

UDK 94(4=512.161)“13/15“
94(497.5=512.161)“13/15“
Primljeno: 25. 7. 2012.
Prihvaćeno: 29. 10. 2012.
Izvorni znanstveni rad

Europske predodžbe o „turskoj“ prijetnji (14.-16. stoljeće)

Antun Nekić
Put Plovanije 23
23000 Zadar
Republika Hrvatska
E-adresa: ag.nekic@gmail.com

Autor razmatra predodžbe o prijetnji koju su „Turci“ predstavljali za kršćansku Europu u razdoblju od 14. do 16. stoljeća. Predodžbe dijeli na one o stvarnoj opasnosti, simboličnoj prijetnji kršćanstvu, te sklop predodžbi u kojima „Turci“ nisu percipirani kao opasnost. Predodžbe o stvarnoj prijetnji razrađuje na temelju percepcije „turske“ vojne moći; simboličnu prijetnju razmatra na primjeru načina na koji je prostor jugoistočne Europe percipiran u srednjovjekovnoj Francuskoj; a kao posljednje razmatra predodžbe prebjega na „tursku“ stranu, ulazeći u šire razmatranje uloge i funkcije predodžbi u oblikovanju društvene zbilje.

Ključne riječi: predodžbe o „Turcima“; stvarna i simbolična prijetnja kršćanstvu; jugoistočna Europa; prebjezi, društvena zbilja

1. Dva pogleda na izvore „turske“ prijetnje i moći

U trenutku dok su Osmanlije 1539. napredovale kroz Poljsku prema Njemačkoj Luthera je čudila mirnoća s kojom su njegovi sugrađani primali te vijesti te je zabilježio kako je „Velika (...) nesreća to što mirno posmatramo [Turčina] kao kakvog običnog neprijatelja, kakav bi bio francuski ili engleski kralj.“¹ Ono što je razlikovalo francuskog i engleskog kralja od „Velikoga Turčina“, osmanskoga sultana bila je naravno vjera, koja je „Turke“² činila neprijateljem sasvim razli-

¹ Jean Delumeau, *Strah na zapadu: (od XIV do XVIII veka): opsednuti grad*. Sremski Karlovci-Novu Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2003., 377.

² Turska kao geografski i politički entitet nije postojala sve do kraja Prvoga svjetskog rata, a takav termin nije bio poznat u osmanskome turskom jeziku, štoviše „sami Osmanlije u užem smislu (članovi dinastije i vladajuće klase) riječ Turčin koristili (su, nap. A.N.) sa pogrdnom konotacijom „seljački“, „primitivan“ i slično Stoga riječ „Turci“ koristim pod navodnim znacima, kako bih ukazao na tu činjenicu. S druge strane uporaba pojma Osmanlije nije praktična, jer su Osmanlije Europljanima, o čijim je predodžbama i riječ, bili poznati upravo kao Turci. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, 1995.; 4., Metin Kunt, „State and sultan

čitim, neprijateljem koji je u napadnutih trebao i koji je izazivao reakcije sasvim drugačije prirode negoli kada je bilo riječi o napadu kakvog kršćanskog neprijatelja. „Turci“ su kao muslimani za kršćansku Europu predstavljali posebnu vrstu neprijatelja, kojega je njegova vjera – islam – činila osobito prijetećim.

„Turci“ su upravo kroz prizmu vjere bili najčešće poimani i prikazivani. Štoviše, „Turčin“ postaje utjelovljenje islama. Kao što je u srednjemu vijeku obraćenje na islam značilo postati „Saracen“ ili „Maur“, jednako je tako u razdoblju kasnog srednjeg i na početku ranoga novog vijeku obratiti se na islam značilo postati „Turčinom“.³ U očima europskih kršćana srednjega i ranoga novog vijeka islam se poimao kao entitet koji je obilježavala veća homogenost nego što je to bio slučaj s kršćanskim svijetom, te stoga ne čudi što je „Saracen“ ili „Turčin“ mogao postati sinonim za muslimana i cijeli muslimanski svijet.⁴ Izjednačavanje pojmova „Turčin“ i musliman/islam posebice je osnažilo početkom 16. stoljeća kada Osmansko Carstvo za Selima I. pripaja istočnu Anatoliju i Kurdistan 1515., Siriju i Palestinu 1516., te Egipat 1517.⁵ Tada gotovo cijeli islamski svijet s kojim je kršćanska Europa imala doticaj preko kopnenih granica iSredozemlja dolazi pod Osmansko Carstvo te se tada uistinu činilo kako je cijeli islamski svijet pod vlašću „Velikoga Turčina“ čime je predodžba o homogenome islamu dobila potkrjepu i u dimenziji političke unificiranosti.

Upravo unutar sklopa takvih predodžbi prema kojima su „Turci“ utjelovljivali homogeni islam „Turkci“ su se promatralo kao posljednja faza višestoljetnog nasrtaja islama na kršćanstvo.⁶ Suočavajući se s nezaustavljivošću Turaka i njihovim uspjesima kršćani su pribjegavali dvama tumačenjima. Prema prvome od njih „turski“ uspjesi bili su posljedica kršćanskih grijeha i nesloge, te neispunjavanja dužnosti koju je nametala ideja kršćanstva, dok je prema drugom tumačenju uspjeh „Turaka“ ležao u njima samima, odnosno u njihovoj, prvenstveno vojnoj, snazi i uređenju. Također je dolazilo i do preplitanja tih dvaju tumačenja.

1.1. Vizija jednoga turskog zatočenika: kršćanski grijesi i nesloga

Jedan od najčitanijih pisaca 16. stoljeća – u svoje vrijeme gotovo jednako čitan

up to the age of Sulejman: frontier principality to world empire“ u *Sulejman the Magnificent and his age: the Ottoman Empire in the early modern world*, New York: Addison Wesley Longman, 1995., 4.; Vjeran Kursar, „Antimuslimanski karakter protuturskih govora“, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest*, 34-35-36 (2004): 29-46.

³ Norman Daniel, *Islam And The West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications. 1997., 32.; Eric R. Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006., 11.

⁴ Franco Cardini, *Europa i islam*. Zagreb: Sandorf-Hasanbegović, 2009., 20.

⁵ Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam: and Prophecies of Turkish Doom*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1992., 17.

⁶ Božidar Jezernik, „Uvod: Stereotipizacija „Turčina“, u *Imaginarsni Turčin*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2010., 14.

kao i Martin Luther – Bartol Đurđević pripadao je struji koja je uspjeh Turaka držala posljedicom kršćanskih grijeha i nesloge, ali se u svom zagovaranju pokretanja rata protiv Turaka dotaknuo i njihove vojne sile uspoređujući ju s kršćanskom vojskom.⁷ Upozoravajući na kontradiktornost Đurđevićevih stavova prema Turcima, Davor Dukić zaključuje kako „ne treba kod Đurđevića tražiti vrijednosno jedinstvenu i koherentnu, usustavljenu sliku Turaka“, te svoje zapažanje potkrepljuje upravo primjerima u kojima se turska vojska uspoređuje s kršćanskom vojskom.⁸ Tako D. Dukić citira primjere iz posljednjega poglavlja (*Nagovor protiv Turaka*) gdje Đurđević najprije omalovažava tursku vojsku (odnosno ističe vrline kršćanskih vojska), potom je hvali uspoređujući je s kršćanskom vojskom, da bi potom opet omalovažavao turske vojnike.⁹ Iako naizgled kontradiktorni, Đurđevićevi iskazi počivaju na uvjerenju kako su kršćanski porazi posljedica kršćanskih grijeha, te je potrebno u tome kontekstu razmatrati Đurđevićeve stavove o Turcima. Unutar takvoga konteksta usporedbe turske vojske s kršćanskim vojskama poprimaju daleko koherentniju sliku, a slijed Đurđevićeva razmišljanja naglašen je i redosljedom iskaza, koji upućuje na jasno strukturiranu cjelinu.

