarbe și coexistă cu ele, când nu este copleșit și strivit de prezența lor. Dincolo de senzația de apăsare pe care o generează, într-un oraș marcat de istorie în care identitățile ori delimitările identitare nu sunt întotdeauna foarte limpezi, vestigiile evocate de Pamuk sugerează omniprezența unui trecut care nu poate fi uitat, bântuind prezentul:

Când m-am născut eu, Istanbulul cunoștea, în raporturile cu lumea, cele mai firave, mai mizere, mai mărginașe și mai stinghere zile ale istoriei

sale bimilenare. De-a lungul întregii mele existențe, Istanbulul s-a definit prin sentimentul prăbușirii Imperiului Otoman, prin melancolia pe care ți-o insuflau sărăcia și ruinele răspândite prin oraș. Mi-am petrecut viața luptând cu această melancolie sau, așa cum fac toți istanbulezii, sfârșind prin a o adopta eu însumi. (Pamuk 2011: 11)

Uneori mă socotesc ghinionist pentru că m-am născut la Istanbul – un oraș îmbătrânit, care pălește, copleșit de umilință, de sărăcie și melancolie, îngropat progresiv în ruinele, în cenușa unui imperiu prăbușit. (*ibidem*: 12)

Eu mi-am petrecut copilăria simțind că trăiam nu într-un mare oraș al lumii, ci într-un oraș mare, sărac, de provincie. (*ibidem*: 308)

Sentimentul de înfrângere și de pierdere care s-a abătut treptat asupra orașului în ultimii o sută cincizeci de ani își lasă pretutendeni amprenta sărăciei și a ruinelor, de la peisajele în alb-negru la îmbrăcămintea istanbulezilor. (*ibidem*: 58)

Ruinele evocate de Orhan Pamuk nu au funcție estetică, după cum nu sunt nici simbolul unei cunoașteri pierdute, al inevitabilei întoarceri la natură ori al nostalgiei față de modernitate, așa cum se poate constata la unii scriitori europeni, începând din perioada Renașterii. Departe de a trezi frisoane ori desfătări morbide, precum satisfacția decadenței ori a distrugerii, ele fac parte din inevitabilul vieții de zi cu zi, pentru că sunt încastrate în armătura echivocă a unui oraș care refuză sau, mai degrabă, este incapabil să se desprindă de propria-i istorie, în care trecutul invadează sufocant prezentul problematic. Departe de a fi izolate ori îndepărtate, vechile ziduri, fundații, incinte sunt integrate, nu fără oarecare șovăială, în noile ansambluri urbane, așa încât lasă senzația că Istanbulul își cultivă cu bună știință nostalgia și că melancolia învinșilor li se transmite, ca o molimă, învingătorilor, „noii locatari ai orașului”, copleșiți de ritmurile și de vigoarea tainică a unei așezări care pare să-și aibă propriile legi, independente de cele ale oamenilor.

Amplasarea ruinelor istanbuleze sugerează o anumită relație a orașului cu istoria, sau poate mai degrabă un tip aparte de raportare a acestuia la ea. Ruinele atotprezente reprezintă o vagă recunoaștere a neputinței de a abjura trecutul și, totodată, a faptului că prezentul se clădește și ființează, la modul cel mai propriu, pe „ruinele trecutului”. Vestigiilor bizantine li se adaugă cele din perioada otomană care, deși mai recente, se vădesc adeseori la fel de fragile în fața eternității căci, dincolo de fala arhitecturii imperiale, edificiile urbane au fost grav afectate de incendiile care au mistuit în mai multe rânduri orașul, într-o

zonă în care, *faute de mieux*, materialul de construcție predilect a rămas, pentru multă vreme, lemnul. Așa se explică faptul că peisajele istanbuleze evocate de Pamuk sunt dominate, mai cu seamă la periferii, de cenușiul tern al caselor modeste de lemn, supuse intemperiilor și uzurii, ori de resturile carbonizate ale clădirilor mistuite de foc, în spatele cărora se întrezăresc adeseori urme de ziduri din epoca bizantină, care le susțin structura și care, în mod ironic, par cumva să le protejeze. Casele abandonate, în ruină, cu destin incert, care nu-și mai găsesc locul într-un tablou urban în veșnică schimbare, sugerează un sentiment de intensă oboseală, dar și o anumită resemnare în fața sorții, care-și are rădăcinile în ideologia ordinilor sufite, mult îndrăgite și cultivate cândva de către istanbulezi.

Ruinele par aproape indisociabile de câinii vagabonzi – prezență constantă pe străzile fostei capitale imperiale, semnalată de nenumărați călători străini, care nu uită să menționeze, cu oarecare stupefacție, că insolitele patrupede, asociate de musulmani cu noțiunea de impuritate, nu par să stârnească prea mult disconfort; ele sunt, pe de altă parte, rareori agresive ori ostile. Câinii hălăduiesc pe ulițele întortocheate și rătăcesc printre rămășițele năpădite de ierburi ale caselor de odinioară, fără a putea fi dislocați vreodată cu adevărat; încercările de a-i îndepărta din oraș, prin mijloace mai mult sau mai puțin fanteziste ori brutale (precum cele înregistrate în vremea sultanilor Mahmut II, 1808-1839, și Abdülaziz I, 1830-1876, sau cea din anul 1910, din perioada guvernării Junilor Turci<sup>2</sup>), se soldează cu eșecuri repetate, așa încât zăvozii, la fel ca și

- 
2. Acest din urmă episod a stârnit cele mai aprige controverse și proteste, venind atât din partea localnicilor, cât și din partea străinilor aflați la Istanbul, care au denunțat caracterul „inuman” al inițiativei municipalității: câinii au fost strânși de pe străzi și transportați în Sivriada (una dintre Insulele Prinților, aflată în Marea Marmara, numită de localnici și Hayırsız Ada, „insula de prisos”), unde au fost lăsați să moară de foame; potrivit relatărilor de epocă, o parte dintre ei au fost, totuși, readuși în oraș după cutremurul care a urmat la scurt timp după aceea, căci mulți istanbulezi au văzut în acesta o adevărată „pedeapsă cerească”. Orhan Pamuk (2011: 3005) evocă acțiunea similară petrecută pe vremea sultanului Mahmut II, despre care se știe că a urmat același curs și că a stârnit aceeași nemulțumire din partea populației; tentative asemănătoare s-au consemnat și în perioada controversatei domnii a lui Abdülhamit II (1876-1909), când s-au luat o serie de măsuri de igienizare a orașului (Işın 1999: 219-226; Kia 2011: 263).

ruinele, sfârșesc prin a fi percepuți ca un soi de fatalitate a peisajului istanbulez:

Haitele de câini de pe străzi, despre care au scris cu același entuziasm toți călătorii străini ajunși în oraș în secolul al XIX-lea, de la Lamartine la Nerval sau la Mark Twain, alimentează și ele sentimentul de alb-negru care stăruie în mine, adăugându-i o notă de tensiune. Acești câini, care aduc toți unul cu altul, sau care nu au nici unul o culoare foarte precisă, care sunt gri, cenușii, terni sau care arată ca niște ghemuri haotice și care continuă să rătăcească prin oraș cu aceeași senzație de libertate și putere dintotdeauna îți aduc aminte că, în ciuda tuturor eforturilor de occidentalizare și modernizare, a loviturilor de stat militare, a concepțiilor și declarațiilor impuse de stat, de disciplina școlară și de municipalitatea occidentală, terminațiile nervoase tainice ale Istanbulului sunt străbătute mai degrabă de un sentiment de gratuitate, de nonșalanță și tandrețe care rătăcește de colo-colo, asemenea minelor plutitoare, decât de vigoarea statului și a puterii. (Pamuk 2011: 58-59)

Atmosfera insolită a Istanbulului este sporită și de micile cimitire străjuite de chiparoși care răsar în cele mai neașteptate unghere ale orașului. Situate cândva la periferia zonelor de locuire și separând discret lumea viilor de cea a morților, ele ajung acum până aproape de inima urbei, accentuând aspectul hibrid al peisajului. Cimitirele vechi, abandonate, pierdute printre străzi labirintice și lăsate pradă bălăriilor care înghit, treptat, stelele funerare culcate la pământ ajung să se conjuge până la indiferențiere cu ruinele, contribuind la conturarea unui sentiment de preaplin care, prin supralicitare, sugerează mai degrabă ideea de compoziție decât ideea de naturalețe, de nonintenționalitate.

Ruinele, asociate cu decadența și cu un soi de sentiment de insatisfacție față de „puținătatea prezentului”, nedemn de trecutul-matrice, devin la Orhan Pamuk un soi de „marcă identitară” a Istanbulului, încremenit într-un trecut perpetuu, care coexistă cu prezentul; așa se explică faptul că reperatele urbane vehiculate într-un roman precum *Mă numesc Roșu*, a cărui acțiune se petrece la sfârșitul secolului al XVI-lea, sunt aproape aidoma cu cele evocate în operele de inspirație contemporană, fie ele de ficțiune sau nu:

Câteodată, în miez de noapte, străzile înguste și dătătoare de fiori se înveșmântă într-o lumină miraculoasă, răspândită parcă de nea, și am impresia că

zăresc în întuneric, printre ruine și copaci, umbrele acelea care-i împrumutau Istanbulului o proastă faimă, cu sute de ani în urmă. (Pamuk 2011: 28)

Am trecut grăbită prin fața caselor părăginite din mahalaua noastră evreiască, care păreau și mai pustii, și mai sărmame în frigul dimineții. (*ibidem*: 165)

Am spus că eram încredințat că Măslină, pe care nu-l aflaseră acasă, se ascundea în acel lăcaș în ruină al dervișilor Kalenderi din apropierea Porții Fanarului. (*ibidem*: 469)

Motivul stăruitor al „ruinelor orașului” sau al „orașului în ruină” ne conduce, în cele din urmă, la un motiv mai cuprinzător, cu miză conceptuală majoră – motivul orașului-palimpsest, veritabilă epitomă a civilizației, care se nutrește din sedimentele trecutului, rămânând veșnic împovărat de umbrele acestuia. Orașul-palimpsest Istanbul, cândva Constantinopolis, apoi Konstantiniye, edificat pe „tuful pestriț” al așezărilor care l-au precedat pe țărmurile Bosforului, este expresia unei „civilizații derivate, de gradul al doilea”, pentru a folosi expresia lui Fernand Braudel, care nu-și poate defini identitatea decât prin raportarea la un trecut pe care nu-l poate ignora și de care nu se poate elibera, deși îl percepe adeseori ca alteritate<sup>3</sup>. Motivul orașului-palimpsest decurge, de fapt, din motivul civilizației-palimpsest, care marchează toate dilemele identitare ale personajelor lui Pamuk<sup>4</sup>, dar și ale autorului, așa cum o relevă scrierile sale autobiografice; dincolo de omniprezența ruinelor și de sentimentul nelămurit de disconfort pe care-l transmit acestea, civilizația turco-otomană, altfel remarcabilă prin capacitatea sa de asimilare și sinteză, este, la origini, o civilizație a palimpsestului. Melancolia despre

- 
3. Dilema Prințului din romanul *Cartea neagră* ni se pare simptomatică din acest punct de vedere: „Prințul Osman Celâlettin Efendi știa că cea mai însemnată problemă pe aceste meleaguri, pe aceste blestamate meleaguri, este puțința omului de a fi el însuși, știa că, fără rezolvarea acestei probleme, suntem cu toții osândiți la prăbușire, la înfrângere, la robie. Toate semințiile care n-au izbutit să afle o cale de a fi ele însele sunt osândite la robie, toate neamurile care n-au izbutit să afle o cale de a fi ele însele sunt osândite la degenerare, toate națiile care n-au izbutit să afle o cale de a fi ele însele sunt osândite la pieire, la nimicnicie, la nimicnicie, spunea Osman Celâlettin Efendi.” (Pamuk 2007: 545)
  4. Romanul *Mă numesc Roșu*, de pildă, este clădit în întregime pe motivul civilizației-palimpsest, din care izvorăsc toate formele de neputință și alienare ale personajelor.

care vorbește Pamuk, preluând, de fapt, o mai veche obsesie a intelectualilor otomani de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, își are obârșia în ceea ce am putea numi „sentimentul ontologic al palimpsestului”, sentiment care nu este nicăieri mai pregnant și mai lesne perceptibil decât la Istanbul – urbe a contrastelor și a agoniilor repetate. *Spleen*-ul istanbulez este generat nu atât de prezența ruinelor, cât de mărcile identitare presupuse de ele; istanbulezii și, odată cu ei, civilizația turcă, par să fi devenit prizonierii unui „timp scufundat”, ai unui soi de atemporalitate ce poartă panașul iluzoriu al prezentului. Iată cum descrie Pamuk acest sentiment, definit cel mai bine prin cuvântul *hüzün*, „tristețe, melancolie, alean”, perceput astăzi în limba turcă drept livresc, desuet:

Acum însă mă străduiesc să vorbesc nu despre melancolia, ci despre *hüzün*-ul Istanbulului, care aduce cu melancolia, care este asumat cu mândrie și împărtășit de toată lumea. Aceasta înseamnă să poți vedea locurile și momentele în care acest sentiment interferează cu mediul care îl transmite orașului. Vorbesc despre amurgurile care se lasă devreme și despre tații care revin acasă cu sacoșe în mâini, pe sub felinarele din cartierele lăturalnice. Vorbesc despre bătrâni librari care tremură toată ziua de frig prin prăvăliile lor, în așteptarea câte unui mușteriu, după crizele economice care se ivesc când te aștepți mai puțin, despre frizerii care se plâng că, după criză, lumea se bărbiește mai rar, despre marinarii care, în vreme ce spală vechile vapoare de pe Bosfor, ancorate la cheiurile pustii, trag cu ochiul la micile televizoare alb-negru aflate ceva mai încolo de ei și care peste puțină vreme se vor cufunda în somn, despre copiii care joacă fotbal pe drumurile înguste, pavate cu piatră cubică, printre mașini, despre femeile cu basmale și sacoșe de plastic care așteaptă prin stațiile de autobuz de la periferie, fără a schimba o vorbă, un autobuz care nu mai vine, despre cafenelele pustii amenajate în vechile case de pe țărmul Bosforului, despre ceainăriile pline ochi de șomeri, despre codoșii răbdători care, în serile de vară, bat trotuarele încolo și-ncoace, în speranța de a da, în cea mai mare piață a orașului, de vreun turist beat, despre puhoaiile de oameni care se grăbesc să prindă vaporul în serile de iarnă, despre femeile care întredeschid draperiile și aruncă o privire în stradă, în așteptarea soților lor care nu mai ajung acasă seara, despre bătrânii cu tichii care vând cărțuții cu conținut religios, mătâanii, uleiuri hărăzite pelerinilor la Mecca prin curți de moschei, despre intrările în blocuri, care seamănă toate una cu alta, despre clădirile impunătoare de lemn care aduceau cândva cu niște palate în miniatură și care au sfârșit prin a fi transformate în sedii ale instituțiilor municipalității, cu podele care gem la fiecare pas, despre leagănele din parcurile pustii, despre sirenele vapoarelor cufundate în ceață, despre

zidurile năruite ale orașului, moștenite de pe vremea Bizanțului, despre piețele care se golesc spre seară, despre vechile lăcașuri de derviși preschimbate în ruine, despre zecile de mii de blocuri ale căror fațade și-au pierdut culoarea, sub asaltul murdăriei, al ruginei, al funinginii și al prafului, despre pescărușii care stau încremeniți în ploaie, pe pontoanele năpădite de midii și alge, despre ditamai conacele, vechi de secole, din care vezi ridicându-se, în cea mai geroasă zi a anului, câte un firicel anemic de fum, despre mulțimile de bărbați care pescuiesc pe podul Galata, despre sălile de lectură înghețate ale bibliotecilor, despre fotografiile de pe străzi, despre duhoarea de răsuflări omenești a sălilor care adăposteau cândva cinematografe vestite, cu tavane aurite, și care au sfârșit prin a fi transformate în cinematografe porno, în care pătrund bărbați rușinați, despre bulevardele pe care nu mai vezi picior de femeie după apusul soarelui, despre mulțimile care se adună pe la porțile bordurilor controlate de primărie în zilele pe jumătate calde, pe jumătate vântoase când suflă austrul, despre tinerele femei care stau la coadă pe la ușile măcelăriilor care vând carne la preț redus, despre luminile palide ale instalațiilor de iluminat atârinate între minaretele moscheilor în zilele de bairam, despre afișele de pe ziduri, rupte ori mângălite pe ici, pe colo, despre străzile murdare ale orașului care, dacă s-ar afla într-o urbe occidentală, ar deveni exponate de muzeu, despre mașinile americane obosite, rămase din anii 1950, care se opintesc din greu, ca maxi-taxiuri, pe pantele abrupte, despre puzderia de oameni care umplu autobuzele până la refuz, despre moscheile ale căror acoperișuri și jgheaburi sunt în veșnică reparație, despre cimitirele și despre chiparoșii care dăinuie în oraș ca o a doua lume, despre luminile palide pe care le vezi aprinse seara pe vapoarele care circulă între Kadıköy și Karaköy, despre copiii de vârste fragede care încearcă să le vândă batiste de hârtie tuturor celor care le ies în cale pe stradă, despre turnurile cu ceas pe care nu le întreține nimeni, despre biruințele otomane pe care le buchisesc copiii prin manualele de istorie și despre bătăile pe care le încasează aceiași copii la întoarcerea acasă, seara, despre teama cu care sunt așteptați „responsabilii” în perioadele de interdicție a circulației pe străzi, proclamată din te miri ce, sub pretextul recensămintelor electorale, ale recensămintelor de populație ori al căutării nu știu căror teroriști, despre scrisorile de la cititori, înghesuite prin unghere obscure de gazete, pe care nu le citește nimeni, cu mesaje de genul „cupola cutărei moschei din cartierul nostru, veche de trei sute șaptezeci de ani se prăbușește, ce face statul?”, despre pasajele subterane amplasate în cele mai aglomerate locuri din oraș, despre pasajele supraterane cu trepte ciobite, fiecare, în alt fel, despre bărbatul care vinde, de patruzeci de ani, cărți poștale cu Istanbulul în același loc, despre cerșetorii care îți ies în cale la cele mai insolite colțuri de stradă și despre cerșetorii care rostesc zilnic aceleași cuvinte, la aceleași colțuri de stradă, despre mirosul greu de closet care îți asaltează pe neașteptate nările pe bulevardele ticsite de lume, pe vapoare, prin felurite pasaje, despre tinerele care citesc coloanele semnate de



Sora Güzin în ziarul *Hürriyet*, despre apusurile de soare care colorează ferestrele din Üsküdar într-un soi de portocaliu cu reflexe roșiatice, despre orele cele mai timpurii ale dimineții, când toată lumea doarme, mai puțin pescarii care ies în larg, despre cele două capre și trei pisici sassistite care-și fac veacul prin cuștile amplasate în locul acela din parcul Gülhane care numai „grădină zoologică” nu se poate numi, despre dizeuzele de mâna a treia și de mâna întâi din barurile de noapte care imită diverse cântărețe americane și staruri ale muzicii pop din Turcia, despre elevii care se plictisesc la nesfârșitele ore de engleză, în timpul cărora nimeni nu reușește să învețe să spună, vreme de șase ani, mai mult de *yes* și *no*, despre emigranții care lăncezesc la debarcaderul din Galata, despre resturile de legume, fructe, gunoaie, hârtii, pungii de plastic, saci, cutii, lăzi care rămân după ce se strâng piețele, în serile de iarnă, despre femeile frumoase, cu capul acoperit de văl, care se târguiesc, stânenite, prin piețe, despre tinerele mame care înaintează cu greu pe străzi, însoțite de câte trei copii, despre imaginea Cornului de Aur când privești dinspre podul Galata spre Eyüp, despre vânzătorii de covrigi care se lasă furați de peisaj în vreme ce-și așteaptă mușteriii pe chei, despre sirenele vapoarelor, care se aud răsunând an de an în zare, la unison, în vreme ce întregul oraș ia, încrezător, poziție de drepți, fără a se clinti din loc vreme de un minut, pentru a-l comemora pe Atatürk, despre cișmelele de cartier, vechi de sute de ani, la care se ajungea cândva urcând niște trepte, dar care au rămas acum sub nivelul străzii, după ce pietrele din care se alcătuita caldarâmul a fost acoperite cu nenumărate straturi de asfalt, cărora li s-au subtilizat robinetele și care s-au transformat în simple mormane de marmură, despre tinerele care trudesc până în zori, pentru cele mai scăzute simbrii din oraș, pentru a onora cine știe ce comenzi, la mașinile de tivit și mașinile de cusut nasturi îngrămădite prin apartamentele de bloc de pe străzile lăturalnice unde, pe vremea copilăriei mele, familiile din clasa de mijloc, doctorii, avocații, profesorii obișnuiau să asculte radioul seara, alături de soții și de copiii, despre faptul că totul este ciobit și căzut în paragină, despre berzele care, la apropierea toamnei, își fac apariția din Balcani, din Europa de Est și de Nord și, trecând pe deasupra Bosforului, a insulelor, în drumul lor spre sud, contemplă întregul oraș, precum și despre puhoaiile de bărbați care se îndreaptă spre casele lor, trăgând cu sete din țiğări, după meciurile de fotbal ale echipei naționale care, în copilăria mea, se sfârșeau invariabil cu înfrângeri severe. Când ajungem să percepem cum se cuvine acest simțământ, dar și peisajele, cotloanele, oamenii care îl răspândesc asupra orașului, când ajungem să creștem cu el, sentimentul melancoliei sfârșește prin a dobândi, la un moment dat, indiferent de locul din care contemplăm orașul, o limpezime perceptibilă la nivelul peisajului și al oamenilor, așa cum se întâmplă cu ceața care prinde să freacă delicat pe apele Bosforului când se ivește pe neașteptate soarele, în diminețile reci de iarnă. (Pamuk 2011: 119-126)

Și pentru că aminteam de motivul civilizației-palimpsest, nu putem să nu remarcăm faptul că același sentiment de dezolare, de încremenire în alt timp transpare și din romanul *Kar (Zăpada)*, a cărui acțiune se petrece la Kars, în estul Turciei – zonă supusă, la rândul ei unor schimburi culturale intense, al cărei prezent se situează însă departe de gloria și de subtilele accente cosmopolite de odinioară. Poetul Ka străbate un oraș bântuit de fantasmеle trecutului și copleșit de neputințele prezentului – un prezent deprimant, lipsit de glorie:

Pe când pășea pe bulevardul Atatürk și trecea podurile, îndreptându-se întristat către cartierele cele mai nevoiașе, avea senzația că nimeni în afară de el nu băga de seamă ninsora care se cernea ca peste un timp fără fruntarii, în tăcerea tulburată doar de lătratul câinilor, peste munții cu pante abrupte din depărtare, ce nici nu se mai zăreau, peste coșmeliile cu neputință de despărțit de fortăreață și de ruinele vechi, de pe vremea Selgiukizilor<sup>5</sup>, așa încât l-au podidit lacrimile. (Pamuk 2008: 30)

A zăbovit un timp în fața unei case armenеști păraginite și pustii. Apoi a contemplat cu venerație ruinele unei biserici și țurțurii atârnați de ramurile copacilor fantomatici din grădina care-i dădea ocol. La lumina palidă a lămpilor orașului, de un galben șters, totul părea desprins dintr-un vis atât de trist, încât Ka a fost cuprins de un sentiment de vinovație. Pe de altă parte însă, era copleșit de recunoștință pentru ținutul acela tăcut și uitat, care-i umplea sufletul de poezie. (*ibidem*: 220)

Motivul civilizației-palimpsest revine în mai multe rânduri și în romanul *Viața cea nouă*:

Am urcat în autobuze, am coborât din autobuze, am intrat în autogări, am trecut prin târguri, am colindat birouri de evidența populației, sedii ale administrației locale, străzi dosnice și piețe de cartier cu cișmele, copaci, pisici și cafenele. Am crezut o vreme că în fiecare oraș în care descindeam, pe fiecare stradă ale cărei trotuare le străbăteam, în fiecare cafenea în care mă opream pentru a bea câte un ceai dădeam peste indiciile unei nelitiri fără răgaz, care lega acele locuri de cruciați, de Bizanț, de otomani. Le zâmbeam copiilor deștepți care, socotindu-mă turist, încercau să-mi vândă false monede

- 
5. Dinastia selgiukidă, de origine turcică, fondată în jurul anului 1000, s-a aflat la originea a două mari state: cel din Iran (Horasan), care a dobândit apoi extensia unui imperiu, și cel din Asia Mică – apărut ca urmare a expansiunii selgiukizilor din Iran. Statul din Asia Mică își avea capitala la Konya, pe actualul teritoriu al Turciei.

bizantine, bătute de curând, făceam pe indiferentul în fața frizerului care îmi turna pe ceafă colonie Noul Urartu, de culoarea urinei, și nu mă mira deloc să constat că impozanta poartă a unuia dintre târgurile care se iveau pretutindeni, ca ciupercile după ploaie, era desprinsă din niște ruine hitite. Nu era nevoie ca forța imaginației mele să se înmoaie, asemenea asfaltului pe care pășeam în căldura amiezii, pentru a putea decide, dintr-o privire, că geamurile prăfuite ale panoului de statura unui om, confecționat din ochelari, care-l prezenta pe Expertul Optician Zeki, aveau câte ceva din țărâna pe care-o lăsaseră în urmă cavalerii cruciați. (Pamuk 2006: 298)

Am putea afirma așadar că ruinele istanbuleze întrețin, oarecum, melancolia și criza identitară a unui oraș care evocă, metonimic, Turcia în ansamblul ei. Ruinele care se insinuează și care susțin, de fapt, textura orașului reflectă deconcertarea provocată de surparea unei civilizații pe care regimul republican s-a străduit s-o blameze decenii de-a rândul, pentru a avea mai apoi revelația faptului că, pe urmele acestei logici, Turcia și, mai cu seamă, Istanbulul rămâneau fără istorie. Furia demolatoare a anilor 1950, care a afectat îndeosebi orașul vechi, mărturisea, dincolo de interesele neechivoce ale antreprenorilor în construcții, un anumit mod de raportare la trecutul imperial, un gest de *ablatio memoriae* de care republicanii nu s-au dezis niciodată complet. Discursul public al proaspetelor elite, care se adresau „omului nou”, n-a făcut decât să alimenteze sentimentul că desprinderea de trecut reprezenta un panaceu miraculos, menit să contribuie la soluționarea tuturor problemelor și dilemelor cu care se confrunta țara:

În spatele marilor demolări se găsea nu doar voința de a croi, în oraș, bulevarde largi, la fel ca la Paris, ci și mânia pe care o trăiau cei proaspăt sosiți la Istanbul față de vechiul oraș și de vechea cultură, ura față de tot ceea ce avea legătură cu trecutul, dorința Republicii de a uita structura creștină și cosmopolită a orașului, vestigiile moștenite de la bizantini și chiar de la otomani. Mașinile la prețuri modeste, pe potriva claselor de mijloc, puse în vânzare de industria autohtonă de mașini după anii 1970 și dorința de a croi bulevarde pe care aceste mașini să poată circula cu viteză a determinat acoperirea trecutului cu beton și asfalt. (Pamuk 2010: 187)

Recunoaștem în remarcile de mai sus ecouri ale procesului „de provincializare” a Turciei, pe care Orhan Pamuk îl denunța deja cu mai

bine de cincisprezece ani în urmă<sup>6</sup> și ale cărui consecințe se resimt în special la Istanbul; reformele kemaliste au determinat modificări profunde în structura demografică, noi valuri de migrație către zonele urbane, dar și apariția unei noi clase dominante, a cărei virtute esențială pare să fi fost indiferența totală, dacă nu chiar dorința manifestă de a se desprinde de trecut. Nou-veniții, recrutați nu de puține ori din medii obscure, fără aspirații culturale majore, au sfârșit prin a lua, treptat, în stăpânire urbea și a o deposeda de o memorie cu care nu se identificau, căci nu le spunea prea mare lucru.

Ultimii ani par să fi adus cu ei o anumită modificare de optică, care ni se pare însă profund specioasă. Recuperarea, ba chiar „reconstituirea”, controlată și selectivă, a anumitor zone ale fostei capitale imperiale mărturisește mai degrabă o voință de luare în stăpânire și de manipulare a trecutului decât de reconsiderare scrupuloasă a acestuia. Ruinele melancolice ale copilăriei lui Pamuk au sfârșit prin a fi înlocuite astfel de ruinele aseptică ale megalopolisului contemporan, în care istabulezii get-beget se recunosc din ce în ce mai puțin.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Erol, Sibel 2011 – „The Chronotope of Istanbul in Orhan Pamuk’s Memoir *Istanbul*”, în *International Journal of Middle East Studies* 43, pp. 655-676.
- Goodwin, Jason 1999 – *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*, Londra: Pimlico.
- Gurses, Hande 2010 – „Out of Place in Istanbul”, în *Opticon1826*, 8, pp. 1-9.
- Işın, Ekrem 1999 – *Istanbul’da Gündelik Hayat: Tarih, Kültür ve Mekân İlişkileri Üzerine Toplumsal Tarih Denemeleri*, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.
- Pamuk, Orhan 1999 – *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye*, Istanbul: İletişim Yayınları.

---

6. A se vedea articolul „Türkiye’nin Taşralaşması” („Provincializarea Turciei”), apărut inițial în *Radikal İki*, 27 iulie 1997, și reluat în volumul de eseuri *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye (Celelalte culori: scrieri alese și o povestire)*, Istanbul: İletişim Yayınları, 1999, pp. 256-260.

- Pamuk, Orhan 2006 – *Viața cea nouă* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing.
- Pamuk, Orhan 2007 – *Cartea neagră* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing.
- Pamuk, Orhan 2007a – *Fortăreața albă* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing.
- Pamuk, Orhan 2008 – *Zăpada* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing.
- Pamuk, Orhan 2010 – *Manzaradan Parçalar. Hayat, Sokaklar, Edebiyat*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, Orhan 2011 – *Istanbul. Amintirile și orașul* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), Iași: Polirom.
- Pamuk, Orhan 2011 – *Mă numesc Roșu* (ediția a doua, revăzută – traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), Iași: Polirom.
- Pinguet, Catherine 2008 – *Les chiens d'Istanbul*, Saint-Pourçain-sur-Sioule: Bleu Autour.



## TIMPUL OAMENILOR, TIMPUL MINIATURII

### Câteva reflecții pe marginea romanului *Mă numesc Roșu* de Orhan Pamuk

Civilizațiile din spațiul islamic, cu o vastă paletă de moșteniri și referințe culturale<sup>1</sup>, se remarcă, dincolo de fracturi, variații, discontinuități, printr-o particularitate structurală care le asigură singularitatea, făcând abstracție de mode, timpuri și epoci, și care și-a pus în mod remarcabil amprenta asupra frământatei lor istorii. Aceeași particularitate a determinat uneori o acomodare sau, cel puțin, o conviețuire dificilă cu anumite realități și concepte de sorginte occidentală, de unde și lungile, pe alocuri încrâncenatele dezbateri referitoare la compatibilități și incompatibilități esențiale, la șansele de adaptare reciprocă sau, în contexte limită, la „ciocnirea civilizațiilor” implicate în această dispută multiseclară, respectiv cele islamice și cele creștine.

În centrul acestei dispute se află, din punctul nostru de vedere, modul radical diferit de raportare la conceptul de „model primordial”, de „referință exemplară”; aceasta din urmă a fost ridicată de civilizațiile islamice, încă de la începuturile existenței lor, la rangul de paradigmă

- 
1. Potrivit lui Fernand Braudel, „civilizația musulmană, la fel ca cea occidentală, este o civilizație *derivată*, de *gradul doi*, pentru a folosi terminologia lui Alfred Weber. Ea nu s-a edificat plecând de la nimic, ci pe tuful civilizației peșterii și foarte vii care a precedat-o în Orientul Apropiat.” (Braudel 1994, I: 78). Ea a moștenit, prin urmare, valorile, uneori și tensiunile nenumăratelor civilizații care au precedat-o, tot astfel cum civilizația creștină a moștenit, *grosso modo*, valorile, uneori și tensiunile Imperiului Roman: „Consecințele acestui fapt sunt imense: civilizația musulmană a preluat vechi imperative de geopolitică, de forme urbane, de instituții, obiceiuri, ritualuri, moduri vechi de credință și viață.” (*ibidem*: 76)

absolută, indisputabilă, imuabilă. „Referința exemplară” este reprezentată, desigur, de Coran, care reglementează toate aspectele vieții sociale și personale și care dictează, închizând de timpuriu valențele libere ale sistemului, gândirea și comportamentul individului, văzut și validat doar în virtutea dimensiunii sale comunitare.

Implicațiile acestei maniere de raportare la model se repercutează nu doar asupra funcționării globale a societăților islamice, ci și asupra a ceea ce numim, cu o formulă asumat stereotipă, „domeniul artistic”. De vreme ce Coranul – text revelat – este inimitabil, la fel ca întreaga creație divină, orice formulă de creativitate umană care s-ar putea solda cu propunerea ori cristalizarea unui nou model este nu doar dezavuată, ci și condamnată fără echivoc de către conservatori, ca să nu mai vorbim de fundamentaliști. De vreme ce statutul de creator îi este, ontologic vorbind, refuzat, omului nu-i rămâne altceva decât să „imite” la nesfârșit opera divină, fără pretenția de a insufla viață. Această normă de conduită, „monitorizată” cu strictete de corpul teologilor islamici, „gardieni” inflexibili ai canonului religios atotcuprinzător, a funcționat în toate domeniile creației artistice și le-a limitat drastic formele de expresie, descurajând, totodată, accentele novatoare și demonetizând (ba chiar demonizând) ideea de originalitate. Un asemenea mod de a concepe lumea, prin raportare permanentă, obsesivă, angoasată la transcendent, a înlesnit modelarea unei tipologii culturale specifice, cu foarte multe componente identitare neclare, opace sau confuze pentru cei care nu-i împărtășesc reperatele.

O contribuție esențială la modelarea acestei tipologii și-a adus-o, fără îndoială, și percepția asupra a ceea ce numim „timp”. În civilizația islamică tradițională, căreia nu-i lipsește, în mod aparent paradoxal, interesul pentru definirea și cuantificarea lui, timpul rămâne suspendat, „atemporal”, la fel ca „modelul” coranic: „revelația”, ale cărei conținuturi se cuvin a fi actualizate în permanență, până la „sfârșitul timpurilor”, nu face decât să „tranșeze” cele două „eternități” – cea „trecută” și cea „viitoare”, desemnate prin termeni distincți. Viața cotidiană a musulmanului pios este ritmată, desigur, de cele cinci rugăciuni canonice și de cele două sărbători majore ale anului liturgic, dar acestea se înscriu în același „prezent perpetuu”, validat prin gesturile sale de adecvare la „referință”.

Tema timpului este, desigur, o temă clasică, abordată de toate civilizațiile, din nenumărate unghiuri de vedere, mai cu seamă că se



pretează – poate mai mult decât altele – la abordări interdisciplinare. Acestea din urmă nu fac decât să evidențieze cât de variate și, uneori, de divergente pot fi punctele de vedere asupra unei atare noțiuni în chiar spațiul civilizației occidentale, marcată de apetitul ideii și al abstracțiunii, ca „antecameră” a oricărei conceptualizări. Atât în fizica fundamentală, cât și în filozofie există, de pildă, curente care neagă existența reală a timpului ca dimensiune obiectivă, absolută, esențială. Spre deosebire de alte „realități”, care îmbracă o formă corporală, spațială, ori măcar accesibilă printr-unul sau mai multe simțuri, timpul nu poate fi perceput ca atare – el este o abstracțiune. Cu alte cuvinte, ceea ce percepem nu este niciodată „timpul” în sine, ci schimbările ori evenimentele care se produc „în timp” și între care există o anumită relație temporală – de simultaneitate (prezent sau prezent relativ) sau de succesiune (trecut, respectiv viitor). Această percepție este ea însăși relativă, dat fiind specificul activității cerebrale, care prelucrează informațiile cu un anumit decalaj față de momentul obținerii lor ori al producerii unui eveniment; de aici rezultă, implicit, că ceea ce numim convențional „prezent” este, de fapt, întotdeauna „trecut”, în dimensiunea sa conștientizată. În același mod, actul vorbirii accentuează decalajul între ceea ce numim „prezent” și referința sa implicită, pentru că articularea cuvintelor presupune o succesiune, și nu o simultaneitate ori o suprapunere de foneme, ca să nu mai vorbim de faptul că el implică în mod esențial comunicare, iar comunicarea este posibilă, la rândul ei, doar printr-o succesiune de criptări și decriptări cerebrale.