Na samome početku posljednjega poglavlja B. Đurđević nabraja vrline kršćana, prednosti koje kršćanska strana ima zahvaljujući boljem naoružanju, te veliča kvalitete kršćana uspoređujući ih s manama turske vojske:

„Nadalje, iako smo od njih bolji jakošću tijela i darovima duha – a to se smatra silnim oružjem za razbijanje neprijatelja – ipak na svim stranama tuku oni nas, da je Bogu plakati. Ima li što odvažnije od Ugra? Krupnije od Nijemca? Vižlastije od Francuza? Stamenije od Španjolca? Umnije od Talijana? Krepkije od Poljaka? Da o ostalim narodnostima i ne govorim: darovi su duha u njih ili bolji, ili bar jednake vrijednosti!

A opet, ako uzmemo prirodna svojstva duha – da li itko manje od Ugra mari za rane i pogibli? Ima li što ponositije od Nijemca? Umješnije od Talijana? Žednije slave od Francuza? Lukavije od Španjolca? A čini se da i samo i jedno od toga može donijeti pobjedu, ili njoj pridonijeti. Često biva da sama odvažnost, bez drugih sila, često plemenština duha, često umnost, često ona neutoljiva žeđ za slavom, često lukavština: pa ipak – koje li bijede! – i kraj tolikih pobjedničkih svojstava, pobjeda nam izmiče!

Pogledaš li, nadalje, bojnu spremu i naoružanje po njihovim rodovima, čini se da smo na mnogo načina izvrsniji od Turaka. naše su iznašašće topovi, naši su toliki rodovi teškog naoružanja. A oni Perzijanci idu u rat goloruki, ili napola

⁷ Za ocjenu Đurđevićeve popularnosti vidi: Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam*, 30.

⁸ Davor Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*. Zadar: Thema, 2004., 36-37., a na „logičku kontadikciju“ upozorava i Z. Blažević: Zrinka Blažević, „Osmanistički diskurs kao polje de/stabilizacije kulturnih inskripcija Drugoga“, *Kolo* XVI, 2 (2006): 229.

⁹ Davor Dukić, *Sultanova djeca*, 36-37.

goloruki; oni imaju lukove, a mi samokrese, što će reći – mi munje, a oni strelice što su nemoćne probiti tvrdi ovoj obrambenog oružja, dok gotovo i nema te hridi koja bi odoljela topovima, odnosno bojnim strojevima kršćana. Imaju, doduše, i muslimani svoje topnike, ali su im malobrojniji i neupućeniji.

A kakve pak to, zaboga, narode vuku sa sobom u ratni pohod? Scite i Tračane, u kojih nema ni umnosti Talijana ni poduzetnosti Španjolaca, već neka neljudska sirovost, neupućena i glupava. K tima dolazi Grk koga je kukavičluk upropastio, Azijat do srži iskvaren razuzdanošću. Egipćanin jednako uškopljen duhom i tijelom, Arapin suncem spržen, majušan i beskrvan.¹⁰

No, slika kršćanske vojske koju Đurđević ovdje daje jest idealna slika, slika onoga kako bi stvari trebale izgledati, iskaz potencijala koji postoji na kršćanskoj strani no potencijala koji je trenutno nemoguće ostvariti upravo zbog grijeha, zbog trulosti u koju je zapalo kršćanstvo. Stoga Đurđević pristupa opisivanju stanja kršćanstva kakvim ga on vidi, tužnoj realnosti koja stubokom odudara od idealnog kršćanstva kakvo Đurđević priželjkuje i kakvo je prije toga opisao:

„Seljak je i dan-danas odan i nećudoredu i strančarenju; građanin je varalica i pohlepnik, poglavarstva izglédaju nagrade, vole mito i pristrana su; plemstvo je odano raspuštenosti, nemaru, neslozi i bahatosti. Vojnik pak traži u ratu samo plaću i plijen, svejedno mu je tko će nadvladati, za svoje je jednako pogibeljan kao i za neprijatelja. Crkveni ljudi jedva da imaju išta crkvenog; osim crkvenog sjaja, nije im stalo ni do svetosti, ni do pobožnosti, ni do učenosti, kao što bi trebalo.“¹¹

Rezignaciju zbog stanja kršćanstva Đurđević ne otkriva samo u posljednjemu poglavlju nego se ona provlači na nekoliko mjesta, a u jednom slučaju izričito je popraćena negativnom usporedbom kršćana s „Turcima“ i njihovim ponašanjem. Tako u priči o huljenju Boga Đurđević izričito naglašava:

„Turci iskazuju silno poštovanje Muhamedovim predajama i propisima. Stoga, ne samo da ne hule na Boga kao što naši običavaju huliti, nego dapače, ako nađu bilo kako ispisan ulomak gdje leži na tlu, podignu ga i više puta poljube, zatim ga stave u kakvu zidnu pukotinu i zagrade: grijeh je, kažu, nogama gaziti zapis koji sadrži Božje ime i Muhamedov zakon. I nitko se ne usuđuje kršćaninu, odnosno pripadniku druge vjere ili religije prodati Kur'an ili druge njihove spise: ne žele da oni budu bačeni, pogaženi ili doticani nečistim rukama, jer bi inače to platili glavom. Zato možemo reći da su u tom pogledu dosta bolji od nas.“¹²

Ovaj prikaz bogobožnosti Turaka prava je suprotnost slici što se može iščitati iz događaja koji je uslijedio na kraju rasprave s nekim zakonoznancem muhame-

¹⁰ Bartol Đurđević, „Knjižica doista vrijedna da je kršćanin pročitava iznosi građu o Turcima kako su me zarobili i odveli u Tursku“, *Croatica bibliografije* 27 (1980): 144-145.

¹¹ Đurđević, „Knjižica“, 145.