Pe de altă parte, dacă acceptăm că ceea ce percepem este cu siguranță ceea ce considerăm a fi „prezentul”, este limpede că ceea ce îl precedă pe acesta poate fi definit ca „trecut”. Mai poate fi, însă, trecutul perceput în mod real? El este mai degrabă stocat în ceea ce numim „memorie”, fie că este vorba de memoria pe termen scurt sau de cea pe termen lung. Așa-numitul „prezent” este, prin urmare, linia de separare între ceea ce numim „trecut” și ceea ce numim, cu un termen destul de vag, „viitor”. „Prezentul” nu este însă nici el unic, în sensul că nu se poate vorbi de un „prezent universal”, ci de o simultaneitate de „prezenturi”, așa cum sunt ele percepute de către fiecare dintre noi.

Vom constata, de asemenea, că atunci când ne referim la timp – indiferent dacă acceptăm sau nu existența sa reală, dacă-l concepem ca pe un continuum segmentat de conștiința noastră sau dacă vedem în el doar

un construct cultural – vorbim, în general, în termeni de „durată”, de „trecut și prezent”, de „ordine” sau „ierarhizare” a evenimentelor – în sensul de stabilire a succesiunii lor temporale –, de „simultaneitate” sau „non-simultaneitate”, de „schimbare”, asociată cu ideea „trecerii timpului”. Observăm, totodată, un oarecare dezechilibru, o asimetrie între percepția trecutului și cea a viitorului. Pe câtă vreme trecutul este mai nuanțat și oarecum „tezaurizat” în termeni concreți, în ceea ce numim „memorie”, viitorul rămâne confuz – el este cel mai abstract, cel mai criptic dintre „timpurile noastre”, iar haloul de mister care-l înconjoară se asociază cu incertitudinea și angoasa.

Vom fi de acord, prin urmare, că memoria – care se leagă de trecut, dar care implică și o anumită relație între trecut și prezent – își proiectează conținuturile atât asupra prezentului, cât și asupra viitorului. În mod inevitabil, memoria, fie ea „colectivă” sau „individuală”, este selectivă. Dar în ce termeni și în funcție de ce criterii se produce selecția? Dacă ne raportăm la tradiție ca la un „canon”, cu anumite criterii de selecție și de acces în zona înaltă a ierarhiei, vom constata că, în mod inevitabil, „memoria colectivă” va exclude sau marginaliza anumite repere cronologice, factuale, care contrazic ori refuză agregarea cu tradiția. Dacă memoria individuală presupune o mare varietate de combinații, între evenimente mai mult ori mai puțin reale, cea colectivă poate fi dirijată, instituționalizată, manipulată. Discrepanțele prea vădite între „memoriile individuale” care interacționează la nivelul unei societăți și memoria colectivă standardizată, etatizată conduc la rupturi interne inevitabile. „Purtătorii memoriilor individuale” ajung, astfel, să se disocieze treptat de memoria oficială, și să-și creeze „insule” de supraviețuire culturală, pândite de utopie și nuanțate de nostalgie. „Nostalgicii” sunt cei care nu se recunosc în „prezentul colectiv”, care-și consideră propriul prezent confiscat și care cultivă o anumită relație de trecut – „trecutul lor”. Antinostalgicii sunt, în general, deconstructiviști, antitradionaliști, anticanonici; prin natura orientării lor, sunt oameni ai prezentului și, nu de puține ori, ai *establishment*-ului. Aceste tipologii umane, care întrețin relații complicate și, nu de puține ori, contradictorii cu timpul, în varietatea deconcertantă a accepțiunilor care i se atribuie, își găsesc ilustrarea și în romanul *Mă numesc Roșu* de Orhan Pamuk, care, dincolo de intrigă și de formula narativă ingenioasă, este, în mare măsură, o carte despre relația omului cu timpul și memoria.

Turcia începutului de secol XX a cunoscut o ruptură identitară majoră, prin abjurarea vechiului mit imperial și modificarea radicală a paradigmei culturale, ca urmare a instaurării regimului republican. Potrivit lui Orhan Pamuk, ale cărui romane postmoderne se inspiră adesea din trecutul otoman, această răsturnare autoritară, rapidă a reperelor colective a generat o criză majoră, din care Turcia nu și-a revenit complet nici astăzi. Violența schimbării a generat nostalgie și rezistență, deoarece fondul cultural al unei societăți, cristalizat vreme de secole, nu poate fi modificat peste noapte, prin măsuri brutale, voluntariste, indiferent de natura motivelor care au impus schimbarea; așa se explică faptul că o bună parte a societății turce continuă să rămână ancorată și astăzi într-o tradiție bazată pe cu totul alte repere spațiale, temporale, dar și etice decât cele ale Occidentului.

Romanul *Mă numesc Roșu*<sup>2</sup> se face, într-un fel, ecoul acestei nostalgii, în ciuda faptului că autorul său rămâne un admirator declarat al culturii occidentale. Acțiunea romanului, definit adeseori ca un *thriller* livresc, se petrece în mediile miniaturiștilor otomani de la sfârșitul secolului al XVI-lea. Dincolo de ficțiune, de intriga abil orchestrată, *Mă numesc Roșu* propune o meditație subtilă asupra timpului, asupra constrângerilor lui, asupra modului de raportare la timp în Orient și în Occident. O meditație asupra a două tipuri de civilizație care valorizează și cuantifică timpul din perspective diferite: pentru Orient, timpul esențial pare a fi „timpul-durată”, durata nefiind altceva decât întrepătrunderea armonioasă, discretă a „timpurilor schimbătoare”; pentru Occident, care pune accentul pe acțiune, pe ritm, pe progresia eficientă, timpul esențial este „timpul-schimbare” – o schimbare care vizează nu doar natura ori societatea, ci și legile ori paradigmele care le guvernează. Printre noțiunile vehiculate, de altfel, cu cea mai mare frecvență în roman se numără „timpul”, „memoria”, „amintirea”, „melancolia” – generată, de obicei, de o anumită percepție a timpului și a succesiunii evenimentelor –, „nostalgia”. În lumea crepusculară a miniaturiștilor otomani de la sfârșitul secolului al XVI-lea, care-și dăduseră întreaga măsură a talentului și care intuiau, în agonia propriei arte, închiderea inevitabilă a unui ciclu, „timpul” este o simplă iluzie, în ciuda consecințelor dezastruoase ale evenimentelor care par să marcheze „timpul istoriei” – timpul vieții și al

---

2. Titlul original, în turcă: *Benim Adım Kırmızı*.

pătimirii lor. Personajele vorbesc, prin urmare, insistent, de „un timp fără zăgazuri”, „un timp nemărginit”, „un timp adânc și fără sfârșit”, de „întunericul profund din afara timpului”, de „timpul nemuritor al lui Dumnezeu”. Din perspectiva lor, tributară mentalității tradiționale, „lumea de jos”, lumea materială, nu este decât o iluzie – o proiecție vizibilă a unui misterios prototip transcendent. La fel se întâmplă și cu timpul: „timpul oamenilor” nu este decât o proiecție iluzorie, o umbră a „timpului real”, care este „timpul etern al lui Dumnezeu”. Virtuțile miniaturii decurg tocmai din faptul că ea este privită ca o „încremenire” a oamenilor și lucrurilor în „timpul lui Dumnezeu.” De aceea, timpul miniaturii este însuși timpul lui Dumnezeu, iar menirea „miniaturistului pur” este tocmai să surprindă acest „timp nepereche”, care este, de fapt, „netimpul”:

Maestrul Osman a spus că ceea ce l-ar deosebi pe miniaturistul pur de ceilalți ar fi timpul. Timpul miniaturistului.<sup>3</sup>

Oamenii au priceput astfel că ideea timpului nemărginit, care mocnea de cinci sute de ani în sufletele caligrafilor arabi, nu avea să prindă viață în scriere, ci în pictură. (MNR: 103)

Într-o vreme deopotrivă veche și nouă, în care totul se repetă și în care, din această pricină, dacă n-ai îmbătrâni și dacă n-ai muri, nici măcar n-ai avea cum să bagi de seamă că există ceva numit timp, în care lumea este zgrăvită mereu prin mijlocirea acelorași istorii și a acelorași picturi, de parcă timpul nici măcar n-ar exista, mica oaste a lui Fahir Şah i-a împrăștiat pe oștenii lui Selahattin Han, după cum povestește și Salim din Samarkand în scurta sa *Istorie*. (MNR: 103)

La Istanbul, povestea miniaturistului Mehmet Cel Lung, cunoscut în Țara persanilor ca Muhammed Horasani, este cel mai adesea istorisită printre miniaturiști ca o pildă de viață lungă și orbire, dar în ea este vorba, de fapt, despre miniatură și timp [...] Unii dintre ei susțineau cu tărie că [Mehmet Cel Lung] trăia în afara timpului și că, de aceea, deși urma să îmbătrânească, n-avea să moară niciodată. [...] datorită unui miracol, pentru el timpul se oprise în loc. (MNR: 105-106)

Oricât de mare ar fi harul miniaturistului, cel care desăvârșește imaginea este timpul. [...] singura cale de a ieși în afara timpului o reprezintă harul și arta miniaturii. [...] timpul celui care se îndepărtează de existența

- 
3. Orhan Pamuk, *Mă numesc Roșu* (traducere din limba turcă, note și glosar de Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing, 2006, p. 100. – Toate fragmentele ilustrative din acest studiu sunt extrase din aceeași traducere, redată mai departe prin sigla MNR.

desăvârșită și de pictură se isprăvește, iar miniaturistul moare. (MNR: 109)

Meditația asupra timpului, asupra semnificației și frustrărilor implicate de trecerea lui revine mai cu seamă persoanelor în vârstă, confruntate cu perspectiva morții. Odată trecute „dincolo”, acestea constată însă că până și „moartea” este relativă și că ceea ce numim „moarte” presupune mai degrabă o translație într-un alt plan – o ieșire din „timpul părelnic” al oamenilor și o pătrundere în „timpul absolut”, în „timpul etern” al lui Dumnezeu:

Înțelegeam că ceea ce numeam eu „amintire” era parte a întregii lumi și că întreaga lume urma să-mi devină, pe viitor, mai întâi experiență, mai apoi amintire, din pricina timpului fără fruntării aflat înaintea mea. (MNR: 323)

[Odată cu moartea] aveam înaintea un timp și un spațiu nemărginite, pentru a putea trăi toate timpurile și toate spațiile. (*ibidem*)

Poți însă pricepe că viața este doar o cămașă strâmtă, ieșind din temnița timpului și a spațiului. (MNR: 327)

„Timpul oamenilor” se asociază nu atât cu trăirea pleneră, cât cu suferința și alienarea. Singurul „timp fericit” este „timpul miniaturii”, care urmează tiparul „timpului etern” al lui Dumnezeu și care se sustrage „timpului profan”. El nu mai poate fi schimbat, alterat, distrus decât odată cu miniatura însăși. În el, elementele realității coexistă fără constrângeri ori limitări. Ceea ce-i conferă miniaturii aură și splendoare este concentrarea spațială – determinată de circumscrierea paginii; aceasta se asociază cu abolirea timpului, cu „timpul oprit în loc”, cu regăsirea „stării de atemporalitate” care precedă creația. Din acest punct de vedere, practica miniaturii este asimilabilă unui adevărat ritual: prin ea, miniaturistul urcă pe firul „timpului specios”, care este timpul istoriei, și revine la „timpul etern”, la „timpul fără de timp” al lui Dumnezeu:

Părea că un anume timp de aur, care nu se schimba niciodată, care nu se scurgea și pe care-l înfățișau imaginile și poveștile la care ne uitam se amestecase cu timpul putred și umed pe care-l trăiam noi în încăperea Vistieriei. Părea că, după atâta amar de vreme, paginile pictate de-a lungul secolelor, cu prețul luminii ochilor, în atelierile de pictură ale atâtor șahi, prinți, hani, padișahi urmau să prindă viață și să pună-n mișcare coifurile, săbiile și hangerele cu mânere bătute în diamante, armurile, cămilele sosite tocmai din China și delicatele lăute prăfuite, pernele cusute cu perle,

chilimurile care-și găseau asemănare doar în picturi, precum și felurile rase de cai. (MNR: 429-430)

Pare că, mulțumită iubirii miniaturistului, îndrăgostiții vor rămâne de-a pururi aici, scăldați în lumina filtrată prin culorile, prin țesătura, prin pielea fin lucrată a miniaturii. Vezi, capetele le sunt oarecum răsucite unul spre celălalt, însă trupurile le rămân totodată îndreptate pe jumătate către noi. Asta pentru că ei știu că fac parte dintr-o miniatură și știu, de asemenea, că ni se înfățișează nouă. Din pricina aceasta, nu se străduiesc deloc să fie aievea cu ceea ce vedem noi mereu. Ba dimpotrivă, ne dau de înțeles că s-au ivit din amintirile lui Dumnezeu. De aceea, acolo, în miniatură, timpul s-a oprit în loc. (MNR: 476-477)

Vechii maeștri din Herat, care știau că întunericul de catifea al lui Dumnezeu coboară asupra ochilor lor asemenea unei draperii, știau foarte bine și că, privind zile ori săptămâni de-a rândul o asemenea miniatură fără a se clinti din loc, sufletele lor aveau să se împreuneze în cele din urmă cu timpul veșnic al miniaturii, chiar dacă ei urmau să orbească. (MNR: 477)

„Timpul încremenit”, molcom al culturii tradiționale, măsurat în formule blânde, temperate, fără prea mare impact asupra vieții cotidiene, este întrerupt brutal de un „ceasornic” adus din Occident, care, potrivit principalului personaj feminin al cărții, Şeküre, „face să se audă timpul la Istanbul”:

În cel de-al treilea an de la urcarea sa pe tron, Regina Angliei i-a trimis Padişahului Nostru un ceas miraculos în care se afla un instrument muzical cu burduf. Acel ceasornic uriaș și părțile care-l alcătuiau, roțile dințate, tablourile și statuile descărcate de pe corabia venită din Anglia pentru a transporta comedia și solia care-l însoțea au fost instalate, cu mare trudă, vreme de mai multe săptămâni, pe un povârniș al Grădinii Imperiale orientat spre Cornul de Aur. Mulțimea care se adunase pe colinele Cornului de Aur și care venise cu bărcile pentru a fi de față la acest spectacol a văzut cu uimire și admirație cum, prin punerea în funcțiune a uriașului ceasornic, care isca un fel de muzică zgomotoasă, înspăimântătoare, statuile și siluetele de mărimea unui stat de om se roteau unele în jurul altora cu gesturi pline de înțeles, cum se mișcau de la sine, grațioase și pline de miez, în ritm cu melodia, de parcă n-ar fi fost făurite de om, ci de Dumnezeu, și cum bazaconia a făcut să se audă timpul la Istanbul, asemenea dangătelor de clopot. Negru și Ester mi-au transmis, fiecare în parte, că ceasul față de care populația Istanbulului, laolaltă cu toată gloata și mulțimea de prostănaci, nutrea o admirație nețărmurită, era o pricină îndreptățită de neliniște pentru Padişahul Nostru și pentru tagma pioșilor căzuți în patima religiei, căci el dovedea puterea necredincioșilor. Am auzit cu toții cum, într-o vreme în care asemenea zvonuri se înmulțiseră, Padişahul, Sultanul Ahmed, care urmasa la tron, s-a trezit într-un miez de noapte, inspirat de Dumnezeu, a pus mâna pe buzdugan, a coborât din Harem

în Grădina Imperială și a făcut ceasul și statuile una cu pământul. Cei care ne-au transmis această veste și aceste zvonuri adăugau că Padișahul Nostru zărise în somn chipul sfânt al Profetului scăldat în lumină, că Trimisul Domnului îl prevenise că, dacă îngăduia norodului să admire imaginile și chiar acele obiecte care, create fiind după asemănarea omului, se luau la întrecere cu creaturile lui Dumnezeu, avea să se îndepărteze de porunca divină, și că Padișahul Nostru pusese mâna pe buzdugan chiar în vreme ce visa. În ceea ce-l privește pe Padișahul Nostru, el i-a cerut credinciosului său cronicar să consemneze acest eveniment cam în felul următor: a pus să se scrie cartea numită *Miezul istoriilor*, dându-le caligrafilor nenumărate pungi cu galbeni, dar nu i-a pus pe miniaturiştii săi s-o ilustreze. (MNR: 580-581)<sup>4</sup>

Orhan Pamuk preia în fragmentul de mai sus ecourile unui eveniment real, care a stârnit mare înfrigurare la Istanbul în anul 1599: sosirea „darului” trimis de regina Angliei, Elisabeta I (1533-1603), sultanului Mehmet III. Darul, menit să redeschidă tratativele în problema capitulațiilor, care ar fi permis Companiei Levantului să continue și să-și extindă comerțul direct cu porturile otomane, era un orologiu muzical, construit de Thomas Dallam (cca. 1575-cca.1630), un meșter originar din Dallam, Lancashire. Acesta plecase spre Istanbul în februarie 1599, cu vasul Hector<sup>5</sup>, mândria flotei britanice, spre a instala „orga” în capitala otomană și a oferi o primă reprezentare, în prezența suveranului otoman. Regina Elisabeta I îi trimisese, în aceleași circumstanțe, mamei sultanului, Valide Sultan Safiye, cu care se afla în corespondență, o calească spectaculoasă, într-un gest transparent de *captatio benevolentiae*. Atenția sa era pe deplin justificată, căci sultana-mamă dispunea de o putere considerabilă și, pe de altă parte, manifesta o atitudine favorabilă față de

- 
4. Potrivit lui MacLean (2004: 4), povestea orgii lui Dallam, la care face aluzie episodul de mai sus, s-a dovedit atât de fascinantă, încât a generat un șir nesfârșit de erori. Orhan Pamuk preia povestea distrugerii „instrumentului muzical” al lui Dallam de către Ahmet I de la Mustafa Safi, care numește mecanismul „ceas” (*saat*), în lipsa unui termen mai adecvat. Mac Lean (2004: xi-xii) reproduce în *Prologul* cărții sale referitoare la relatările timpurii de călătorie în Imperiul Otoman un fragment din *Zubdetü't-tevarih* de Mustafa bin Ibrahim Safi, cunoscut și ca Mustafa Safi, imamul lui Ahmet I (manuscrisul amintit se află la Biblioteca de Stat din Beyazıt, Istanbul).
  5. Acesta avea să se bucure de un interes legitim din partea localnicilor, inclusiv a sultanului și a suitei sale.

relațiile comerciale privilegiate cu Veneția, în dauna intereselor Angliei<sup>6</sup>.