¹² Đurđević, „Knjižica“, 108-109.

danske sljedbe u ugarskome gradu Varadu koju opisuje u poglavlju *Prikaz rasprave s Turčinom*, te s prije citiranim odjeljkom.¹³ U trenutku dok je Đurđević derviša upućivao u kršćanske tajne i ispravljao njegova kriva mišljenja u crkvu ulaze psi i „prljaju oltarno ruho“, što izaziva zgražanje kako kod Đurđevića tako i kod njegova sugovornika.¹⁴ Da bi se ispravno protumačilo ovo oskvrnuće svetoga mjesta treba se vratiti na početak rasprave s Turčinom gdje Đurđević opisuje kako se morao prihvatiti rasprave budući se niti jedan od svećenika koji se nalazio u Varaždinu nije htio prihvatiti obrane kršćanskoga imena i vjere te je ta dužnost pala na njegova leđa.¹⁵ Đurđevićev napad na kršćanski kler, a čini se kako se Đurđević na cijeli događaj osvrće pišući s visoka, s osjećajem nadmoći nekoga tko se nakon toliko vremena provedenoga u ropstvu pod nevjernicima nije odrekao vjere Kristove, ponavlja se i na kraju rasprave kroz detalj sa psima. Nemarno svećenstvo koje se boji stati u obranu kršćanske vjere i učenja nije dostojno svoga položaja i uloge, te dopušta da se crkvom smucaju psi potpuno zanemarujući svoju dužnost. Umjesto da budu predvodnici obnove koja bi donijela pobjedu nad Turcima oni dopuštaju da crkve zjape prazne, da se njima smucaju psi, umjesto da bude puna pastve (kao na Đurđevićevom suočavanju kada se sakupilo mnoštvo ljudi obaju spolova) koju je potrebno izvesti na pravi put.

Upravo u ovome kontekstu propasti kršćanstva – bez uzdržavanja vjere i pridržavanja kršćanskoga morala i vrednota – izriče se pohvala turskoj vojsci u usporedbi s kršćanskom:

„I tako vučemo malobrojnu, i to iskvarenu vojsku protiv tolikih gomila neprijatelja u kojih vlada izvrsna stega. Jer Turčin ostavlja svoje poroke kod kuće, dok ih kršćanin nosi sa sobom; u turskom taboru nema nikakvih naslada; samo oružje i prijeko potreban živež, a u taborima kršćana raskoš i svakojake zalihe za razuzdanost, veća je gomila bludnica nego momaka. Ugrin hajdukuje, Španjolac pljačka, Nijemac pijanči, Čeh hrče, Poljak zijeva, Talijan bludi, Francuz pjeva, Englez se prežderava, Škot gozbari: vojnika kog bi resilo vojničko držanje jedva ćeš ikojeg naći. Zar se onda treba čuditi da pobjeđuju oni u kojih je trijeznost, štedljivost, budnost, vjernost i najstroži posluš? Što ostaju kratkih rukava oni koje neprijatelj zatekne u lutanju, u pljački, pri piću ili kod bludnice, odnosno pri drugim i gnusnim opačinama?“¹⁶

Dakle, iako naizgled nekoherentno Đurđevićovo izlaganje ima vrlo jasan logički slijed. Prva točka jest idealna slika kršćanstva i kršćanske vojske, no slika koja daleko odudara od trenutne stvarnosti, koja čini drugu točku, i koja je previše opterećena grijesima i moralnom dekadencijom u koju je kršćanstvo upalo, i to svaka

¹³ Đurđević, „Knjižica“, 136.

¹⁴ Đurđević, „Knjižica“, 139.

¹⁵ Đurđević, „Knjižica“, 136.

¹⁶ Đurđević, „Knjižica“, 146.

pora kršćanskoga društva: seljaštvo, građanstvo, činovništvo, plemstvo, vojska i svećenstvo, prema Đurđevićевой taksonomiji. Unutar prve točke turska vojska izgleda nemoćno pored kršćanske, no, naravno, to je samo ono što Đurđević priželjkuje. Stvarnost kakvom ju Đurđević vidi daleko je teža i u njoj turska disciplina odnosi pobjede nad manama kršćana, a stanje će biti takvo sve dok ne dođe do promjene na kršćanskoj strani – vratiti se Kristu kako bi se on vratio nama. U tome kontekstu i ocjena turske vojske sasvim je različita. Uspoređena s idealnom kršćanskom vojskom turska je vojska kukavička, razuzdana, uškopljena, majušna i beskrvna, dok trenutno pored mana kršćanske vojske turska disciplina zrači sjajem pobjednika. Iz toga proizlaze i kontradiktornosti u Đurđevićevim stavovima prema Turcima, a predodžba o Turcima mijenja se ovisno o prizmi kroz koju Đurđević gleda – kroz sliku idealnoga ili onu dekadentnog kršćanstva. No, kada bi se kršćani samo vratili Bogu Turci unatoč svoj disciplini ne bi imali šanse protiv kršćanske vojske, koja bi zahvaljujući pravoj vjeri i prirodnoj snazi odnijela pobjedu nad nevjernicima.

I sljedeći Đurđevićev iskaz, koji D. Dukić citira kako bi ukazao na kontradiktornost Đurđevićevih stavova prema Turcima također posjeduje logiku i koherentnost, koja izvire iz Đurđevićeva osobnog iskustva:

„Ja sam i sam tijekom trinaest godina vlastitim iskustvom utvrdio da su Turci silno hrabri protiv onoga koji bježi, a da su pred napadačem plašljivi kao zečevi.“¹⁷

Iako se ova izjava može promatrati u vidu križarske propagande – kao način da se vladari kojima je ta poruka bila upućena potaknu na djelovanje protiv Turaka – ona ne počiva samo na tome cilju nego iz nje progovara Đurđevićevo osobno iskustvo, odnosno iskustvo rata u Perziji koje je, izgleda, ostavilo dubok dojam na Đurđevića. Prateći gospodara na pohod u Perziju Đurđević je bio dio turske ekspedicije koja je doživjela poraz, i u kojoj je svjedočio bijegu turske vojske koja je uslijed iznenadnih napada Perzijanaca jedva izvlačila živu glavu.¹⁸ Tu je Đurđević doživio ono što je malo Europljana njegova doba moglo iskusiti, vidjeti „Turke“ potučene, i to potučene od Perzijanaca koji po Đurđeviću, u usporedbi s oružjem koje je kršćanima stajalo na raspolaganja, goli polaze u rat, oboružani lukom i strijelom. Otuda i Đurđevićeva ocjena „Turaka“, koji se pretvaraju u plašljive zečeve kada se nađu pred napadačem.

Stoga, iako vrijednosna slika „Turaka“ kod Đurđevića nije jedinstvena te je podložna kontradikcijama, način na koji su ti sudovi nastajali i način na koji su Đurđevićeva iskustva pretočena u pisani tekst zapravo otkriva koherentnost i usustavljenost u razmišljanju. I u trenucima dok omalovažava „Turke“ kao i dok im dijeli komplimente, Đurđević to radi na temelju jasno logički strukturiranoga slijeda razmišljanja, slijeda koji je počivao na njegovome osobnom iskustvu, kako onom

¹⁷ Đurđević, „Knjižica“, 147.

¹⁸ Đurđević, „Knjižica“, 154-155.

pod „turskim“ zarobljeništvom, tako i na onome čemu je svjedočio nakon bijega i povratka u svijet zapadnoga kršćanstva. Također, Đurđevići tekstovi otkrivaju nam ga kao pripadnika one struje kršćana koja je uspjehe „Turaka“ sudila na osnovu kršćanske strane, odnosno struje koja je, iako nije mogla zaobići „tursku“ vojnu silu, „turske“ uspjehe tumačila kao posljedicu kršćanskih grijeha i nesloge.

1.2. Jedan pogled „iznutra“ na „turske“ uspjehe

Jednako impresioniran turskom disciplinom i organizacijom poput Đurđevića bio je i Ogier Ghiselin de Busbecq, habsburški carski ambasador u Konstantinopolu od 1554. do 1562. No, po pitanju dvojbe leži li uspjeh Turaka u grijehu i neslozi kršćana ili u stvarnoj snazi „Turaka“, de Busbecq zauzima različito stajalište od Đurđevića, iako se ni de Busbecq ne libi upozoriti na mane kršćanstva, posebice kršćanske vojske. U četvrtome pismu svojih *Turskih pisama* (*The Turkish letters*) de Busbecq – braneći (ne)uspjehe svoga gospodara cara Ferdinanda u ratovanju s Turcima u Ugarskoj – navodi kako je u ocjeni nečijih rezultata u obzir potrebno uzeti vlastitu snagu te prirodu i resurse neprijatelja.¹⁹ Uspoređujući koje su mogućnosti stajale na raspolaganju Ferdinandu, a koje Sulejmanu, taj ogled kod de Busbecqa poprima crtu sukoba Davida i Golijata; s jedne strane stoji kršćanska vojska s 25 do 30 tisuća pješaka i malenim brojem konjanika, a s druge strane dvjesto tisuća konjanika i iskusno tursko pješništvo.²⁰ Iako s dozom apologije u ocjeni Ferdinandove vladavine de Busbecq uzima tursku vojnu silu kao mjeru stvari, odnosno rezultate koje na bojnopolju postižu Habsburgovci promatra kroz prizmu turske moći, a ne grijeha i mana kršćanstva, iako i njihov ističe. No, da nije riječ o pukoj apologiji nego o de Busbecqovoj stvarnoj procjeni turske moći svjedoče i duboke impresije koje na njega ostavlja svaki susret s „turskim“ ratnim strojem, a posebno disciplina koja vlada u turskome kampu i koju ističe u nekoliko navrata.²¹ Opisujući umješnost s kojom Turci osiguravaju logistiku potrebu za osiguravanje potrepština na kampanji, te njihovu umjerenost i izdržljivost de Busbecq zaključuje:

„Sve ovo pokazat će ti s kakvom se strpljivošću, umjerenošću i štedljivošću Turci bore s problemima koji ih pritišću, čekajući bolja vremena. Koliko su različiti naši vojnici, koji na kampanjama preziru običnu hranu i očekuju slasna jela (...) i detaljne obroke. Ukoliko im se to ne osigura bune se i uzrokuju svoju propast; no čak i ako se opskrbe svejedno se upropašćuju. Jer, svaki je čovjek svoj najgori neprijatelj i nema većeg neprijatelja od svoje neumjerenosti, koja ga ubija ukoliko je neprijatelj prespor za to. Strepim kada pomislim što budućnost

¹⁹ Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2005., 238.

²⁰ de Busbecq, *The Turkish letters*, 240.

²¹ de Busbecq, *The Turkish letters*, 108-114, 144-147, 150.

mora donijeti kada usporedim turski sustav s našim; jedna vojska mora prevladati a druga mora biti uništena, jer sigurno je da obje ne mogu ostati čitave. Na jednoj su strani resursi moćnoga carstva, nenarušene snage, iskustvo i praksa u borbi, iskusni vojnici, navika na pobjedu, izdržljivost, zajedništvo, red, disciplina, umjerenost i budnost, a na našoj je strani javno siromaštvo, privatni luksuz, narušene snage, slomljeni duh, nedostatak izdržljivosti i uvježbanosti; vojnici su neposlušni, časnici pohlepni; prema disciplini vlada prezir; a raširena je razuzdanost, lakoumnost, pijanstvo, i razvratništvo; i, što je najgore, neprijatelj je navikao na pobjedu, a mi na poraz. Možemo li sumnjati kakav će biti ishod?²²

Iz ovoga citata razvidno je kako i de Busbecq i Đurđević vrlo slično opisuju stanje kršćanstva, no ta sličnost ne smije zavarati. Iako takvo stanje kršćanstva utječe na ishod sukoba s „Turcima“ što de Busbecq jasno daje do znanja, on se – za razliku od Đurđevića –daleko više bavi samim „Turcima“, dok je fokus Đurđevića usmjeren na kršćanstvo te njegove grijehe i neslogu. De Busbecq niti na jednome mjestu ne sugerira moralnu i duhovnu obnovu kao lijek za pobjedu nad „Turcima“ iako ni on nije lišen kršćanskoga sentimenta.²³ Kada upozorava kršćanske vladare na opasnost koju „Turci“, predstavljaju on ne poziva na slogu i ispunjavanje kršćanske dužnosti nego im trijezno sugerira kako je najbolji lijek za „Turke“ izgradnja dovoljno čvrstih fortifikacija i tvrđava.²⁴ Dakle, iako je de Busbecq u nabranju kršćanskih mana uspoređujući ih s „Turcima“ vrlo blizak Đurđeviću on u prvi plan ipak stavlja „Turke“ kao što to svjedoči ocjena Ferdinandove uspješnosti. Time je pozornost prebačena s kršćanskih grijeha i nesloge na snagu samih „Turaka“ iako je prizor discipline u turskome kampu morao izazvati rezignaciju nad onim što se moglo zateći u kampu kršćanske vojske. Možda bi razliku u Đurđevićevim i de Busbecqovim stavovima trebalo tražiti i u njihovom vlastitom iskustvu. Dok je Đurđević svjedočio porazu „Turaka“ u Perziji kod de Busbecqa se može primijetiti osjećaj inferiornosti nastao uslijed niza poraza od „Turaka“. Na više mjesta de Busbecq ističe kako „Turci“ posjeduju pobjednički mentalitet te se u skladu s njime i ponašaju, dok su kršćani navikli da budu pobijeđeni i osvojeni.²⁵ Tako je Đurđević, koji se uvjerio u to da „Turci“ nisu nepobjedivi, mogao optimističnije gledati na budućnost i pozornost usmjeriti na kršćansku stranu, dok je de Busbecq držao kako budućnost neće biti toliko svijetla, posebice nakon što se i osobno mogao uvjeriti u sve prednosti Osmanskoga Carstva.

2. „Turci“ kao simbolična prijetnja

No, bez obzira kojoj od ovih dviju struja pripadali kršćani su u „Turcima“ vidjeli prijetnju. Naravno, ta prijetnja nije u cijelome kršćanstvu percipirana na jednak

²² de Busbecq, *The Turkish letters*, 111-112.

²³ de Busbecq, *The Turkish letters*, 40.

²⁴ de Busbecq, *The Turkish letters*, 15.