Thomas Dallam urma să ajungă la Istanbul în luna august 1599, după o călătorie memorabilă pe Mediterana, și avea să facă o primă demonstrație în fața sultanului pe data de 25 septembrie 1599, după ce dedicase un număr de zile reconstrucției „orgii” (un orologiu muzical, cu figurine mobile), afectată de condițiile improprii de depozitare din cala vasului. Reprezentația s-a bucurat de unanime aprecieri, motiv pentru care lui Dallam i s-a solicitat repetarea ei și, pe de altă parte, s-au depus eforturi intense pentru a-l determina să rămână la Istanbul<sup>7</sup>. Dallam a rezistat însă tuturor insistențelor și tentațiilor și a revenit acasă, în Anglia, unde pretindea că era așteptat de soție și de copii (o minciună „inocentă”, care avea să contribuie la o oarecare relaxare a presiunilor exercitate asupra lui). Detaliile acestor aventuri sunt cunoscute grație jurnalului său, intitulat *A breife Relation of my Travell from The Royall Cittie of London towardes The Straite of mariemediterranum and what hapened by the waye*, apărut abia în 1893; finalitatea acestuia rămâne obscură, căci Dallam nu pare să fi făcut niciun efort pentru a-l publica în timpul vieții (MacLean 2004: 4) și nici nu manifesta o înclinație deosebită pentru genul memorialistic. Nu putem decât să deducem că, dincolo de anecdotică, acesta a perceput expediția respectivă ca pe un eveniment memorabil, ieșit cu totul din tiparele existenței sale de omul manufacturier.

„Instrumentul” lui Thomas Dallam nu constituia, totuși, o noutate absolută, căci confecționarea instrumentelor de măsurare a timpului reprezenta o mai veche preocupare în lumea islamică; aceasta decurgea, în primul rând, din necesitatea de a se stabili cu acuratețe momentul celor cinci rugăciuni zilnice și al altor acte rituale cu finalitate devoțională; aceeași necesitate avea să conducă, în timp, la dezvoltarea interesului pentru astronomie, dar și pentru calendare și almanahuri.

Exigențele rituale amintite explică, totodată, și relevanța socială a unor personaje precum *munajjim*-ul (în turcă, *müneccim*) – astronom, dar și astrolog – și *muvakkit*-ul, lit. „cel care stabilește timpul [rugăciunii]”. În perioada otomană, *muvakkit*-ul avea sarcina de a-l preveni pe muezin

6. Fapt explicabil, desigur, dată fiind ascendența sa venețiană.

7. Primește, printre altele, daruri de preț și i se oferă două soții, pe care ar fi urmat să și le aleagă chiar din haremul imperial; MacLean (2004: 45) apreciază că Dallam trebuie să fi fost primul englez care a intrat în contact direct cu acest spațiu, asociat cu viața privată a sultanului.



asupra momentului în care se cuvenea rostită chemarea la rugăciune, din înaltul minaretului. Tot lui îi revenea misiunea de a elabora calendarele (*imsakiye*) care indicau orele de rugăciune și momentele ruperii postului (*iftar*) pe parcursul lunii sacre a Ramadanului; alcătuia, de asemenea, horoscoape și calendare care indicau zilele faste și zilele nefaste, îndeosebi pentru a purcede la o afacere, a pleca într-o călătorie sau o campanie militară, a contracta o căsătorie etc. Cel mai însemnat *muvakkit* din secolul al XVII-lea era cel angajat la moscheea imperială Beyazıt din Istanbul, aflată în proximitatea Bazarului Acoperit. Rolul *muvakkit*-ului era preluat, la curtea imperială, de căpetenia astrologilor (*müneccimbaşı*) – demnitate instituită către sfârșitul secolului al XV-lea. Acestuia îi revenea sarcina de a întocmi, alături de ceilalți astrologi din subordinea sa, calendare și almanahuri anuale, destinate atât sultanului, cât și celorlalți demnitari; prezentarea acestora la palat avea loc, în cadrul unei ceremonii speciale, pe data de 21 martie, cu ocazia Nawrūzului (în turcă, Nevruz). Calendarele aveau o structură mixtă, fiind o combinație de calendar astronomic (*rakam takvimi*) și calendar astrologic (*ahkam takvimi*) – acesta din urmă cuprindea predicții pentru anul care urma, incluzând zilele socotite faste și nefaste. Almanahurile presupuneau, de obicei, trei secțiuni: o istorie succintă a lumii, un calendar care includea câte o pagină pentru fiecare lună a anului și o pagină cu previziuni referitoare la principalele evenimente astronomice ale anului (Ayduz 2007: 6-12). Almanahurile prezintă interes și din alt punct de vedere: multe dintre ele includ consemnări, realizate uneori de către autori, dar cel mai adesea de către beneficiari, cu privire la diverse evenimente produse în anul respectiv, de la evenimente politice, sociale, familiale la catastrofe, mai mult sau mai puțin naturale (cutremure, inundații, furtuni de amploare, incendii, perioade de secetă prelungită, invazii de insecte), la evenimente astronomice notabile (trecerea unor comete, eclipse de soare sau lună); consemnări de acest gen se regăsesc, de altfel, și în registrele cadiilor.

Revenind la ceasornice, puțin accesibile majorității covârșitoare a populației până în zorii epocii moderne, trebuie să menționăm faptul că dispozitivele mecanice fuseseră precedate și în spațiul islamic, la fel ca și în alte zone ale lumii, de alte tipuri de instrumente de măsurare a timpului (clepsidre, ceasuri solare, ceasuri acvatice, ceasuri cu lumânare etc.); acestea necesitau însă asistență permanentă și se vedeau extrem de sensibile la condițiile exterioare. Un pas înainte în ceea ce privește

realizarea ceasornicelor mecanice s-a înregistrat odată cu Badi' az-Zaman Abū al-'Izz ibn Ismā'īl ibn ar-Razāz al-Jazarī (1136?-1206), savant, inginer mecanic, matematician, meșteșugar, originar, după cum i-o arată și numele, din zona cunoscută cândva sub numele de al-Jazīra („insula”), care includea părți din nord-vestul Irakului, din nord-estul Siriei și din sud-estul Turciei actuale (zona Cizre, de la granița cu Siria). Aflat în slujba dinastiei turcmene a Artukizilor (ramura din Diyarbakır), laboriosul al-Jazarī a lăsat în urma sa, printre altele, o carte care prezintă modul de confecționare și funcționare al unui număr impresionant de mecanisme, cu diverse finalități, printre care și diverse tipuri de ceasuri; „îndreptarul” său este însoțit de miniaturi ilustrative, realizate chiar de către autor. Printre cele mai cunoscute instrumente de măsurare a timpului construite de el se numără mai multe ceasuri cu apă și ceasuri cu lumânare, dar și elaboratele „ceas-elefant” și „ceas-castel”, cele mai ample proiecte ale sale (Al-Hassani 2007: 14-17).<sup>8</sup>

Cel mai celebru pentru preocupările sale în această privință rămâne, totuși, matematicianul, astronomul și fizicianul Takiyüddin (1526-1585), întemeietorul primului observator astronomic din Istanbul. Takiyüddin era, probabil, originar din Damasc, unde și-a făcut cea mai parte a studiilor, pentru a petrece apoi o vreme în Egipt, ca profesor de *madrasa* și cadu. A făcut un prim popas la Istanbul în jurul anului 1550, fără a se stabili însă aici; adevărata sa ascensiune avea să se producă în anul 1570 (sau 1571), când a devenit căpetenia astrologilor (*müneccimbaşı*) lui Selim II (sultanat: 1566-1574). Takiyüddin și-a început observațiile astronomice în anul 1574, din Turnul Galata, plănuiind apoi să-și ridice un observator pe

- 
8. Cartea lui al-Jazarī nu era, fără îndoială, singulară – puține dintre lucrările de acest tip au ajuns însă până în zilele noastre, după catastrofele și distrugerile succesive care au lovit Orientul Mijlociu, mai cu seamă odată cu invazia mongolă. Ele nu au fost însă în întregime uitate, fiind evocate uneori de alte surse, cu o soartă mai prielnică. Romanul *Kitab-ül Hiyel: Eski Zaman Mucitlerinin İnvanılmaz Hayat Öyküleri* („Cartea mecanicii: incredibilele povești de viață ale născocitorilor de altădată”) de Ihsan Oktay Anar, apărut în anul 1996, poate fi privit ca un omagiu, dar și ca o declarație de admirație față de toate aceste personalități ale căror lucrări, sau chiar nume, au căzut pradă uitării. Dincolo de limbajul specific operei lui Anar, care abundă în arhaisme de o mare savoare, romanul este ilustrat, în buna tradiție a cărților „artizanale” de pe vremuri, cu schițele unor dispozitive mecanice, mai mult sau mai puțin fanteziste, realizate chiar de către scriitor.

dealurile de la Tophane și obținând chiar acordul sultanului Murat III în acest sens.<sup>9</sup> Observatorul avea să fie demolat în anul 1580, încă din timpul vieții lui Takiyüddin, ca urmare a insistențelor *şeyhülislâm*-ului Kadızâde Ahmet Şemseddin Efendi, cea mai înaltă autoritate religioasă din Imperiul Otoman, care considera că „citiul în stele” era de rău augur (căci astronomia s-a confundat multă vreme cu astrologia) și că preocupările lui Takiyüddin urmau să abată nenorocirea asupra tuturor supușilor Imperiului (Mordtmann 2009: 116). Polihistorul otoman a lăsat un număr impresionant de cărți de astronomie, de tratate de fizică și mecanică, de matematică, de medicină și zoologie, elaborate în limba arabă. Tot lui i se datorează și primul tratat despre ceasornicele mecanice din lumea islamică, realizat în anul 1559, pe când se afla la Nablus; autorul preciza, în prefața acestuia, că beneficiase din plin, pentru documentare, de biblioteca și, mai ales, de colecția de ceasuri mecanice, de proveniență europeană, a binefăcătorului său, Semiz Ali Pașa, mare-vizir în vremea lui Soliman Magnificul (Fazlîoğlu 2009).

Nu putem să nu observăm că Takiyüddin, intelectual de anvergură al epocii sale, poate fi socotit aproape contemporan cu personajele care populează ficțiunea lui Orhan Pamuk, de vreme ce acțiunea romanului se desfășoară în iarna anului 1591, la șase ani de la moartea savantului; mai mult, atât Takiyüddin, cât și personajele din *Mă numesc Roșu* evoluează, cel puțin în parte, în epoca și sub oblăduirea sultanului Murat III, marele pasionat de cunoaștere, de arte și, mai cu seamă, de miniatură.

Ecouri ale preocupărilor lui Takiyüddin și ale altor savanți musulmani pentru descifrarea esenței timpului și pentru realizarea unor instrumente de măsurare a acestuia se regăsesc și în romanul *Fortăreața albă* (tr. *Beyaz Kale*) de același Orhan Pamuk, a cărui acțiune se petrece în vremea sultanului Mehmet IV Avcı („Vânătorul”) (1648-1687). Hogeaa, eroul *Fortăreței albe*, devine, la rândul său, *miineccimbaşı* și este pasionat de astronomie, încercând, printre altele, să obțină sprijinul sultanului pentru ridicarea unui nou observator astronomic; el se ghidează

---

9. Takiyüddin estima, se pare, că ridicarea observatorului avea să dureze șapte ani; ea a început, cel mai probabil, în anul 1575 (așadar, curând după moartea lui Selim II, petrecută în decembrie 1574, și după venirea la tron a lui Murat III) și a continuat în anul 1577, când a fost instalată și o parte din aparatură. La data demolării precipitate a turnului (ianuarie 1580), edificiul nu fusese încă finalizat. (Mordtmann 2009: 121)

după puținele informații rămase de pe urma lui Takiyüddin, pe care le găsește consemnate într-o carte obscură, procurată „la mâna a doua”; încercările sale eșuează însă în mod repetat. Hogea este interesat, deopotrivă, de astrolaburi și de ceasornice, dorindu-și, printre altele, „să plămădească un ceasornic fără greș, care să arate timpul potrivit pentru toate rugăciunile (Pamuk 2007: 40)” și încercând să-și dea seama „cum s-ar fi putut calcula vremea potrivită pentru rugăciuni și post în ținuturile reci unde, din pricina formei rotunde a Pământului, existau mari deosebiri între lungimea zilei și a nopții” (*ibidem*). Ba mai mult, Hogea visează să făurească un ceasornic uriaș, care să poată fi potrivit doar o dată pe lună, urmat, în caz de izbândă, de un altul, care să poată fi potrivit o dată pe an.

În romanul *Mă numesc Roșu*, „apariția timpului la Istanbul” este, oarecum, prefigurată de ceasornicul mecanic descoperit de Negru și de Maestrul Osman în Vistieria imperială, printre nenumăratele obiecte atinse de patina vremii și a uitării<sup>10</sup>:

Când am zărit imaginea care însuflețea mecanismul unui ceas greu de deslușit, zămislit din scripeți, mingi, păsări și mici statuete arăbești așezate, toate, pe spinarea unui elefant, ne-am amintit de timp. (*MNR*: 429)

Straniul orologiu trimis de regina Angliei devine ornicul altor vremuri, ostile ritmurilor firești ale omului. Dincolo de uimirea și entuziasmul primelor momente, timpul măsurat „mecanic” cenzurează nemilos, obligă la ritmicitate, la disciplină, la abandonarea vechilor deprinderi – reluate cândva la nesfârșit, într-o circularitate dictată doar de timpul liturgic și de vocea monotonă a muezinului; el nu mai invită la

---

10. La Palatul Topkapı avea să fie descoperită cu mult mai târziu, după plecarea în exil a ultimului sultan otoman, Mehmet VI Vahideddin (1922), o colecție remarcabilă de ceasornice făurite în secolul al XVI-lea; aceasta este întregită, desigur, de alte piese remarcabile, din alte epoci. Cele mai multe dintre ele au fost realizate în Imperiul Otoman, fiind inscripționate cu numele unor meșteri locali. Printre cei interesați de ceasornicele mecanice se numărau, din rațiuni rituale, și adepții ordinelor sufite; membrii ordinului Mevlevi, care excelau în numeroase domenii ale artelor și meșteșugurilor, se numărau, de pildă, printre cei mai rafinați făuritori de ceasornice din epoca otomană. O parte dintre aceste sofisticate instrumente de măsurare a timpului sunt expuse astăzi la Muzeul Ceasurilor de la Palatul Topkapı, iar o altă parte – la Muzeul Ceasurilor de la Palatul Dolmabahçe (Istanbul).

repetare, ca modalitate de validare socială, ci la progresie și „eficiență”. Ceasul „sonor” venit din Occident sugerează o altă mentalitate, opusă celei tradiționale, și exacerbează sentimentul schimbării. Mereu prezent și vizibil ori audibil, el devine unul dintre semnele cele mai evidente, mai lesne perceptibile ale supremației tehnologice și culturale a Apusului, care se va accentua în secolele următoare și care va genera haos, adresându-se unei societăți conservatoare, patriarhale, prea puțin motivate să accepte noile convenții. „Timpul ceasornicului mecanic” se va dovedi o armă redutabilă, care va pune capăt timpului molcom, discret al nisiparniței, al ceasului solar, al ceasurilor cu apă, asociate cu discreția și cumpătarea.

De aici, nostalgia personajelor romanului, care pare să se confunde cu nostalgia autorului însuși. Nostalgia este dictată de alienarea memoriei – o memorie ale cărei conținuturi nu se mai regăsesc nicăieri și care-și avea, cândva, propriile rosturi identitare. Distrugerea „timpului-memorie”, a memoriei pe termen lung, golirea acesteia de miez ori de tensiunile virtualității afectează grav nu doar identitatea individuală, ci și identitatea socială și se reflectă în modul de raportare la realitate. Este un prim pas către „mankurtizare” căci, afirmă unul dintre miniaturistii de a căror existență lumea a uitat de mult, „cine nu are memorie nu-și amintește nici de Dumnezeu, nici de întunericul Său” (ca tihnă fără de margini a absolutului). Uitarea nu este însă decât orbirea celor în viață căci, afirmă un alt miniaturist, care și-a pierdut vederea trudind pe pagini de manuscris:

„Da, sunt orb [...] Dar am în memorie toate miracolele cărții pe care am zămislit-o în ultimii unsprezece ani, până la ultima trăsătură de condei, până la ultima tușă a pensulei, iar mâna mea poate să deseneze totul pe de rost, fără ca eu să mai văd ce fac. Suveranul meu, pot să-ți pictez cea mai frumoasă carte care s-a văzut vreodată. Deoarece ochii mei nu se mai lasă furați și amăgiți de ticăloșia acestei lumi, pot să desenez din amintire toate miracolele lui Dumnezeu, în alcătuirea lor cea mai pură.” Hasan Cel Lung l-a crezut pe dată pe marele maestru miniaturist, iar acesta s-a ținut de cuvânt și i-a pictat suveranului Celor-Cu-Oile-Albe, din amintire, cea mai miraculoasă carte văzută vreodată. (*MNR*: 112)

Pentru miniaturistii lui Orhan Pamuk, iviți dintr-un alt timp, orbirea este suplinită de memorie, așa cum funcțiile organelor alterate sunt preluate, prin compensare, de către cele rămase intacte:

Înainte de pictură era întuneric, iar după pictură tot întuneric va fi. Ne

amintim că Dumnezeu ne-a spus „să fim”, laolaltă cu vopselele, cu harul și cu dragostea noastră. A-ți aminti înseamnă a ști ce ai văzut. A ști înseamnă a-ți aminti ce ai văzut. A vedea înseamnă a ști fără a-ți aminti. Prin urmare, a picta înseamnă a-ți aminti de întuneric. Dragostea de pictură a marilor maeștri este dorința de a reveni, odată cu culorile, la întunericul lui Dumnezeu, știind că văzul și culorile au fost zămislite din întuneric. Cel care nu are memorie nu-și amintește nici de Dumnezeu, nici de întunericul Său. Pictura tuturor marilor maeștri caută în culori acel întuneric profund din afara timpului. (MNR: 110)

Memoria faptelor culturale și, în cele din urmă, imperativul tradiției sunt atât de copleșitoare, încât un miniaturist care socotește că arta căreia i-a consacrat întreaga viață este o blasfemie și care încearcă pe toate căile să-și descopere picturile risipite în cele patru zări ale lumii spre a le distruge constată că eforturile sale de recuperare, de revenire la „timpul zero” al propriei creații rămân fără ecou:

În anii care au urmat a băgat de seamă că două generații de miniaturiști își însușeau ca modele picturile pe care le renegase el, că-și întipăreau în memorie acele imagini și că, dincolo de faptul că le învățaseră pe de rost, le preschimbaseră într-o parte a sufletului lor. (MNR: 226)

Miniaturiștii vorbesc, de altfel, frecvent de „peisajul propriei memorii”, care își este sieși suficient, căci această memorie este însăși „memoria lui Dumnezeu”; „memoria lui Dumnezeu” rămâne întipărită în mintea și inima miniaturistului veritabil, a cărui unică menire este să reproducă la nesfârșit peisajele originare ale creației divine:

[...] miniatura este truda miniaturistului de a afla cum vede Dumnezeu lumea, iar această imagine nepereche nu se dobândește, prin amintire, decât atunci când ochii ostenesec, după o viață de muncă fără preget, și după ce miniaturistul ajuns la capătul puterilor este atins de orbire. Prin urmare, modul în care vede Dumnezeu lumea poate fi înțeles doar din amintirile miniaturiștilor orbi. Bătrânul miniaturist își muncește mâna de-a lungul întregii vieți, pentru ca atunci când i se arată această umbră, adică atunci când în fața ochilor săi atinși de întunericul orbirii se ivesc amintirile și priveliștea lui Dumnezeu, ea să poată așterne pe hârtie, de la sine, miraculoasa dezvăluire. (MNR: 116)

Miniatura înseamnă să cauți de-a dreptul amintirile lui Dumnezeu, să vezi lumea așa cum o vede El. (MNR: 115)

Am putea afirma că, dincolo de ineditul temei abordate și de

documentarea notabilă impusă de aceasta, dincolo de atmosferă, de varietatea tipologică a personajelor și a mediilor sociale ilustrate de ele, de rafinementele intertextuale care-i conferă o textură cu totul aparte, romanul *Mă numesc Roșu* al lui Orhan Pamuk este, în cele din urmă, o carte despre timp, despre memorie, despre uitare și, nu în ultimul rând, despre „orbirea celor în viață”.

### SURSE BIBLIOGRAFICE

- Al-Hassani, Salim T S (ed.) 2007 – „Clocks”, în *1001 Inventions: Muslim Heritage in Our World*, Foundation for Science, Technology and Civilization, Manchester, 2007 (12006), pp. 14-17.
- Ayduz, Salim 2007 – „Calendars and Almanac in Islamic Civilization”, Foundation for Science, Technology and Civilization, [http://www.muslimheritage.com/uploads/Calendars\\_Almanac\\_Islamic\\_Civilization.pdf](http://www.muslimheritage.com/uploads/Calendars_Almanac_Islamic_Civilization.pdf) [accesat: 10.05.2013].
- Braudel, Fernand 1994 – *Gramatica civilizațiilor* I, București: Editura Meridiane.
- Çağman, Filiz 1987 – „The Topkapı Collection”, în *Saudi Aramco World* 38/2 (March/April 1987), pp. 6-37.
- El-Bizri, Nader 2006 – „Time, Concepts of”, în Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* II, New York-Londra: Routledge, pp. 810-812.
- English, Peter 1983 – „A Gift for the Sultan”, în *Saudi Aramco World* 34/6 (November/December 1983), pp. 32-35.
- Fazlıoğlu, İhsan 2009 – „Takiyüddin (Taqi al-Din; Taqi al-Din Abu Bakr Muhammad ibn Zayn al-Din Maruf al-Dimashqi al-Hanafi; Taqi al-Din Muhammad ibn Ma'ruf al-Shami al-Asadi) (1526-1585)”, în Gábor Ágoston / Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, 2009, pp. 552-553.
- Horton, Paul 1977 – „Topkapı's Turkish Timepieces”, în *Saudi Aramco World* 28/4 (July/August 1977), pp. 10-13.
- MacLean, Gerald M. 2004 – *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580-1720*, Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan.
- Mordtmann, Johannes Heinrich 2009 – „Takiyüddin'in Pera'daki Gözlemevi” (trad. tr. Cem Pulathaneli: orig. „Das Observatorium des Taqi ed-Din zu Pera”, în *Der Islam* 13/1923), în *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* X/2, pp. 115-129.
- Pamuk Orhan 2006 – *Mă numesc Roșu* (traducere din limba turcă, note și glosar: Luminița Munteanu), București.
- Pamuk, Orhan 2007 – *Fortăreața albă* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), București.
- Pamuk Orhan 2011 – *Mă numesc Roșu* (traducere din limba turcă, note și glosar:

Luminița Munteanu; ediția a II-a, revăzută), Iași.



## DESPRE EVOLUȚIA MINIATURII OTOMANE ÎN SECOLUL AL XVI-LEA

### O posibilă *addenda* la romanul *Mă numesc Roșu* de Orhan Pamuk

#### Câteva detalii de ordin istoric

Acțiunea romanului *Mă numesc Roșu* de Orhan Pamuk se petrece pe parcursul a nouă zile din iarna anului 1591, în vremea sultanului otoman Murat III (1546-1595 – sultan în perioada 1574-1595) –, evocat de personaje prin sintagme precum „Padișahul Nostru” sau „Preasfântul Nostru Padișah”. Pasionat de poezie, mistică, miniatură și cărțile somptuoase, dar și de femei și de stilul de viață relaxat al haremului<sup>1</sup>, mai puțin de expedițiile militare și de jocurile politice, acesta și-a abandonat, la scurtă vreme după ascensiunea la tron, o bună parte din prerogative în favoarea anturajului, a demnitarilor de stat și, nu în ultimul rând, a mamei sale, ambițioasa Afife Nurbanu Valide Sultan (1530-1583)<sup>2</sup>. Istanbulul, oraș al eternelor contraste, a cunoscut în epoca sa petreceri spectaculoase,

- 
1. Se presupune că a avut peste treizeci de copii, dintre care nouăsprezece sau douăzeci au fost băieți.
  2. Nurbanu Sultan, „favorita” sultanului Selim II, ar fi fost, potrivit surselor venețiene, o venețiană pe nume Olivia sau Cecilia Venier-Baffo, născută în insula Paros. Sursele otomane susțin că se numea, de fapt, Rachel și că era fiica vestitului Joseph Nasi, care a jucat un rol esențial în politica și diplomația otomană din a doua jumătate a secolului al XVI-lea. O a treia ipoteză, de dată mai recentă, susține că ar fi fost o grecoaică originară din insula Corfu. A jucat un rol important în vremea lui Murat III, când influența sa s-a extins și asupra politicii externe a imperiului; se știe, de pildă, că în perioada 1581-1582 a purtat corespondență cu celebra Caterina de Medicis (1519-1589), cu care a și fost, de altfel, comparată uneori.

de o opulență nemaivăzută, care urmăreau să reliefeze, deopotrivă pentru supușii otomani și pentru adversarii externi ai imperiului, cursul ascendent și măreția fără egal a „Casei lui Osman”.

Murat III a fost urmat la tron de fiul său, Mehmet III<sup>3</sup> (sultan în perioada 1595-1603), care și-a început domnia sub auspicii nefaste căci, a doua zi după funeraliile defunctului suveran, a dispus executarea tuturor celor nouăsprezece frați ai săi, precum și a unuia dintre propriii fii, spre a nu-și pune în pericol supremația<sup>4</sup>. El a fost, de altfel, ultimul sultan otoman care s-a prevalat de „legea fratricidului”<sup>5</sup>, menită să prevină destabilizarea politică prin lupte dinastice, în absența unei formule succesoriale bine definite. Domnia lui Mehmet III avea să fie marcată de un control sever asupra supușilor și de măsuri economice și sociale discutabile, adoptate sub puternica înrâurire a sultanei-mame<sup>6</sup>, așa cum se întâmplase și pe vremea tatălui său, dominat de personalitatea lui Nurbanu Sultan. Inconsecvențele și slăbiciunile suveranului au condus la frecvente răzmerițe ale populației și la agravarea crizei interne, dar și la evoluții nefavorabile pe plan extern, ca urmare a războaielor de cucerire purtate în Europa centrală și în

- 
3. Memorabila ceremonie de circumcizie a acestuia și a fraților săi este evocată nu doar de personajele romanului, ci și de cronicile de epocă.
  4. Nici domnia tatălui său nu debutase, de altfel, în condiții mai fericite; acesta dispusese, îndată după preluarea tronului, executarea prin strangulare a celor cinci frați ai săi.
  5. Aplicată cu intermitențe din secolul al XIV-lea, această practică a dobândit un caracter sistematic din cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea.
  6. Cunoscută de turci drept Safiye Valide Sultan (1550-1605), aceasta se numea, de fapt, Sofia Bellicui Baffo și se născuse la Veneția. Fusese capturată de pirați la vârsta de doisprezece ani, în cursul unei călătorii pe Mediterana, și apoi oferită în dar, la vârsta de cincisprezece ani, prințului Murat, nepotul lui Soliman Magnificul; curând după aceea avea să se nască prințul Mehmet – viitorul sultan Mehmet III. Potrivit relatărilor de epocă, Safiye se distingea prin inteligență, prin frumusețe și, mai cu seamă, prin marea abilitate politică, care urma s-o transforme treptat într-o persoană extrem de influentă – rivală de temut a soacrei sale. Înrâurirea sa asupra palatului imperial a crescut în 1574, când Murat III i-a urmat la tron lui Selim II; eforturilor sale constante li s-au datorat, printre altele, bunele relații ale imperiului cu Republica Veneția și cu Anglia. Puterea sa s-a consolidat după moartea lui Nurbanu Sultan (1583), și, mai ales, după moartea lui Murat III și înscăunarea lui Mehmet III, când avea să dobândească titlul de sultană-mamă (*valide sultan*).

Azerbaidjan<sup>7</sup>. Criza imperiului s-a agravat și datorită instabilității politice determinate de frecvențele schimbări ale marilor-viziri: în epoca lui Mehmet III au fost maziliți nu mai puțin de doisprezece dintre aceștia, trei dintre ei fiind executați. Succesiunea de evenimente nefericite care au pecetluit domnia lui Mehmet III explică, într-o anumită măsură, sentimentul de nesiguranță, de angoasă atribuit de Orhan Pamuk personajelor sale. Cu toate acestea, la sfârșitul epocii lui Murat III, procesul de decadență a Imperiului Otoman se afla, de fapt, abia în fază incipientă, deși putea fi oarecum resimțit de populație la nivelul vieții cotidiene, care înregistra o degradarea constantă.

### **Scurtă lămurire asupra evoluției miniaturii otomane până la sfârșitul secolului al XVI-lea**

Socotim că o minimă lămurire asupra evoluției miniaturii otomane până la sfârșitul secolului al XVI-lea, când se petrece acțiunea romanului lui Orhan Pamuk, este utilă pentru percepția mai nuanțată a ambianței artistice a epocii și, totodată, a mesajului cărții, care încearcă să surprindă, dincolo de intriga polițistă și de posibilele povești de viață ale „celor de ieri”, modificările subtile care afectau societatea otomană la sfârșitul secolului al XVI-lea.

La fel ca și literatura clasică otomană, miniatura turcă a început să se afirme din secolul al XIV-lea, fiind în mod evident înrâurită de miniatura persană, care se bucura de un binemeritat prestigiu în întreaga lume islamică. Miniatura turcă (otomană) avea să dezvăluie și să valorifice treptat noi valențe ale genului, după ce fusese precedată în Anatolia atât de stilurile uigur și selgiukid, cât și de stilul cristalizat în palatele suveranilor turcmeni din dinastiile Akkoyunlu (Cei-Cu-Oile-Albe) și Karakoyunlu (Cei-Cu-Oile-Negre), numit îndeobște „stilul turcmen”. Pictorii miniaturiști otomani din perioada timpurie sunt, în mare măsură, necunoscuți, dat fiind faptul că nu obișnuiau să-și semneze lucrările. În vremea lui Mehmet II Fatih, cuceritorul Constantinopolului<sup>8</sup>, începe să se dezvolte arta portretului, în ciuda protestelor și a tentativelor

---

7. Unde șahul safavid Abbas I avea să recucerească Tabrizul (1600).

8. Oraș care avea să devină, din 1485, capitala Imperiului Otoman.

teologilor de a limita acest fenomen, văzut ca o impietate din perspectiva islamului dogmatic. Pictorii care se angajează în această aventură, la solicitarea suveranului otoman, sunt, de altfel, în cea mai mare parte de origine străină (printre ei se numără Matteo di Pasti, originar din Rimini, Costanzio da Ferrara și Gentile Bellini). Lor li se alătură însă și pictori turci, precum Sinan Bey, trimiși la Veneția pentru a studia tehnicile picturii occidentale și pentru a pune mai apoi, la revenirea în țară, bazele unei școli autohtone. Un prim pas către miniatura otomană, care urma să-și croiască un drum propriu în deceniile următoare, se înregistrează în jurul anului 1500, în epoca sultanului Bayezit II Veli (1481-1512), prin intermediul unui manuscris semnat de Uzun Firdevsi sau Firdevsi-i Rumi. În acest manuscris, intitulat *Süleymanname*, „Cartea lui Solomon”, sunt inserate două pagini de miniaturi care îi înfățișează, în diverse ipostaze, pe regele Solomon și pe regina din Saba. Chipul profetului Muhammad, plasat în fruntea uneia dintre paginile miniaturate, este, în schimb, disimulat de un văl. Miniaturile din volumul lui Uzun Firdevsi vădesc influențe multiple (uigure, persane, dar și europene), așa cum se va întâmpla mai târziu cu aproape întreaga artă și literatură otomană; în anumite privințe, ele sunt mai rafinate decât miniaturile otomane de mai târziu, dar sunt încă departe de realismul specific secolelor următoare.

Școala otomană de pictură a dobândit un relief aparte după epoca lui Selim I (1512-1520), care a adus la Istanbul, după 1514, din expedițiile sale militare în est, pictori de la Damasc, dar mai cu seamă de la Tabriz și Herat; aceștia din urmă au contribuit la consolidarea influenței persane asupra miniaturii turcești. Miniatura otomană s-a dezvoltat spectaculos în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, caracteristicile sale de fond fiind naturalețea abordării și efortul de individualizare a chipurilor umane. Acum s-au realizat biografiile „oficiale” ale suveranilor otomani – gen în care a excelat îndeosebi Nakkaş Osman. Multe dintre manuscrisele miniaturate create în prima jumătate a secolului al XVI-lea elogiază marile fapte de arme care au dus la expansiunea imperiului în acest secol (de pildă, campania lui Soliman Magnificul în Ungaria, din 1543, și expedițiile maritime conduse de Barbaros Hayreddin Paşa în bazinul mediteranean). Miniaturile inserate în aceste veritabile „jurnale de front” prezintă cu mare acribie traseul parcurs de trupele otomane, pe mare și pe uscat, locurile de popas, marile centre urbane, peisajul; cromatica este plină de însuflețire, iar viziunea de

ansamblu a paginii, atent elaborată. Un interes cu totul aparte au stârnit mai târziu hărțile detaliate, despre care am putea afirma că particularizează „cărțile de campanie” otomane. Celebru, din acest punct de vedere, este „atlasul” (*Kitab-ı Bahriye*, „Cartea navigației”) realizat în 1525-1526 de Piri Re‘is (m. 1554), mare amiral al flotei otomane, spre a-i fi dăruit, potrivit uzanțelor vremii, sultanului Süleyman I Kanuni (Soliman Magnificul). Opera cea mai răsunătoare din această perioadă este însă, fără îndoială, *Süleymanname*, „Cartea lui Soliman”, consacrată domniei strălucitului suveran. Datând din 1558, acest manuscris, redactat în limba persană, este semnat de caligraful azer Ali bin Emir Bey din Şirvan. El cuprinde șaizeci și nouă de miniaturi, care ilustrează principalele repere ale domniei și existenței lui Soliman: bătălii celebre, scene de vânătoare, momente din viața privată, petreceri grandioase. Realizate în diverse stiluri, de către măștri miniaturişti proveniți din mai multe zone ale spațiului islamic, care întruchipau tot atâtea tradiții, miniaturile din acest volum vădesc preocuparea pentru compoziție, pentru culoare, dar și pentru detaliu. Arta portretului înregistrează la rândul ei, în epoca la care ne referim, un pas în direcția originalității, grație lui Haydar Re‘is, cunoscut sub pseudonimul Nigâri (m. 1572), ale cărui portrete, pictate pe fond întunecat, frapează prin singularitate și îl diferențiază net de alți contemporani.

Nu mai puțin relevante pentru evoluția miniaturii otomane în secolul al XVI-lea sunt și cele douăzeci de miniaturi din „Suprema bucurie a campaniei de la Szigetvár” (*Nüzheti‘l Akbar der Sefer-i Sigetvar*), lucrare inspirată de ultima expediție militară a lui Soliman Magnificul, soldată cu cucerirea fortăreței Szigetvár. Aceeași tematică se regăsește într-o „Carte a lui Süleyman” (*Süleymanname*) – numită și „Cartea victoriei” (*Zafername*) –, care a fost compusă în 1579 de către Şahnameci Seyyid Lokman, în care sunt inserate douăzeci și cinci de miniaturi și care trece în revistă ultimii ani ai domniei lui Soliman Magnificul. Un alt manuscris bogat decorat din perioada menționată (1581) este consacrat cuceririlor otomane patronate de Selim II (1566-1574): este vorba de „Cartea regală a lui Selim Han” (*Şahname-i Selim Han*), care cuprinde patruzeci și trei de miniaturi și al cărei text, în limba persană, este conceput de același Lokman bin Seyyid Hüseyin el-Aşuri el-Urmevi (Şahnameci Seyyid Lokman). Realizarea artistică a cărții i se datorează lui Nakkaş Osman, care a colaborat, probabil, la realizarea ei cu

alți „artizani” din atelierul de pictură de la Topkapı, după cum se poate deduce din trăsăturile stilistice ușor diferite ale miniaturilor care o ilustrează. Cea de-a treia creație a lui Lokman, „Cartea șahului șahilor” (*Şahinşahname*), care numără nouăzeci și cinci de miniaturi, datează din anul 1591. Acest panegiric este alcătuit din două volume: primul dintre ele se referă la epoca lui Murat III – în care se plasează, reamintim, și acțiunea romanului lui Orhan Pamuk –, iar cel de-al doilea surprinde cele mai vestite campanii și bătălii purtate de otomani de-a lungul timpului.