²⁵ de Busbecq, *The Turkish letters*, 78, 112, 114, 171.

način nego je bila geografski i vremenski uvjetovana. Iz te dvostruke uvjetovanosti slijedio je i način na koji su se „Turi“ promatrali – kao stvarna ili simbolična prijetnja, a gdje je ugroženost zajedničke kršćanske religije, a ne izravna teritorijalna ugroženost predstavljala temelj te prijetnje. Granica između stvarne i simbolične prijetnje bila je fluidna, te se od 14. do 16. stoljeća s osmanskim uspjesima pomicala na užrb simbolične i sve više postojala stvarna, kao što svjedoči pomicanje *antemurale christianitatis* koje je označavalo granicu kršćanstva. No, ocjena prijetnje kao stvarne ili simbolične nije bila geografski određena samo najočitijim geografskim elementom, odnosno prostornom udaljenošću nego je ovisila i o percepciji drugih elemenata toga prostora. Drugim riječima, ne radi se samo o tome je li taj prostor percipiran kao prostorno udaljen ili blizak, čime bi se odredio stupanj ugroženosti nego valja imati na umu kako se uz taj prostor vežu (i vežu li se) i druge karakteristike koje određuju na koji će način taj prostor biti percipiran. U konkretnome slučaju osmanskoga širenja europskim kontinentom te su pretpostavke važne i u razgraničavanju stvarne i simbolične prijetnje, ali ne samo u njihovu razgraničavanju nego i u oblikovanju svake od tih dviju predodžbi. Stoga slijedi kako je u ispitivanju stvaranja predodžbi o stvarnoj i simboličnoj prijetnji, koju su „Turci“ predstavljali, važno vidjeti i na koji je način percipiran prostor jugoistočne Europe kojim su se „Turci“ širili. Također, kao što je rečeno, ono je važno i u samome oblikovanju predodžbi, kako o stvarnoj, tako i o simboličnoj prijetnji. Ovdje će biti ispitano oblikovanje jedne o tih dviju predodžbi, one simbolične – načina na koji je u zapadnoj Europi, odnosno Francuskoj, percepcija jugoistočne Europe²⁶ koja je oblikovana prije, ali i nakon „turskih“ osvajanja toga područja utjecala na stvaranje predodžbe o prijetnji koju predstavljaju „Turci“ te kako su sama „turska“ osvajanja mijenjala percepciju toga prostora.

2.1. *Descriptio Europae Orientalis* – percepcija jugoistočne Europe u kraljevstvu Francuske u 14. stoljeću

Znanje i podatke o jugoistočnoj Europi dostupne u srednjovjekovnoj Francuskoj najtočnije je opisati kao oskudne, a upravo je to i jedan od razloga sastavljanja djela *Descriptio Europae Orientalis*, plod rada anonimnog autora iz 1308.²⁷ Za potrebe ove rasprave nije neophodno dublje ulaziti u pitanje autorstva ovog rada nego je od veće važnosti naglasiti kontekst u kojemu samo djelo nastaje, što u krajnjoj mjeri određuje njegov karakter i sadržaj te kakva je bila rasprostranjenost samoga djela kako bi se uopće odredio prostor u kojemu je *Descriptio Europae Orientalis* činio okosnicu znanja o jugoistočnoj Europi i u konačnici kako je u djelu prikazan prostor jugoistočne Europe.

²⁶ Pod prostorom jugoistočne Europe podrazumijevam prostor koji se u 15. i 16. stoljeću nalazio pod Osmanskim Castvom.

²⁷ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*. Cracoviae: Sumptibus Academiae Litterarum, 1916.

Nastanak djela *Descriptio Europae Orientalis* veže se uz planove osvajanja, to jest vraćanja Konstantinopola Karlu Valoisu, bratu francuskoga kralja Filipa IV., koji se zahvaljujući ženidbi s Chaterine de Courtenay, nećakinjom posljednjega cara Latinskoga Carstva Balduina II., smatrao legitimnim carem Konstantinopola. No, kao što se iz samoga djela *Descriptio Europae Orientalis* vidi, vraćanje Konstantinopola iz ruku „uzurpatora“ (iz perspektive zapadnih kršćana) trebao je biti samo prvi korak u obnavljanju pune veličine carstva, što je podrazumijevalo i osvajanje većega dijela jugoistočne Europe, svega onoga što je Bizant nekoć na svome vrhuncu obuhvaćao. U trenutku stvaranja tih planova to su „nepravedno“ držali „nevjerni shizmatici“ koje je trebalo poraziti, a za to se i iznosi plan prema kojem je u tomu pothvatu trebala sudjelovati i nova dinastija na ugarskome prijestolju – Anžuvinci. Plan za ostvarivanje ciljeva iznesen u *Descriptio Europae Orientalis* bio je vrlo jednostavan – nakon što bi osvojio Konstantinopol Karlo Valois krenuo bi s juga, dok bi sa sjevera krenuo Karlo Robert, te bi se dvije vojske spojile nakon što bi porazile „nevjerne shizmatike“.²⁸ No, između ostalog, na putu takvim planovima stajao je i nedostatak znanja o onome što bi križare na takvom pohodu očekivalo, odnosno prostor između Konstantinopola i Ugarske, a u širem smislu i prostor cijele istočne Europe, koji je bio nepoznanica i upravo u tome kontekstu nametnula se potreba pisanja takvoga djela.²⁹ Ta potreba svjedoči kako je znanje o jugoistočnoj Europi u srednjovjekovnoj Francuskoj uistinu bilo oskudno, te je taj zadatak povjeren nekome tko je baratao s dovoljnom količinom informacija kako bi pružio podatke potrebne za takav pothvat.

Što se tiče same rasprostranjenosti djela, do danas je sačuvano pet rukopisa *Descriptio Europae Orientalis*, od kojih se tri čuvaju u Parizu, jedan u Poitiersu i jedan u Leydenu.³⁰ Analizom sačuvanih rukopisa Olgierd Górká je zaključio kako su pored pet sačuvanih (uz originalni prvi rukopis) postojala još tri rukopisa, čime se ukupan broj rukopisa *Descriptio Europae Orientalis* penje na brojku od ukupno devet rukopisa. Najstariji je, naravno, onaj iz 1308. godine, dok je najmlađi pisan između 1410. i 1430. godine. Svi sačuvani primjerci *Descriptio Europae Orientalis* nalaze se unutar kodeksa koji su tematski povezani temom Istoka, od Svete Zemlje, Male Azije, te istočne Europe i koji su očito sačinjavali fond znanja koji je u srednjovjekovnoj Francuskoj bio dostupan o tim područjima. Rasprostranjenost rukopisa, ali i krug oko Karla Valoisa za koji je djelo pisano, navodi na zaključak kako je područje današnje središnje i sjeverne Francuske, Belgije i Nizozemske prostor na kojemu je *Descriptio Europae Orientalis* služio kao izvor znanja o jugoistočnoj Europi. Naravno, nemoguće je tvrditi kako je dotok novih informacija na taj prostor nakon toga zaustavljen, posebno s obzirom na nikopoljsku vojnu, no

²⁸ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 42-43.

²⁹ Šire okolnosti konteksta u kojem nastaje djelo u uvodnoj studiji: Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, XXIX-XXXIX.

³⁰ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, XXXIX-IL.

prepisivanje rukopisa i broj istih navodi na zaključak kako je *Descriptio Europae Orientalis* činio važan izvor znanja o jugoistočnoj Europi. Štoviše, kao što će se i vidjeti iz daljnjeg izlaganja, odnos prema jugoistočnoj Europi kakav karakterizira sadržaj *Descriptio Europae Orientalis* u kasnijemu razdoblju neće se promijeniti u svojoj srži, iako će s dolaskom Osmanlija doživjeti neke promjene.