O altă operă de amploare din același interval de excepțională concentrare artistică – operă datorată, din nou, lui Şahnameci Seyyid Lokman – este „Cartea harurilor” (*Hünername*); ilustrarea ei a fost asigurată tot de Nakkaş Osman și de discipolii săi. Cartea se constituie din două părți, care cuprind, în total, o sută patruzeci de miniaturi: *Hünername I* (1584) este o trecere în revistă a faptelor eroice săvârșite de sultanii otomani, de la ascensiunea la tron a fondatorului dinastiei, Osman Gazi (1280-1326), până la moartea lui Selim I (1520); *Hünername II* (1587) îi este consacrată în întregime lui Soliman Magnificul, care și-a pus amprenta asupra întregului secol al XVI-lea otoman. Un alt manuscris miniat de epocă la care fac frecvent aluzie personajele lui Orhan Pamuk și la a cărui desăvârșire și-au adus contribuția Nakkaş Osman și atelierul său de pictură este „Cartea ceremoniilor” (*Surname*), datând din 1582, care celebrează vestita ceremonie de circumcizie a prințului-moștenitor Mehmet și a fraților săi (patru sute treizeci și șapte de miniaturi). Miniaturile care ilustrează aceste veritabile capodopere se remarcă prin rafinament și prin aspectul foarte studiat al compoziției – particularitate care nu exclude însă inovațiile îndrăznețe, menite să confere imaginii un centru de greutate și, astfel, să focalizeze atenția privitorului. Se pune mare preț nu doar pe scenele în mișcare și pe cele colective, ci și pe acuratețea detaliului. Unele picturi ajung să ocupe una sau chiar două pagini, nemaifiind, prin urmare, o simplă anexă a textului, ci tinzând către o anumită autonomie artistică. Culorile, între care domină roșul, sunt vii, strălucitoare, optimiste, iar aurirea, generoasă, insuflând manuscriselor o măreție demnă de epoca în care au fost plăsmuite. În sensul sentimental, nostalgic în care le percepe autorul romanului – el însuși practicant al genului și admirator declarat al acestui „paradis pierdut” –, miniaturile lui Nakkaş Osman și ale discipolilor ori colaboratorilor săi reprezintă cântecul de lebedă al picturii, dar și al strălucitoarei perioade de

ascensiune otomane, al unui imperiu aflat la zenit care-și poartă, în germene, propriul crepuscul.

Într-adevăr, din secolul al XVII-lea, declinul miniaturii, la fel ca și cel al altor domenii artistice, precum și al Imperiului Otoman însuși, devine vizibil mai cu seamă la nivelul alcătuirii paginii și al cromaticii. Dincolo de realizările ori inovațiile unor maeștri celebri care, pe măsura trecerii timpului, devin din ce în ce mai mult pictori și din ce în ce mai puțin miniaturiști, precum Ahmet Mustafa, cunoscut ca Nakși (secolul al XVII-lea), sau Abdülcelil Vehbi, cunoscut ca Levni (secolul al XVIII-lea)<sup>9</sup>, miniatura obosește, își pierde nimbul, căldura, avântul senin și încrederea de odinioară, la fel cum se întâmplă și cu mediile artistice în ale căror retorte se zămislea cândva.

După cum se vedește și din disputele iscate în roman de ideea „amprentei personale” a miniaturistului, a asumării picturii ori chiar a stilului prin semnătură, miniaturile consemnau rareori numele autorului, cu atât mai mult cu cât statutul plăsmuitorului de imagini și al imaginii înseși era viu disputat în lumea islamică. Numele miniaturistului ori ale miniaturiștilor care-și istoveau lumina ochilor în obscuritatea atelierelor figurează însă uneori pe paginile de început sau de sfârșit ale volumelor, atenuând oarecum misterul care-i înconjoară pe mânuitorii penelului ori ai condeiului. Identitatea miniaturiștilor care au ilustrat cărți ori manuscrise cu un anumit ecou în epoca pe care o reprezentau poate fi dedusă, parțial, și din documentele de arhivă; acestea din urmă îmbracă însă, de cele mai multe ori, aspectul unor simple consemnări ori înregistrări statistice, reci și lapidare, care cu greu ar putea oferi o imagine asupra atmosferei de lucru din atelierele de pictură, asupra relațiilor, disputelor, rivalităților dintre miniaturiști și dintre școlile din care proveneau, asupra îndoielilor, bucuriilor mărunte, trudei chinuitoare și, mai ales, asupra singurăității fecunde în care se petrecea o parte însemnată din existența lor.

Ca și în Occidentul medieval, miniaturiștii otomani făceau parte din branșa „meșteșugarilor” sau „artizanilor”. „Artizanii” istanbulezi erau grupați cu predilecție în jurul palatului Topkapı, fiind cunoscuți sub numele de *ehl-i hıref hassa*. Printre membrii acestei comunități figurau

---

9. Cel mai însemnat reprezentant al perioadei cunoscute în istoria otomană sub numele de Epoca Lalelei și patronată de sultanul Ahmet III (1703-1730).

arhitecți, faianțari, pictori miniaturişti, muzicieni, poeți, bijutieri, țesători de covoare, spițeri, erborişti, pielari și legători în piele etc. Aceștia constituiau corporații în fruntea cărora se aflau cei mai reuțați profesioniști. Artizanii erau meniți să vină în întâmpinarea nevoilor sultanului și ale curții imperiale, dar și să creeze opere care urmau să funcționeze ca prototipuri pentru omologii lor din afara palatului. Breslele erau strict ierarhizate. Cei care erau acceptați în structurile lor deveneau sclavi personali ai sultanului (*kul*) și erau remunerați din vistieria personală a acestuia; tot vistieria privată a suveranului asigura și sumele necesare pentru procurarea materialelor. Comenzile de amploare, la fel ca și lucrările de calitate excepțională erau recompensate prin sume suplimentare.

Atelierul artizanilor cărții (*nakkashane*) era „nucleul fierbinte” al acestei vaste structuri. Motivele decorative create aici – care puteau să varieze mult de la o epocă la alta, în funcție de influențe și mode – erau folosite și de caligrafi, de legători, de specialiștii în textile ori în ceramică. Aici au fost plăsmuite cele mai însemnate opere din perioada otomană (creații literare, exemplare bogat ornamentate ale Coranului, „vieți ale sultanilor”, „vieți ale sfinților” musulmani ori ale Profetului, „cărți de campanie”, cărți populare traduse liber din limbile arabă și persană). Miniaturiştii – chiar și cei mai celebri – nu erau specializați doar în ornamentarea cărților, după cum se poate deduce și din „vocile” unor personaje din romanul lui Orhan Pamuk; lor le revenea, în egală măsură, decorarea pereților, a cupolelor, a plafoanelor, a obiectelor de uz personal, a veselei etc.

Atelierul de pictură de la Topkapı a fost fondat de Fatih Sultan Mehmet care, la vremea respectivă, l-a numit în fruntea lui pe Baba Nakkaş, un pictor-decorator de origine uzbekă. Din sursele de epocă aflăm că artiștii lucrau la cel de-al doilea etaj al unei vechi biserici bizantine, cunoscută de turci sub numele de *Arslanhane*, „Casa cu lei”, care se afla în spatele Sfintei Sofia – transformată în moschee după cucerirea Constantinopolului. Atelierul nu avea doar statutul unui spațiu de lucru, ci era conceput ca o veritabilă școală de pictură, în buna tradiție a meșteșugarilor de odinioară. Cea mai veche carte realizată aici datează din anul 1526. Membrii breslei erau plătiți o dată la trei luni, iar plățile, la fel ca și lucrările realizate la comandă ori materialele utilizate, erau notate cu meticulozitate. Responsabilitatea supravegherii acestui corp profesional și a administrării fondurilor destinate miniaturiştilor îi



revenea Mai-marelui vistiernicilor palatului. Dincolo de obligația principală de a-și asuma stilul atelierului în care erau angajați – stil a cărui dominantă și unitate era asigurată de Mai-marele miniaturiştilor, numit în funcție după lungi deliberări –, cei care practicau această îndeletnicire și, în mod deosebit, pictorii miniaturişti se bucurau de o anumită libertate de expresie, care le permitea nu doar să creeze ori să inoveze în limite rezonabile, potrivit propriilor disponibilități, ci și să etaleze cu discreție particularitățile școlii de pictură în a cărei tradiție se formaseră.

O parte dintre personajele romanului lui Orhan Pamuk sunt inspirate din realitate – fără a putea fi socotite, desigur, „replici perfecte” ale propriilor modele – și și-au pus existența în slujba atelierului imperial de la Topkapı, urmându-i, într-un fel sau altul, destinul. Biografiile lor, puțin sau chiar deloc cunoscute din izvoarele vremii, la fel ca și sentimentele, atitudinile, dramele personale pe care li le atribuie scriitorul sunt, în mare măsură, rodul bogat al ficțiunii. În cuvintele plâsmuite cu fraternă și nostalgică înțelegere pot stăruii însă adevăruri pe care cu greu le-ar putea cuprinde o cronică obiectivă, riguros evenimentială. Cel mai proeminent dintre personajele istorice cărora le dă glas Orhan Pamuk este, fără îndoială, Maestrul Osman (Nakkaş Osman)<sup>10</sup>; dincolo de faima care-l înconjoară, de numeroasele miniaturi care i se atribuie, de harul și de perfecționismul său demn de admirație, el rămâne însă un mare necunoscut sub aspect biografic. Nu mai puțin „reali” au fost Măslină (în realitate, Velican), care s-a numărat printre cei mai faimoși auritori (*müzehip*) din cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, și Memi Cel Negru (Karamemi sau Kara Memi), al cărui nume real era Mehmet Çelebi; acesta din urmă a fost ucenicul pictorului Şah Kulu<sup>11</sup> și a lucrat în atelierul palatului imperial de la Topkapı în perioada 1540-1566.

De mai multe informații dispunem cu privire la (Nakkaş) Hasan Paşa (în roman, Fluture) care, date fiind calitățile sale oficiale, este pomenit mai insistent în documentele de arhivă. Potrivit acestora, Nakkaş

---

10. În anul 1591, când se petrece acțiunea romanului, Nakkaş Osman lucra, probabil, la ilustrarea manuscrisului operei *Şahinşahname*, compusă de Şahnameci Seyyid Lokman și dedicată parțial domniei lui Murat III.

11. Originar din Tabriz, acesta a fost numit în fruntea atelierului de pictură de la Topkapı odată cu ascensiunea la tron a lui Soliman Magnificul (1520), punând bazele unui nou stil decorativ cu puternice accente est-orientale, cunoscut sub numele de *saz*.

Hasan, care provenea din Școala palatului imperial (*Enderun Mektebi*), și-a început activitatea în 1581, a ocupat mai multe demnități importante (mare comandant al ienicerilor, guvernator de provincie sau *beylerbeyi*, dar și vizir) și a murit în anul 1622. Mausoleul său se află la Istanbul, în zona Eyüp. Se știe că a ilustrat – singur sau alături de alți miniaturişti – un manuscris intitulat „Cartea regală a lui Mehmet III” (*Şahname-i Sultan Mehmet III*), care datează din 1596-1597 și care cuprinde douăzeci și una de miniaturi. Nakkaş Hasan a devenit Mai-mare al miniaturiştilor în epoca lui Mehmet III (1595-1603); se consideră că prin „prototipurile” pe care le-a creat, prin natura compoziției și prin concepția asupra culorii a influențat de o manieră decisivă stilul miniaturii din epoca sa, asumându-și cu succes postura de mentor – calitate în care i-a succedat oarecum, deși neoficial, lui Nakkaş Osman (Maestrul Osman).

Atestați istoric, dar în mare măsură la fel de enigmatici în privința istoriilor lor personale, sunt și alți pictori miniaturişti pomeniți de personajele lui Orhan Pamuk, în contextul referirilor la evoluția miniaturii în lumea islamică: Lutfi din Buhara, Mir Musavvir, Mir Seyyid Ali, Miran Şah, Mirza Baba İmami din Tabriz, Nurullah Selim Çelebi, Sarı Ali, Şeyh Ali din Tabriz, Seyyit Mirek din Herat, Veli Cel Negru (Kara Veli) ori Siyavuş, vestitul „pictor de chipuri” din atelierul de pictură al şahului safavid Tahmasp, de la Tabriz.

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Artan, Tülay 2006 – „Arts and Architecture”, în Suraiya N. Faroqhi (ed.), *The Cambridge History of Turkey. Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press, pp. 408-480.
- Aslanapa, Oktay 1999 – „Osmanlı Minyatür Sanatı”, în *Osmanlı 11* (ed. Güler Eren / Kemal Çiçek / Cem Oğuz), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, pp. 151-159.
- Atbaş, Zeynep 2009 – „Illustrated Manuscripts in the Topkapı Palace Museum”, în Gábor Ágoston and Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 270-273.
- Ebel, Kathryn 2009 – „Illustrated Manuscripts and Miniature painting”, în Gábor Ágoston and Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 265-270.

- Elmas, Hüseyin 1994 – „Osmanlı Dönemi Minyatür Sanatı'nın Kaynak ve Özellikleri”, în *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3, pp. 249-256.
- Erdoğan, Sinem 2009 – „The *Nakkashane*”, în *Tarih* 1/1, pp. 37-69.
- Faroqhi, Suraiya N. (ed.) 2006 – *The Cambridge History of Turkey. Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press.
- Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire ottoman. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris: Les Belles Lettres.
- Pamuk, Orhan 2006 – *Mă numesc Roșu* (traducere din limba turcă, note și glosar: Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing.
- Parlar, Gülsün 2010 – „Türk Minyatür Resminde Hamam Kültürüne Dayalı Örnekler ve Batılılaşmaya Yönelik İlk Denemelerde Plastik Yaklaşımlar”, în *Acta Turcica* 2/2, pp. 169-184.
- Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul: İskit Yayını.
- Shaw, Stanford 1976 – *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume 1: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press.
- Tanırdı, Zeren 1999 – „Osmanlı Döneminde Türk Minyatürü”, în *Osmanlı* 11 (ed. Güler Eren / Kemal Çiçek / Cem Oğuz), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, pp. 160-166.
- Yurdaydın, Hüseyin G. 1963 – *Matrakçı Nasûh*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Zeren, Ebru M. / Sazak, Gözde 2011 – „Osmanlı Minyatürlerinde Kasaplık”, în *Acta Turcica* 3/2, pp. 53-78.
- \*\*\* *Osmanlı* 11 (ed. Güler Eren / Kemal Çiçek / Cem Oğuz), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.



## VIAȚA CA VIS, VISUL CA ROMAN

### Despre *Atlasul continentelor încețoșate* de İhsan Oktay Anar

Acțiunea romanului *Atlasul continentelor încețoșate*<sup>1</sup> de İhsan Oktay Anar<sup>2</sup> se petrece, potrivit precizării cuprinse în chiar primele sale rânduri, „la 7079 de ani de la Facerea Lumii, la 1681 de ani de la venirea lui Iisus Mesia și la 1092 de la împlinirea hegirei<sup>3</sup>”, într-un „oraș faimos prin zarva sa, care se numea Konstantiniye” (*ACI* 2009: 11) – ne aflăm, așadar, la sfârșitul secolului al XVII-lea, în acel „buric al lumii”<sup>4</sup> numit Constantinopol sau, în registru popular, Istanbul.

Datarea și localizarea scrupuloasă, la fel ca și alte convenții de autentificare, aflate printre strategiile recurente ale scriitorului, par să sugereze că acesta din urmă intenționează să urmeze principiile narrative ale romanului clasic, propunându-ne, poate, un roman istoric<sup>5</sup>. Nimic mai fals, căci așteptările cititorului, prins în năvodul unui imbroglío aproape

- 
1. Evocat mai departe prin sigla *ACI*. Titlul original al romanului, apărut în anul 1995, este *Puslu Kıtalar Atlası*.
  2. Scriitor turc contemporan, născut în anul 1960, la Yozgat. A publicat până în prezent șapte romane (*Puslu Kıtalar Atlası*, „Atlasul continentelor încețoșate”, 1995; *Kitab-ül Hiyel*, „Cartea mecanicii”, 1996; *Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri*, „Poveștile lui Efrâsiyâb”, 1997; *Amat*, 2005; *Susunlar*, „Taciturnii”, 2007; *Yedinci Gün*, „Ziua a șaptea”, 2012 și *Galiz Kahraman*, „Eroul mitocan”, 2014), care s-au bucurat de vânzări record în Turcia.
  3. Strămutarea profetului Muhammad de la Mecca la Medina, survenită în anul 622, care urma să devină primul an al calendarului islamic.
  4. Sau, dacă ar fi să folosim un termen islamic cu multiple conotații, *’umm al-qurâ*, „mamă a orașelor”.
  5. Într-un interviu acordat lui Ali Pektaş în anul 2009, İhsan Oktay Anar afirmă, nu fără ironie, că Istanbulul la care se referă el este Istanbulul secolului al XVII-lea, însă „nimeni dintre cei aflați azi în viață n-a văzut acel Istanbul”.

fără ieșire, sunt permanent contrariate de astuțiosul și nu mai puțin ludicul autor. Unii comentatori ai operei lui Anar (Özbek 2011) remarcă, nu fără oarecare îndreptățire, că precizarea inițială a timpului și locului acțiunii este specifică povestirilor populare, îndeosebi stilului practicat de povestitorii de tip *meddah*; asumarea fățișă a acestui stil pare a fi confirmată și de însușirea altor procedee specifice literaturii populare, printre care tehnica „povestirii în ramă”, narațiunile paralele, care avansează simultan, sfârșind prin a se intersecta într-un anumit punct, unele modalități de localizare temporală, exprimate prin formule precum „cândva”, „odinioară”, „înainte vreme”, „într-o zi”, „la cel de-al treilea cântat al cocoșului” etc., prevalența elementului fantastic, cvasiabsența dialogului, intervenția naratorului în acțiune, aprecierile de natură personală și judecățile morale la adresa personajelor, limbajul colocvial, presărat cu vocabule ori sintagme specifice registrului familiar sau chiar argotic. Alți exegeți (Karlıdağ 2012) vorbesc mai degrabă de o imitare a stilului popular prin vocabularul colorat, expresiv, cu accente neaoșe, prin strategia „povestirii în ramă”, prin modalitatea de realizare a descrierilor și de portretizare a personajelor, dar și prin numele atribuite acestora; Esra Karlıdağ pune însă aceste trăsături stilistice mai degrabă pe seama postmodernismului și a intertextualității sale intrinseci, care justifică aluziile la diverse „cărți din vechime”, citatele sau parafrazele după texte sacre de origini foarte variate, aluziile mitologice, trimerile la basme ori la legende arhicunoscute, dar și la scriitori ori opere fictive, precum și recurența anumitor nume atribuite personajelor – adesea, nume vechi, cu rezonanțe multiple, precum Davut (David), Efrâsiyâb (Afrâsiyâb), Eflâtun (Platon), Süleymân (Solomon) etc.