Nakon što je utvrđeno odakle se gleda na jugoistočnu Europu, valja vidjeti i na koji se način jugoistočna Europa promatra i kakvu sliku o njoj stvara anonimni autor *Descriptio Europae Orientalis*. U prvom reda treba istaknuti kako autor na tipičan srednjovjekovni način svijet dijeli na tri dijela: Aziju, Afriku i Europu.³¹ Unutar takve podjele dalje ide podjela same Europe, gdje je očigledno, makar to autor ne radi eksplicitno, kako se ona dijeli na dva dijela: zapadni i istočni. Nadalje, unutar *Europae Orientalis* autor ubraja Konstantinopol (*imperium Constantinopolitanum*), Albaniju (*Albania*), kraljevstvo Raške (*regno Rasie*), Bugarsku i Ruteniju (*Bulgaria et Ruthenia*), Ugarsku (*Vngaria*), Poljsku (*Polonia*) i Češku (*Boemia*). No, to nije jedina kategorizacija i podjela koju autor radi. Pored podjele na zemlje koje se nalaze unutar *Europae Orientalis* autor radi i podjelu prema religiji, odnosno prema pravovjerju, na temelju čega se i stvaraju planovi o pohodu protiv „nevjernih shizmatika“. Među takve autor ubraja Grke, odnosno područje koje ubraja u carstvo Konstantinopola, a koji su i krivi za širenje shizme: Rašku koja se nalazi pod kraljem Urošem, dok se Srbija nalazi pod kraljem Stefanom koji je katolik. Bugarsku i Ruteniju te Albaniju koja se nalazi na razmeđu između krivovjerja i pravovjerja – Albanci niti su čisti shizmatici niti čisti katolici, no uz pomoć Božje riječi, a zahvaljujući njihovoj prirodnoj sklonosti Latinima, mogli bi postati pravovjerni kršćani.³² Na drugoj strani podjele nalaze se katoličke zemlje Ugarska, Poljska i Češka.³³ Podjela prema pravovjerju ima snažne reperkusije na način na koji autor promatra prostor *Europae Orientalis*, a uz tu percepciju usko su vezani i planovi za križarski pohod. Dapače, anonimni autor djela uzima kriterij pravovjerja kao najvažniji u svome prikazu i odnosu prema zemljama *Europae Orientalis*. Da ta podjela čini najvažniju razdjelnicu, vidljivo je iz prilagođavanja pretenzija legitimnoga cara Konstantinopola, odnosno načina na koji autor nečiji legitimitet ocjenjuje na temelju pravovjernosti. Nekoliko puta u tekstu autor ističe kako je nečija vlast nelegitimna, što za sobom povlači postavljanje zahtjeva za uspostavom vlasti legitimnoga nasljednika, Karla Valoisa. Prvi put autor to ističe kada spominje tadašnjega trenutnog bizantskog cara Andronika II., navodeći kako je bio rođen prije negoli je njegov otac Mihael Paleolog uzurpirao za sebe vlast nad carskim Konstantinopolom.³⁴ Drugi slučaj u kojemu autor ističe prava grčkog cara (naravno, podrazumijevajući Karla Valoisa) tiče se otoka koje

³¹ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 1-2.

³² Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 24, 30-31, 41, 28-29.

³³ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 52, 57-58.

³⁴ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 8-9.

autor ubraja među Ciklade gdje ističe kako oni jesu i moraju biti u posjedu grčkoga cara.³⁵ Pišući o Albaniji autor također naglašava kako ona po pravu pripada Bizantu.³⁶ Nabrajajući bizantske posjede autor također zaključuje kako je za vrijeme snažnih careva iz Konstantinopola i Dalmacija, koja se protezala na tri dana hoda od Venecije te su joj bile pridružene i druge provincije, osobito Raška, Srbija i Hrvatska, potpadala pod vlast Bizanta.³⁷ Time autor zaokružuje „legitimni“ teritorij Bizanta, koji mu po pravu pripada i kojim bi se obnovila moć i slava nekoć moćnoga carstva, naravno pod vlašću Latina. No, nabrajajući područja koja su cilj obnove vlasti cara u Konstantinopolu autor ne nabraja dio Dalmacije za koji kaže kako ga je osvojila Ugarska, niti se kao meta vojne navodi Albanija za koju postoji potencijal prelaženja na pravovjerje i dio koje drži knez Tarentuma.³⁸ Naprotiv, legitimitet vlasti nad tim područjem ne dovodi se u pitanje, nego se nelegitimnim uzurpatorima karakteriziraju shizmatici koji vladaju Konstantinopolom, Bugarskom, Rutenijom i Raškom, čime se granica između legitimiteta i uzurpacije određuje na kriteriju pravovjerja. To samo potvrđuje kako je istočna Europa, iako izdvojena i suprotstavljena zapadnoj, isto tako podijeljena na dva dijela – onaj pravovjerni i onaj shizmatički – i kako ta podjela određuje različit pogled i odnos prema njima. Pritom je važno istaknuti kako prostor koji do sredine 16. stoljeća osvajaju Osmanlije uvelike korespondira s onim što kod autora *Descriptio Europae Orientalis* predstavlja shizmatički dio *Europae Orientalis*, uz iznimku Ugarske.

Razlika povučena razdjelnicom pravovjerja vrijedi i u predodžbi o stanovništvu *Europae Orientalis*, osobito kada je u pitanju vojna vještina. Ratne vještine shizmatičkih naroda ocjenjene su kao iznimno slabe u usporedbi s vojskom grofa Valoisa, te ih anonimni autor karakterizira kao slabe i nesposobne, nemuževne i nevične oružju. Tako car u Konstantinopolu trpi poraze od Turaka zbog svoje nemoći, budući su Grci nemuževni i nevični oružju, no autor ipak naglašava kako su Grci podmukli i lukavi prevaranti te je ipak potreban oprez.³⁹ Razlog za oprez nužan kod Grka, prema autoru, očito je nepotreban kada su u pitanju Srbi budući bi jedan „dobar u oružju“ mogao nadvladati njih pedeset (Srba).⁴⁰ Slična ocjena o ljudima nevičnima oružju prikladna je i za Bugare, koji nisu ratoborni niti imaju iskustva u oružju.⁴¹ Kao kontrast vojnoj moći shizmatika suprotstavljaju se moćne katoličke zemlje, u prvome redu Ugarska.⁴² Ugarski vojnici opisani su

³⁵ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 17-18.

³⁶ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 28.

³⁷ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 20.

³⁸ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 20-21, 26.

³⁹ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 6-7, 23-24.

⁴⁰ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 32.

⁴¹ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 40.

⁴² Jedina iznimka među „pravovjernik katolicima“ su Česi koji nisu ratoborni, no koji su moćni zahvaljujući rudnicima srebra u toj zemlji. Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 58-59.

kao ratoborni i kao osobito dobro strijelci. Vojna snaga Ugarske procjenjuje se na nekih stotinu tisuća vojnika, što je brojka koju kralj može povesti na pohod zahvaljujući moćnim plemićima, od kojih neki mogu podići i deset tisuća vojnika, dok oni slabiji mogu podići do dvije tisuće vojnika. Kralju je moguće podići toliki broj vojnika bez plaće i to koliko god dugo on želi zahvaljujući tome što se drži kako ti ugarski prvaci slijede kralja kamo god on hoće – jedina su žrtva mjesta kroz koja ta vojska prolazi budući nakon njezinog prolaska ostaju devastirana. Time anonimni autor Ugarsku prikazuje kao dostojnoga saveznika Karla Valoisa, saveznika čija snaga i moć ne ostavljaju mjesta za sumnju hoće li planirani pohod protiv „nevjernik shizmatika“ nevičnih oružju uspjeti.⁴³

Još jedan element u prikazu *Europae Orientalis* koji jedan dio toga svijeta čini karakterističnim jest izostanak gradova. Opisujući Albaniju autor ističe kako u toj zemlji nema gradova (osim Drača), utvrda ni sela nego stanovništvo živi u šatorima nomadskim životom.⁴⁴ Slično je stanje i u Raškoj gdje osim u Primorju, u kojemu autor ističe kako postoji šest gradova, u cijelome kraljevstvu nema gradova. No, u njemu se ipak nalaze mnoge kule, utvrde i veliki broj sela koji broje od trideset do četrdeset drvenih kuća, no koja nisu ničim zaštićena.⁴⁵ Veliki broj gradova ne može se naći ni u Ugarskoj. Pored Budima, gdje se nalazi kraljeva prijestolnica (no on rijetko kada obitava u gradu jer je uvijek u logorima) i koji je najveći grad kraljevstva autor kao gradove nabroja sjedišta biskupija i još pet gradova u Dalmaciji te zaključuje kako se – bez obzira na velik broj dvoraca, utvrda i zamaka i sela – Ugarsko Kraljevstvo zbog svoje veličine čini sasvim prazno.⁴⁶ Broja gradova i napučenosti anonimni autor dotiče se još samo u slučaju Bizanta, koji čini iznimku po tome pitanju i gdje autor zaključuje kako u europskome dijelu carstva (pored utvrda, dvoraca i sela), postoji i četrdeset gradova. Zanimljiva je formulacija anonimnoga autora koji iznosi kako o tome piše na temelju informacija „iskusnih muževa“ koji su u to upućeni, odnosno kako „nabrajaju iskusni muževi drugih četrdeset gradova i više njih prije nego manje“.⁴⁷ Ta formulacija dovodi do pitanja koje također osvjetljuje percepciju *Europae Orientalis* – na temelju čega autor piše svoje djelo?

Izvori iz kojih anonimni autor crpi svoje spoznaje o prostoru *Europae Orientalis* mogu se podijeliti u informacije iz prve ruke do kojih je došao sam autor, potom informacije koje dobiva od „iskusnih muževa“ i informacije koje crpi iz pisanih djela. U prvome redu treba naglasiti fantastičan posao koji je obavio priređivač ovoga dijela, O. Górká, kako u uvodnoj studiji, tako i u samome tekstu *Descriptio Europae Orientalis* gdje daje informacije o mjestima na kojima se anonimni au-

⁴³ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 49-50.

⁴⁴ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 26.

⁴⁵ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 32.

⁴⁶ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 48-49.

⁴⁷ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 21.

tor služi tekstualnim predlošcima iz kojih crpi podatke za pisanje. Zahvaljujući tome moguće je identificirati koje podatke anonimni autor crpi iz tekstualnih predložaka, a među kojima prednjače Isidor Seviljski i njegovo djelo *Etymologiae*, te Vincent iz Beauvaisa i njegovo djelo *Speculum Maius*.⁴⁸ Tim dvama djelima anonimni se autor osobito koristi pišući o Konstantinopolu gdje se na nekoliko mjesta pojavljuju i biblijski citati, a opisujući ono što je pod vlašću Konstantinopola anonimni autor općenito raspolaže s više informacija koje se tiču dalje prošlosti (osobito antike) nego što otkriva aktualno stanje stvari.⁴⁹ Jedina su iznimka događaji u kojima je Raška upletena u zbivanja s područjima koje anonimni autor nabraja pod vlašću Konstantinopola. Opis Raške općenito najviše obiluje svježim podacima te je vjerojatno plod dviju povezanih činjenica – anonimni autor u tekstualnim predlošcima nije mogao naći podatke o zemlji koja je poslije Konstantinopola bila glavna meta križarskih planova te, što je još važnije, vrlo je izgledno kako je osobno putovao Raškom te je mogao pisati na temelju informacija koje je tamo neposredno saznao.⁵⁰ U samome tekstu to je najočiglednije iz pripovijedanja o načinu na koji je kralj Uroš naslijedio svoga brata na kraljevskome prijestolju. Iako su i u opisu ostalih zemalja podaci o vladajućima prilično točni i opsežni (posebno za Ugarsku), samo u slučaju Raške za jedan se događaj (Uroševu preuzimanje kraljevske krune) nude dvije moguće verzije. To navodi na zaključak kako je anonimni autor tijekom svoga putovanja Raškom čuo dvije verzije toga događaja, koje su mu najvjerojatnije dale dvije strane – jedna povezana s Urošem, te druga povezana sa Stefanom.⁵¹ Dakle, samo zahvaljujući činjenici da je posjetio Rašku anonimni autor donosi toliki opseg svježih informacija. No, to nas ponovno vraća na kontekst nastanka *Descriptio Europae Orientalis* iz kojega ne bi bilo pretenciozno zaključiti kako bi Raška, – da nije bilo križarskih planova Karla Valoisa – i dalje predstavljala sasvim nepoznat dio svijeta. No, to ne vrijedi samo za Rašku nego, se može reći da isto vrijedi i za Bugarsku i Ruteniju. Ukupno gledajući, cjelokupni prostor jugoistočne Europe opisan je vrlo oskudno. Iako je *Descriptio Europae Orientalis* u srednjovjekovnoj Francuskoj zasigurno povećao znanje o tome dijelu Europe, osobito po pitanju Raške, može se postaviti pitanje je li on uistinu označio skok u znanju i predodžbi toga prostora. No, stvar se može postaviti i sasvim drugačije te zaključiti kako su podaci koje anonimni autor donosi ocijenjeni kao sasvim dovoljni za tako nebitan, „mutno“ predstavljen dio Europe, odnosno sasvim dovoljni za pothvat Karla Valoisa. U tome kontekstu najvažnije je bilo izdvojiti smještaj zemalja, njihovo pravovjerje, ratnu moć i bogatstvo, što i čini okosnicu prikaza svake zemlje.

⁴⁸ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, XVII-XVIII.

⁴⁹ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 3-25.

⁵⁰ O okolnostima vjerojatnog putovanja anonimnog autora u Rašku Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, X-XI.

⁵¹ Anonymi, *Descriptio Europae Orientalis*, 33-34.