Trăsăturile stilistice amintite mai sus se regăsesc din plin în *Atlasul continentelor înceșoșate*, primul roman al lui Anar. Apelând la o limbă deconcertantă, care îmbină registrul livresc cu cel colocvial, dar și cu cel argotic, ca să nu mai vorbim de turca otomană și de cea populară, romanul aduce cu un ghem de „povești”, care se cuprind una în cealaltă și care lasă impresia că s-ar putea multiplica la infinit, după reguli misterioase, a căror noimă ne scapă (le-am putea asemăna, din acest punct de vedere, cu enigmaticele și controversatele structuri fractale). Formula de „poveste în poveste”, de esență populară, conjugată cu metanarațiunea, de inspirație postmodernă, se vădește a fi la fel de derutantă ca și finalitatea demersului, așa încât, la sfârșitul „enigmei”, piesele minunat

smălțuite ale mozaicului par să rămână răzlețe, asemenea unor corpuri cerești plutind în derivă prin spațiu. Cititorul contrariat este tentat, așadar, să reia lectura, mai atent, de această dată, la detalii trecute inițial cu vederea<sup>6</sup>. Acum va remarca poate, cu acea acuitate a lectorului avizat, „pășit”, o sumedenie de referințe culturale mai mult sau mai puțin transparente, care-l trimit la polifoniile inconfundabile ale postmodernismului, cu nelipsita sa tușă ironică și cu acel remarcabil sentiment de *déjà-vu*, *déjà entendu*, *déjà vécu*, *mais jamais pareil*. Dincolo de paralelisme cu literatura populară, romanul lui İhsan Oktay Anar abundă în teme și motive larg răspândite în literatura universală, precum motivul lumii ca vis, motivul hermafroditului, al androgenului, motivul oglinzii ori motivul cunoașterii luciferice; lor li se adaugă motive specifice imaginarului islamic, precum cel al lui Mahdi, personaj eschatologic cu multiple fațete și reprezentări în spațiul de referință. Toate aceste teme și motive se întrepătrund cu dezinvolvura, coerența internă și, într-un fel, „autarhia stilistică” a lui İhsan Oktay Anar.

Falsul roman istoric al lui Anar se vâdește a fi, în cele din urmă, o narațiune fantastică – un gen de *fantasy* istoric, cu parfum și picanerii locale, dezvoltat în jurul motivului visului, motivul-cheie al romanului; acesta este abordat din perspective multiple, lui datorându-i-se, de fapt, structura labirintică a cărții. Visătorul prin excelență este İhsan Efendi cel Lung, *alter ego* al autorului<sup>7</sup>, al cărui țel este să plâsmuiască o hartă a lumii, o *mapamundi*, prin simpla putere a visului și a facultății

- 
6. De pildă, la misteriosul paratext, care se compune dintr-o dedicație în limba latină și dintr-un *motto*. Dedicția („Pentru N. Y. / *Novae Fulguri*”) este însoțită de câteva versuri în limba latină, extrase din *Carmina Burana* de Carl Orff (partea a III-a, *Cour d'amours / Circa mea pectora*): *Tui lucent oculi/sicut solis radii/sicut splendor fulguris/lucem donat tenebris*. *Motto*-ul este alcătuit din două citate veterotestamentare: „El întinde miazănoaptea asupra golului și spânzură pământul pe nimic.” (Iov, 26:7) și „Cum ai căzut din cer, Luceafăr strălucitor, fiu al zorilor! Cum ai fost doborât la pământ, tu, biruitorul neamurilor! Tu ziceai în inima ta: «Mă voi sui în cer, îmi voi ridica scaunul de domnie mai presus de stelele lui Dumnezeu; voi ședea pe muntele adunării dumnezeilor, la capătul miazănoaptei; mă voi sui pe vârful norilor, voi fi ca Cel Prea Înalt.»” (Isaia, 14:12-14).
  7. După cum vom vedea, acesta apare în trei dintre cele șase romane ale lui Anar (*Puslu Kıtalar Atlası*, „Atlasul continentelor încetoșate”, *Kitab-ül Hiyel*, „Cartea mecanicii”, și *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, „Poveștile lui Efrâsiyâb”).

imaginative<sup>8</sup>. Universul său calm, previzibil, este tulburat de lectura unei cărți franceze care, deși tradusă într-un limbaj frust, lipsit de adecvare conceptuală, îi provoacă o neașteptată dilemă, ba chiar criză identitară. Autorul misterioasei scrieri este un anume Rende-kâr – transpunere autohtonă a numelui filosofului și savantului francez René Descartes (1596-1650)<sup>9</sup>. Opera cea mai celebră a acestuia, *Discursul asupra metodei*, apăruse în anul 1637, așadar cu 43 de ani înainte, ceea ce sugerează că Ihsan Efendi și Descartes sunt, oarecum, contemporani. Lectura lucrării lui Rende-kâr îl cufundă pe Ihsan Efendi într-o meditație profundă asupra rosturilor propriei vieți, căci se pomenește confruntat cu un necunoscut care transformă îndoiala în metodă de cunoaștere<sup>10</sup>, așa

- 
8. „Ihsan Efendi cel Lung, care-și pusese-n minte să alcătuiască o hartă a lumii, urmărea să descopere noi continente fără a se clinti din loc, spre deosebire de alți exploratori, care osteneau în aceeași privință. Socotea că găsisese o cale de a realiza acest lucru care, la prima vedere, părea cu neputință de înfăptuit: se știa că visele constituiau un semn al faptului că, în timpul somnului, sufletul se desprindea de trup și umbra prin felurite locuri; de vreme ce, în timpul somnului, sufletul se desprindea de trup și rătăcea de pe un meleag pe altul, era absurd ca trupul să se urnească din loc și să rătăcească, cu infinită trudă, prin locurile în care putea ajunge, de fapt, sufletul. Prin urmare, nu era nevoie să pornească la drum, pe mare, asemenea celorlalți exploratori. Potrivit metodei sale, pentru a vedea continentele nedescoperite încă era suficient să bea niște sirop de somn și să se culce, ca să aibă viziuni ori să viseze. Nu se poate spune însă că această metodă nu-și avea neajunsurile ei. Pentru că se întâmpla adeseori să aibă aceleași vise, iar sufletul său lânzezea prin locuri lipsite de interes, ca, de exemplu, un puț în deșert, odăile de la Coloana Arsă unde înnoptau becherii și stâncile pe care cântau sirenele, iar lucrurile acestea nu făceau decât să amâne fără rost plămădirea atlasului pe care-l plănuia.” (ACI 2009: 49-50)
9. Nu putem decât să ne imaginăm numele acestuia, scris cu slove arabe.
10. Iată pasajul-cheie din cartea lui Descartes: „În sfârșit, ținând seama de faptul că toate gândurile care ne vin când suntem treji ne pot veni și când dormim, fără să existe vreunul care să fie atunci adevărat, presupusei că toate lucrurile care-mi veniseră vreodată în minte nu sunt mai adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar curând după aceea îmi dădui seama că, în timp ce gândeam astfel, că adică totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu care o gândeam să fiu ceva. Și observând că acest adevăr «cuget deci exist» era atât de temeinic și de sigur încât toate presupunerile scepticilor, chiar și cele mai extravagante, nu erau în stare să-l clatine, găsiți că pot să-l primesc fără rezerve ca întâiul principiu al filozofiei pe care o căutam. Apoi, examinând cu



cum procedează și el cu visul. Descartes își deduce existența din faptul că gândește (*je pense, donc je suis*), în vreme ce İhsan Efendi își deduce existența din experiența visului cultivat metodic, „cu șart”; acesta devine nu doar o modalitate de cunoaștere, ci și unica realitate „reală”. Maniera sa de cunoaștere ar putea fi sintetizată prin formula: „De vreme ce visez, știu că exist, căci atâta vreme cât există visul, există în mod necesar și cineva care visează.” Raționalismul cartezian este înlocuit, în cazul său, cu evaziunea onirică ridicată la rangul de principiu în acțiune; Descartes denunța însă aspectul falacios al viselor, primejdioase îndeosebi datorită gradului lor de similitudine cu realitatea, a aspectului lor de *mimesis*. Dincolo de cele două metode, care par să sugereze, în termenii convenționali ai „orientalismului tradițional”, formula occidentală vs formula orientală a cunoașterii, dilema ontologică a lui İhsan Efendi rămâne fără răspuns: „Visez – cugetă el. – N-am cum să mă îndoiesc că visez. Visez, așadar *exist*. Exist, dar cine sunt eu?” (*ACI* 2009: 51). Eroul alunecă astfel în metafizică, punându-și întrebări asupra naturii realității și cugetând că somnul nu reprezintă decât o formă de trezie, ceea ce înseamnă că visele oglindesc realitatea obiectivă și că, pe de altă parte, cele două stări, cea de veghe și cea de somn, sunt rodul unei false

---

atenție ceea ce eram, am văzut că puteam presupune că nu am niciun corp și că nu este pe lume niciun colț unde să exist, dar că, pentru aceasta, nu puteam crede că eu nu exist deloc; dimpotrivă, din simplul fapt că mă îndoiam de adevărul altor lucruri, urma în mod foarte evident și foarte sigur că exist; din contră, dacă așa fi încetat o clipă a cugeta, n-aveam niciun motiv să cred că am existat, chiar dacă tot restul din ceea ce-mi închipuisem vreodată ar fi fost adevărat. De aici trăsei concluzia că sunt o substanță a cărei esență și natură este de a cugeta și care, pentru a exista, nu are nevoie de niciun loc, nici nu depinde de vreun lucru material; așa că, acest eu, adică sufletul, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime deosebit de corp și mai ușor de cunoscut decât corpul. Chiar dacă acesta (corpul) n-ar exista deloc, sufletul ar rămâne tot ceea ce este. După aceasta, căutai să aflu în general ce este necesar unui postulat ca să fie adevărat și sigur: căci, deoarece găsisem un astfel de postulat, mă gândii că trebuie, de asemenea, să știu în ce constă certitudinea lui. Și, observând că în *je pense donc je suis* nu există nimic să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exiști, găsii că pot lua drept regulă generală faptul că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt toate adevărate; numai că există oarecare greutate în a observa bine care sunt acelea pe care le concepem distinct.” (Descartes 1999: 36-38)

taxonomii. Deși dovedesc existența subiectului care observă realitatea sau care visează, ambele rămân sterile sau, cel puțin, nesatisfăcătoare când se pune problema elucidării esenței sau a naturii aceluiași subiect. Spre deosebire de Descartes, care ajunge, pe calea raționamentului, la concluzia existenței lui Dumnezeu<sup>11</sup>, Ihsan Efendi nu se raportează deloc la transcendent – nu vede, cu alte cuvinte, rezolvarea dilemei în ideea de transcendență. În intervenția sa finală își numește opera (evocată până atunci sub diverse forme, precum *Atlasul Lumii*, „atlas de vise”, *Atlasul continentelor încețoșate*), *Atlas Vacui* – Atlasul Vidului, din care am plăsmuit vise”; putem deduce de aici că visele sale își trag substanța din neființă, că sfârșitul viselor se asociază cu instaurarea/restaurarea neantului și că lumea, care sfidează neantul, are consistența visului. La sfârșitul cărții, a cărei construcție fragmentară trimite la natura deconcertantă, iluzorie a visului, asupra lumii domnește întunericul – un întuneric ce amintește de „momentul inițial” al creației, în care nimic nu este încă zămislit, pentru că totul așteaptă să se nască.

Să revenim însă la experiențele onirice ale lui Ihsan Efendi, care stau la baza metodei sale experimentale. Ihsan Efendi nu se îndoiește de faptul că visează, așa cum Descartes nu se îndoiește de faptul că gândește;

- 
11. „În sfârșit, dacă după argumentele pe care le-am adus mai există oameni care nu sunt destul de convingși de existența lui Dumnezeu și a sufletului lor, să știe ei că toate celelalte lucruri de care se cred mai siguri, cum spre exemplu că au un corp sau că există aștri și un pământ sau alte lucruri asemănătoare, sunt mai puțin sigure: căci, precum, cu privire la aceste lucruri, ai o siguranță morală atât de mare încât numai nebun de-ai fi te-ai mai putea îndoii (de ele), tot astfel numai cine este fără judecată nu mai poate avea siguranță când este vorba de certitudini metafizice. În același fel, în somn poți să-ți închipui că ai alt corp, că vezi alți aștri și un alt pământ, fără să existe ceva din toate acestea. Căci, de unde știm că acele gânduri care ne vin în vis sunt mai neadevărate decât celelalte, mai ales că adesea ele sunt tot atât de vii și de precise. Să studieze cele mai bune minți, cât le-ar plăcea aceste lucruri, eu nu cred că vor putea da vreo explicație care să fie suficientă pentru a ne scoate din această îndoială, dacă ei nu presupun existența lui Dumnezeu. Căci, întâi și întâi, chiar acest adevăr pe care adineauri l-am luat drept regulă, cum că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt toate adevărate, nu este sigur decât întrucât Dumnezeu există, că El este o ființă perfectă și că tot ce există în noi vine de la El. De aici urmează că ideile sau noțiunile noastre, fiind lucruri reale și venind de la Dumnezeu, în tot ce constituie claritatea și distincția lor nu pot fi decât adevărate.” (Descartes 1999: 42-43)

ceea ce îl preocupă însă pe İhsan Efendi, care acceptă, în mod evident, la fel ca Descartes, ideea dualității suflet-corp, este, așa cum am avut prilejul să constatăm, identitatea „substanței” care visează. La originea viselor sale se află chiar această preocupare căci, în căutare de răspunsuri, İhsan Efendi apelează la propria-i metodă de „investigație”, care presupune inducerea somnului, asociat cu visul sau visele, creditate cu rolul de instrument euristic. Redăm mai jos unul dintre visele lui İhsan Efendi, profund grăitor pentru natura căutărilor sale:

S-a visat într-un deșert fără fruntarii. Parcă se târa pe nisip de săptămâni de zile. A deslușit, la poalele unei dune, un mic lac și s-a repezit într-acolo, ca să-și astâmpere setea. Numai că nu era vorba de un ochi de apă, ci de o oglindă. Alături de ea se afla un tigru care sorbea oglinda licăind, de parcă ar fi fost vorba de apă, și, pe de altă parte, se uita la el cu coada ochiului. Era limpede că, după ce avea să-și potolească setea, era decis să-și ostoiască și foamea. İhsan Efendi cel Lung nu s-a înspăimântat căci, în mod limpede, era vorba de un vis. A îngenuncheat, s-a privit în oglindă și, în loc să se vadă pe sine răsrânt de-a-ndoaselea, a văzut chipul fiului său, Bünyamin. Și-a spus în sine sa: „Visez. N-am cum să mă îndoiesc că visez. Visez, așadar *exist*. Exist, dar cine sunt eu?” (ACI 2009: 50-51)

Visul relatat mai sus reflectă sentimentul de incertitudine identitară al personajului, a cărui tipologie amintește de unul dintre eroii lui Orhan Pamuk – Hogea, din romanul *Fortăreața albă* (1985). Nesiguranța și interogațiile identitare ale acestuia din urmă survin în momentul confruntării cu mentalitatea frâncă, întrupată de un venețian, la sfârșitul aceluiași dilematic secol al XVII-lea otoman în care își plasează acțiunea și İhsan Oktay Anar.

Deșertul în care se visează İhsan Efendi este un vechi simbol al însingurării spirituale și morale, în timp ce oglinda este asociată, de regulă, cu adevărul, sinceritatea, conținutul inimii și al conștiinței. Numeroase tradiții de gândire, precum cea precreștină (Platon, Plotin), cea creștină sau cea islamică, mai cu seamă sufită, văd în oglindă un simbol al sufletului. Simbolul este amplificat, în cazul de față, de asocierea oglinzii cu apa, care trimite la psihismul adânc, la inconștient: „Cine privește în oglinda apei își vede mai întâi propria imagine. Cine se îndreaptă spre sine însuși riscă să se întâlnească cu sine însuși. Oglinda nu linguește, ea reflectă cu fidelitate pe cel care se uită în ea, acel chip pe care

nu-l arătăm niciodată lumii, pentru că îl ascundem cu ajutorul persoanei<sup>12</sup> – masca noastră de actori. Oglinda însă se află dincolo de mască și arată adevăratul chip.” (Jung 1994: 58) Așadar, cel ce se privește în apă sau în oglindă își vede propriul chip; Ihsan Efendi îl vede însă pe Bünyamin, fiul său. Oare adevăratul chip al lui Ihsan Efendi, ca să folosim expresia lui Jung, să fie chiar plămada sa, Bünyamin? Cum oglinda din vis nu este o oglindă profetică, nu putem deduce decât că Ihsan Efendi este chiar Bünyamin. Cu alte cuvinte, subiectul visului se proiectează în altă persoană, se alienează, așa cum vom constata că procedează și scriitorul cu Ihsan Efendi, *alter ego*-ul său. Oare Bünyamin este o „mască”, o *persona*? Și, pe de altă parte, această substituție funcționează în ambele sensuri – cu alte cuvinte, Bünyamin este Ihsan Efendi? Episodul de mai sus, plasat în prima parte a romanului, rămâne destul de confuz. Confuzia este amplificată de alte remarci ale lui Ihsan Efendi, adresate lui Bünyamin: „Chiar dacă totul se mărginește la mine și la gândurile mele, viața pe lumea asta este plăcută. Tu! Fiule! Tu nu ești decât un vis, o plâsmuire a minții mele. În clipa asta mă atingi. Eu însă nu te pot atinge. Căci este cu puțință, oare, să atingi visele?” (ACI 2009: 145), sau „crede-mă că tot ceea ce vezi și auzi, totul, se alcătuieste din visele bietului tău părinte!” (ACI 2009: 269), sau „iubitul meu fiu, care nu ești decât un vis în închipuirea mea” (ACI 2009: 270), sau „mi-aș fi dorit foarte mult să-ți fiu tată cu adevărat, să te mângâi pe păr, să te sărut. Dar e, oare, cu puțință să atingi visele? [...] Rămâi cu bine, fiule! Rămâi cu bine, iubitul, unicul meu vis!” (ACI 2009: 270-271).

Ni se sugerează, am spune, că Bünyamin este de aceeași natură cu celelalte vise ale lui Ihsan Efendi, că nu este altceva decât manifestarea unui „vis instrumental”, menit să-i dezvăluie acestuia natura lumii, căci, în mod limpede, cel care visează se cufundă în propriile profunzimi; el trebuie pus, prin urmare, în legătură cu „sinele” în căutarea căruia se află Ihsan Efendi.

Să remarcăm, totodată, că lacul din visul lui Ihsan Efendi se află la poalele unei dune, așadar într-o vale. Or, afirmă C. G. Jung, „lacul din vale este inconștientul care se află într-un fel sub conștiință, motiv pentru care a fost adesea denumit «subconștient», de multe ori cu sensul peiorativ de conștiință inferioară”. Apa este „spiritul văii”, dragonul de

12. În accepțiunea lui Jung, o dimensiune colectivă a personalității individuale, care mai degrabă disimulează decât dezvăluie personalitatea individului.

apă al lui Tao, a cărui natură este asemănătoare apei, un Yang preluat de un Yin. De aceea, apa înseamnă, din punct de vedere psihologic, spirit care a devenit inconștient.” (Jung 1954: 56). Adăugăm un alt topos străvechi, cel al „drumului apei, care merge întotdeauna în jos și trebuie parcurs de cel care vrea să recupereze comoara” (Jung 1994: 55) – „recuperator” identificabil, în cazul de față, cu İhsan Efendi, aflat în căutarea sinelui.

Nu putem să nu constatăm că „instrumentul” întruchipat de Bünyamin dobândește, la fel ca orice vis, o anumită doză de imprevizibil, ba chiar de autonomie, indispensabilă misiunii exploratorii care-i este încredințată. Așa se face că Bünyamin este, la rândul lui, bântuit de vise – tulburi, confuze, adeseori obsesive. Aventurile sale onirice presupun experiențe de decorporalizare și, în cele mai multe cazuri, sunt premonitории, dacă nu cumva generează, de fapt, experiențele sale de mai târziu. Iată câteva exemple în acest sens:

Bünyamin îi visase din nou. Ienicerii, îmbrăcați în cămăși de zale demult ruginite, se îndreptau într-o direcție necunoscută, înaintând printr-un soi de negură, cu făclii în mâini. Își coborâseră apărătorile de nas ale coifurilor și își acoperiseră chipurile cu văluri de fier. Aveau scuturile sfoiegite și săbiile, iataganele ruginite. (ACI 2009: 18)

Noaptea i-a visat iar pe ienicerii aceia misterioși. (ACI 2009: 79)

Odată cufundat în somn, Bünyamin i-a visat pe ienicerii aceia care înaintau printr-un soi de negură, cu armurile ruginite și scuturile sfoiegite. Rătăceau tăcuți printr-un spațiu fără niciun fel de repere, unde nu mai existau dreapta și stânga, nordul și sudul – poate pe sub pământ –, în căutarea unei comori. Comoara îi atrăgea ca un magnet dar, cum n-aveau busolă, nu puteau să-și dea seama de unde venea forța aceea. Ceea ce căutau ei se afla pretutindeni și nicăieri. Cine știe, poate că erau ispițiți tocmai de negura prin care păseau. (ACI 2009: 90)

Unul dintre visele lui Bünyamin sugerează destul de plastic o „descindere” în lumea infernală, tenebroasă, obscură a sufletului, pândită de forțe telurice, malefice,:

Bünyamin visa. Înainta pe sub pământ alături de Vardapet, săpând tunele. Deși se găseau la cine știe câte caturi sub pământ, părea că pereții galeriilor nu erau făuriți din țărână, ci din negură. Pe măsură ce izbeau în pereți cu lopețile, pământul se preschimba într-un fum negru ca smoala, iar pâcla aceea le învăluia picioarele de la genunchi în jos. [...]. Când, la un

moment dat, au aflat o peșteră în care, din pricina pereților de metal, până și cea mai mărunță șoaptă se preschimba în tunet, au rămas încremeniți locului: sub stalactitele și pe stalagmitele acesteia se găsea o corabie gigantică, ale cărei scânduri putreziseră de mult. Au pătruns în pântecul ei și au văzut scheletele a tot soiul de animale – câte-un mascul și câte-o femelă din fiecare –, așa încât i-a cuprins spaima. Au urcat pe punte, copleșiți de groază, iar lui Bünyamin i-a înghețat sângele în vine: din pereții acesteia răzbăteau, ca și cum ar fi străpuns o perdea de ceață, ieniceri înveșmântați în armuri ruginite și cu chipurile acoperite de văluri de fier. [...] Au coborât sub pământ fără istov și au ajuns la peștera cu magnet, lăsând în urmă vulcani noroiși în care se scaldau ginni, râuri de plumb topit, vapori de sulf care țâșneau din felurite deschizături. Acela era locul spre care arătau toate busolele. Înlemniseră de spaimă. Pentru că pereții cu magnet erau măturați de flăcări negre, iar în peșteră se zbăteau în chinuri toate păcatele trecutului și ale viitorului. Era cel din urmă abis la care puteau răzbate. [...] În vreme ce se îndreptau spre lumina zilei, au dat peste comori păzite de balauri, peste ouă pietrificate de bestii, peste rămășițele tuturor dobitoacelor care se săvârșiseră vreodată din viață. Au străbătut filoane de aur, au văzut smaralde, rubine, diamante, lapislazuli și multe feluri de cristale. Au privit indiferenți leșuri de regi care-și dormeau somnul de veci purtând coroane cu giuvaieruri și armuri de aur, schelete blestemate ținute în lanțuri, strigoi adormiți, cu țărushi bătuți în piept, trupuri descăpățănate și capete retezate. Au ascultat, în chip de avertisment, gemetele morților aflați în amarnică suferință. (ACI 2009: 96-97)

Dar Bünyamin face parte din „visul” lui Ihsan Efendi, care nu îl izvodește însă doar pe Bünyamin, ci creează întreaga lume, aidoma unui vis demiurgic; la rândul ei, lumea pare să nu existe decât în măsura în care există în visele și gândurile sale. „Jocul de-a visul” devine, de fapt, „jocul de-a creația”, avându-și corespondentul în lumea ficțională a lui Anar. Este adus, astfel, implicit în discuție statutul ficțiunii și al autorului, prin aceeași raportare la vis și la geneza acestuia, așa încât corespondența între Ihsan Efendi cel Lung, *alter ego* sau, cel puțin, ipostază virtuală a autorului, și Ihsan Oktay Anar, sugerată în mai multe rânduri, este de natură să deslușească, prin ricoșeu, sintaxa cărții:

N-am izbutit însă să lămuresc o seamă de chestiuni privitoare la persoana mea. Rendekâr deduce că există din faptul că gândește. Și eu gândesc, prin urmare exist, dar cine sunt eu? Ihsan Efendi cel Lung, care locuiește în Galata, în vecinătatea Hanului Velarilor, sau bărbatul melancolic

și dezorientat care va locui, de pildă, la Izmir, peste exact trei sute opt ani?<sup>13</sup> Care dintre noi este vis și care, realitate? Cuget, așadar exist. Cuget la un bărbat care cugetă și îmi închipui că el știe despre sine că face acest lucru. Bărbatul acesta deduce că există din însuși faptul că gândește. Iar eu știu că judecata lui este corectă, pentru că el este visul meu. Cred că bărbatul acesta, care susține, pe bună dreptate, că există mă visează pe mine. Prin urmare, cineva, o persoană reală, mă visează pe mine. El este real, în vreme ce eu sunt un vis. (*ACI* 2009: 270)

Autorul este, într-un fel sau altul, mereu prezent în trama cărții – își secondează sau chiar supraveghează discret personajele, deghizat în veșmintele epocii. Se strecoară, de exemplu, sub trăsăturile „dublului său”, Ihsan Efendi cel Lung, visătorul cu metodă: „Bărbatul acela cu ochii trași spre tâmples, cu pomeți ascuțiți și cu mustața rară era tatăl lui Bünyamin. Avea același nume ca și unchiul său: i se spunea Ihsan Efendi cel Lung, din pricina staturii sale.” (*ACI* 2009: 20) Negustorul din ultima „poveste” a romanului se petrece cu el în vis, descriindu-l ca pe un bărbat „înalt de stat, cu ochii trași spre tâmples și pomeții ieșiți în afară”<sup>14</sup>; bărbatul din vis veghează somnul unui alt bărbat, închiptuit chiar de el (Ihsan Efendi cel Lung), așternându-i visele într-un catastif, spre a plăsmui mai apoi o carte. Indiscreția negustorului, care-și depășește statutul de personaj și se însinuează în intimitatea autorului, încalcând astfel granițele ficțiunii, este pedepsită prin privarea de somn și, prin urmare, de vise.

Ihsan Efendi cel Lung nu este însă singurul „Ihsan” din *Atlasul continentelor încetoșate*; el este secondat de Ihsan Arabul, un aventurier de factură romantică, pe care Ihsan Efendi îl caracterizează, în epistola finală adresată lui Bünyamin, după cum urmează: „Ihsan Arabul, unchiul tău, haimanaua aceea plină de măreție, era un om care trasa hărțile adevăratei lumi – cea în care un fricos ca mine, care cunoștea vidul și întunericul, se sfia până și să pășească. A murit cu ani în urmă, dar hohotul lui continuă să-mi stăruie în ureche, iar imaginea lui, în minte. De ce l-am visat? Poate că am dorit ca tu, unicul meu fiu, să-l cunoști; atât și

---

13. Aluzie la Ihsan Oktay Anar, al cărui roman, încheiat în anul 1992, urma să apară în 1995; reamintim că acțiunea acestuia debutează în anul 1681.

14. Autorul (sau Ihsan Efendi cel Lung?) este evocat și în alte pasaje, cu aproximativ aceleași cuvinte; de pildă, „un bărbat înalt, cu ochii trași spre tâmples, care purta o carte sub braț” (*ACI* 2009: 39).

nimic mai mult!” (ACI 2009: 269). Ihsan Arabul are însă un model cel puțin neașteptat căci, după cum afirmă Ihsan Oktay Anar într-unul dintre foarte rarele sale interviuri (cel acordat lui Kürşad Oğuz în septembrie 2012), personajul i-a fost inspirat de fratele mamei sale, căruia îi datorează, de altfel, și numele, așa cum și autorul îi datorează numele său; potrivit lui Anar, „adevăratul Ihsan” era cândva celebru în cartierul istanbulez Kocamustafapaşa – scriitorul nu precizează însă cărui fapt i se datora faima sa. Să fi fost un „zurbagiu”, de felul lui Ihsan Arabul? Istoria relatată mai sus ne duce, o dată în plus, cu gândul la faptul că Ihsan Efendi cel Lung, care poartă numele unchiului său, Ihsan Arabul, este, de fapt, Ihsan Oktay Anar, care poartă numele unchiului său din Kocamustafapaşa...

Să mai precizăm că, în cheia ludică și adeseori autoironică cu care și-a obișnuit cititorii, Ihsan Oktay Anar se insinuează, prin intermediul *alter ego*-ului său, și în trama altor două romane care-i poartă semnătura: *Kitab-ül Hiyel*, „Cartea mecanicii” (1996) și *Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri*, „Poveștile lui Efrâsiyâb” (1998). În *Kitab-ül Hiyel*, a cărui acțiune se petrece pe vremea sultanului Abdülaziz (1861-1876), Uzun Ihsan Efendi – Ihsan Efendi cel Lung –, descris, în termeni aproape identici cu cei folosiți în *Atlasul continentelor încețoșate*, ca „un bărbat înalt, cu ochii trași spre tâmplă”, având în jur de 30 de ani (Anar 2007: 126), îmbracă identitatea unui înalt funcționar al statului otoman (*kalem efendisi*), aflându-se în fruntea Biroului Mecanicii (*Hiyel Kalemî*), cu sediul în cartierul istanbulez Bayezit (Anar 2007: 26, 39-40, 45, 54-57, 107, 126, 132-133, 144). Din cartea de vizită pe care i-o oferă unuia dintre personajele cărții, aflăm că este chiar „ministrul mecanicii” (*Hiyel Nazırı*), conducând Ministerul Mecanicii (*Hiyel Nezareti*), cu sediul pe strada Serapçı (literal, „cel ce se îndeletnicește cu mirajele”), din cartierul Bayezit (Anar 2007: 126).

În *Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri*, roman despre a cărui acțiune, marcată de aceeași atmosferă de atemporalitate pe care o degajă toate romanele lui Anar, se precizează că se petrece „nu demult, cu treizeci de ani în urmă, într-un târg din centrul Anatoliei” (Anar 2006: 7), Uzun Ihsan, „Ihsan cel Lung”, este urmărit de Moarte, care se ia la întrecere în bazine cu bătrânul Cezzar Dede, prelungindu-i viața cu câte o oră pentru fiecare basm dus la bun sfârșit<sup>15</sup>. Moartea, însoțită de sfătosul Cezzar Dede, îl urmărește pe

---

15. Recunoaștem fără dificultate în această formulă strategia narativă care



Ihsan cel Lung de-a lungul întregii zile, până la asfințitul soarelui<sup>16</sup>, ratându-l mereu în ultima clipă; în final va fi nevoită să-și recunoască înfrângerea și să-și abandoneze victima; îl va cruța, de altfel, și pe Cezzar Dede, la intervenția nepoților acestuia care vor izbuti, în urma unui rămășag, să-i smulgă un zâmbet.

„Sosia”, „dublul” (în sensul de *doppelgänger*) sau *persona* lui İhsan Oktay Anar își pierde urma în următoarele sale romane (*Amat* și *Suskunlar*, „Taciturnii”), pentru a reapărea în romanul *Yedinci Gün*, „Ziua a șaptea” (2012). În acesta din urmă nu ne mai confruntăm cu Ihsan (Efendi) cel Lung, ci cu Ihsan Sait, ale cărui aventuri par chiar mai rocamboliste decât cele ale predecesorilor săi; lui i se adaugă Ali Ihsan, fiul sortit unei descoperiri și recunoașteri târzii. „Revenirea lui Ihsan” le oferă cititorilor lui Anar, nedumeriți și frustrați de „retragerea autorului” din penultimele două romane, speranța că „jocul de-a identitatea” va continua, sub diverse forme, și în „romanțurile” următoare<sup>17</sup>.

Povestea visătorului Ihsan Efendi cel Lung, „care locuiește în Galata, în vecinătatea Hanului Velarilor”, urmează, am spune, principiul „visului în ramă”; visul său, conceput ca ficțiune, este, de fapt, visul „bărbatului melancolic și dezorientat care va locui [...] la Izmir, peste exact trei sute opt ani”, întocmai așa cum Bünyamin este visul lui Ihsan Efendi ce Lung, iar ienicerii „cu armurile ruginite și scuturile sfoiegite” – visul lui Bünyamin; formula de articulare a viselor care compun romanul urmează însă nu atât „principiul matroșcii”, cât pe cel al construcției

---

guvernează vestite cicluri de povești orientale, precum *O mie și una de nopți* și *Poveștile papagalului*.

16. Peregrinările îi poartă pe cei trei prin cartiere precum Selam Mahallesi, Aden Mahallesi, Meva Mahallesi, Elhalid Mahallesi, Makame Mahallesi, Naim Mahallesi, Heyevan Mahallesi, Firdevs Mahallesi (Anar 2006: 18, 37-38, 55-57, 83, 140-141, 189-191, 204-206, 222-223, 236-239), marcând o veritabilă topografie sau hartă imaginară.
17. După cum afirmă în interviul acordat lui Kürşad Oğuz în toamna anului 2012, İhsan Oktay Anar lucrează în prezent la un roman care îi va avea ca protagoniști pe Deniz Gezmiş (1947-1972, activist de stânga, definit uneori ca „un Ché Guevara al Turciei”, condamnat la moarte și executat în 1972), Talat Paşa (1874-1921, unul dintre liderii Comitetului pentru Uniune și Progres, prim-ministru în perioada 1917-1918, asasinat la Berlin în 1921) și Adnan Menderes (1899-1961, prim-ministru al Turciei, condamnat la moarte și executat după lovitura de stat militară din 1960).

reticulare, care se poate reproduce la nesfârșit (aminteam ceva mai devreme de structurile fractale) și care, dincolo de detalii, se conformează aceluiași traseu narativ. Granițele realității și ale ficțiunii devin labile, căci totul pare a fi, în egală măsură, realitate și plămuire – de la bărbatul care gândește, știind că face acest lucru, și care crede că există pentru simplul fapt că gândește, la bărbatul care-l visează și care este, totodată, visat de el. În finalul cărții, când ficțiunea pare că se isprăvește odată cu visele, peste lume domnește un întuneric profund, de sfârșit și, deopotrivă, început de lume:

Pretutindeni domnea întunericul. De fapt, nu erau oare toate visele, cele visate și cele nevisate, chiar acel întuneric? (ACI 2009: 271)

## SURSE BIBLIOGRAFICE

- Anar, İhsan Oktay 2007 [1995] – *Puslu Kıtalar Atlası*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Anar, İhsan Oktay 2007 [1996] – *Kitab-ül Hiyel: Eski Zaman Mucitlerinin İnanılmaz Hayat Öyküleri*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Anar, İhsan Oktay 2006 [1998] – *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Anar, İhsan Oktay 2007 – *Suskunlar*, Istanbul: İletişim Yayınları.
- Anar, İhsan Oktay 2009 – *Atlasul continentelor încețoșate* (traducere din limba turcă și note: Luminița Munteanu), București: Editura Leda.
- Descartes, René 1950 – *Discours de la méthode* (préface et commentaire: Marcelle Barjonet), Paris: Corbeil Éditions Sociales.
- Descartes, René 1999 – *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe* (traducere și prefață: George I. Ghidu), București: Editura Mondero.
- Güven, Serdar 2012 – „Masalcının Yedinci Günü”, *Kitap Zamani* 80/ 2012, [http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/newsDetail\\_getNewsById.action;jsessionid=2407016145BF16C7CBCCECAA7B871F49.node1?newsId=7788](http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/newsDetail_getNewsById.action;jsessionid=2407016145BF16C7CBCCECAA7B871F49.node1?newsId=7788) [accesat: 1.05.2013]
- Jung, C. G. 1994 – „Despre arhetipurile inconștientului colectiv” [orig.: „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten”], în C. G. Jung. *În lumea arhetipurilor*, București: Editura „Jurnalul literar”.
- Karlıdağ, Esra 2012 – „İhsan Oktay Anar'ın Romanlarında Metinlerarası İlişkiler”, în *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17, pp. 101-117.
- Oğuz, Kürşad 2012 – „1995'te Kuzey Irak'ta Çelik Harekatı'ndaydım”: Çok okunan ama konuşmayan yazar İhsan Oktay Anar, Kürşad Oğuz'a konuştu”

[interviu cu İhsan Oktay Anar], în *Haber Türk*, 9 sept. 2012, <http://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/774884-1995te-kuzey-irak-tacelik-harekatindaydim> [accesat: 1.05.2013]

Özbek, Emin Erdem 2011 – „İhsan Oktay Anar’ın Romanlarında Sözlü Geleneğin Dile Yansıması”, în *Karadeniz* 12, pp. 137-156.

Pektaş, Ali 2009 – „Zaman zaman mutlu bir insanım” [interviu cu İhsan Oktay Anar], în *Kitap Zamani* 41/2009,

[http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/newsDetail\\_getNewsById.action?newsId=1771&columnistId=0](http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/newsDetail_getNewsById.action?newsId=1771&columnistId=0) [accesat: 1.05.2013]

\*\*\* *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament* (trad. Dumitru Cornilescu), București, 1921.

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 3585/2014,  
la Tipografia Editurii Universității din București