Sumirajući pregled onoga što *Descriptio Europae Orientalis* donosi o jugoistočnoj Europi, može se izdvojiti nekoliko elemenata. U prvome redu treba istaknuti kako se jugoistočna Europa smješta u prostor *Europae Orientalis*. No, prikazujući taj prostor kod anonimnoga autora primjetna je i podjela po kriteriju pravovjerja, kojim se *Europa Orientalis* dijeli na dva dijela – pravovjerni i onaj shizmatički. Tom podjelom prostor jugoistočne Europe smješta se u onaj shizmatički dio, prostor koji nelegitimno drže uzurpatori, nevjerni shizmatici, i koji u svojoj srži predstavlja bojno polje, prostor koji uz pomoć oružja treba „osloboditi“. Nadalje, stanovništvo shizmatičkih zemalja ocjenjeno je kao neratoborno, nemuževno i nevično oružju. U djelu je također moguće nazrijeti i još jednu značajku prema kojoj autor dijeli zemlje *Europae Orientalis*, a koja se ne podudara s podjelom na pravovjerni i shizmatički dio, a to je prisutnost gradova, očiti znak nečije moći i bogatstva. Prema tome kriteriju u kategoriju bez ili s malo gradova anonimni autor smješta Albaniju, Rašku i Ugarsku, dok nasuprot njima stoji Bizant. Što se tiče drugih zemalja koje obrađuje anonimni autor izričito se ne bavi prisutnošću gradova na način na koji se bavi u potonjim zemljama (osim što kod Bugarske spominje Vidin, a u Češkoj Prag) budući to ne drži potrebni ili, što je vjerojatnije, pošto nema podataka na temelju kojih bi se dotakao toga pitanja.⁵² Time dolazimo do posljednjega elementa, a to je – usprkos svim podacima – relativno mutna predodžba u srednjovjekovnoj Francuskoj o prostoru jugoistočne Europe u 14. stoljeću.

2.2. Pogled „iznutra“ (II): *Le Voyage d'outremer*

No, koliko se god podaci koje nudi *Descriptio Europae Orientalis* mogu smatrati oskudnima, ipak omogućavaju sagledavanje percepcije toga prostora te se zahvaljujući njima može razaznati razvojna crta u pogledu na jugoistočnu Europu. Kako bi se sagledala ta razvojna linija i odgovorilo na pitanja postavljena na početku razmatranja predodžbe o „Turcima“ kao simboličnoj prijetnji, potrebno je okrenuti se predodžbama o jugoistočnoj Europi nakon što njome ovladavaju „Turci“ te potom vidjeti kako su se te predodžbe mijenjale. Za sagledavanje te (uvjetno rečeno druge) faze poslužit će još jedan francuski putnik koji je ostavio zapis o prostoru jugoistočne Europe, a to je Bertrandon de la Broquière. Broquière je svoje putopisno iskustvo zabilježio u djelu *Le Voyage d'outremer* ili kako su to srpski priređivači djela naslovili *Putopis: Putovanje preko mora kroz Palestinu, Malu Aziju, Srbiju i Francusku*.⁵³ Na nalog Filipa Dobroga Broquière se 1432. godine zaputio na putovanje s kojega je trebao donijeti informacije o Osmanlijama, s

⁵² I kod nabiranja gradova u Ugarskoj primjetno je kako autor nabraja sjedišta nadbiskupija, za koja podrazumijeva da su veći gradovi, a nema stvarnih informacija i uvida u njihov broj.

⁵³ Bertrandon de la Broquière, *Putopis: Putovanje preko mora kroz Palestinu, Malu Aziju, Srbiju i Francusku*. Beograd: Čigoja štampa, 2002.

ciljem mogućega pokretanja križarske vojne protiv „Turaka“. Križarski planovi pretresali su se na burgundskome dvoru Filipa Dobroga tijekom cijele njegove (i ne tako kratke) vladavine te je s tim ciljem odašiljano više špijuna koji su trebali prikupiti informacije o Osmanlijama, a Broquière je bio jedan od njih.⁵⁴ Iako se sa svoga putovanja vratio 1433. godine Broquière je svoje djelo na Filipov zahtjev počeo pisati 1455. godine, a dovršio ga 1457. Nije slučajno da je Broquière djelo počeo pisati godinu dana prije negoli je održana Svečanost fazana u Lilleu, svečanost na kojoj se trebala osigurati vojska koja će krenuti na križarsku vojnu protiv „Turaka“ i vratiti Konstantinopol u kršćanske ruke.⁵⁵ Pad Konstantinopola bio je okidač za stvaranje velikoga broja planova o pokretanju križarske vojne protiv „Turaka“ u Europi toga vremena. U raznoraznim planovima na burgundskom dvoru planirala se i kopnena kampanja koja bi preko jugoistočne Europe došla do Konstantinopola, a takav plan u knjizi iznosi i Broquière.⁵⁶ Zahvaljujući toj činjenici Broquière je ostavio djelo u kojemu je, između ostaloga, iznio svoja zapažanja koja se tiču jugoistočne Europe, prostora preko kojega je trebala proći križarska vojska na putu prema Konstantinopolu.

Broquièreova predodžba i odnos prema prostoru jugoistočne Europe u prvome je redu i obilježena tim kontekstom. Broquière taj prostor prvenstveno vidi kao put kojim treba proći kako bi se došlo do stvarnoga cilja vojne – Konstantinopola, a to određuje i način na koji Broquière opisuje „prostor koji treba proći na putu do Konstantinopola“. Broquièreov pogled možda je najbolje okarakterizirati kao logistički s obzirom da prostor jugoistočne Europe promatra kroz prizmu mogućih prepreka koje bi stajale na putu prolaska velike vojske. Jedna od tih logističkih prepreka jest i hrana, koje se Broquière dotiče kada iznosi plan za osvajanje Konstantinopola:

„A ako bi ko zapitao gde da se nađe hrana, U Rasiji i u Grčkoj ima reka kojima mogu ploviti lađe, a i zemlja Rasija je, kako mi se čini, veoma plodna (i bogata) svim namirnicama. A ima ih dosta i u Bugarskoj, Makedoniji i Grčkoj.“⁵⁷

Da je uistinu tako vidi se i iz opisa koje Broquière daje prolazeći tim krajevima. Osim dijela od Konstantinopola do Silivrija koji je opustošen u borbama Grka s Osmanlijama, Broquière opisuje plodne krajeve u kojima bi križarska vojska mogla naći sve potrebne potrepštine – riječ je o plodnim zemljama koje obiluju dobrim i jeftinim namirnicama dostatnim za opskrbu vojske.⁵⁸ Broquière također upozorava na konfiguraciju terena koja bi mogla predstavljati problem prilikom

⁵⁴ Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop: B. de Graff, 1967., 99-109.

⁵⁵ Jacques Paviot, „Burgundy and the Crusade“, u: *Crusading in the Fifteenth Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2004., 73; Broquière, *Putopis*, 8.

⁵⁶ Broquière, *Putopis*, 118-122.

⁵⁷ Broquière, *Putopis*, 121.

⁵⁸ Broquière, *Putopis*, 88-89, 104, 106, 108-109, 122-123.

prolaska vojske i u svome opisu jugoistočne Europe prilično je detaljan u opisanju krajolika, posebice mogućih prepreka pa tu općenito prevladavaju opis prirode.

Naravno, ne iznenađuje što Broquière prostor jugoistočne Europe promatra kroz prizmu logističkih potrebno s obzirom na križarske planove, no još je nekoliko elemenata koje izdvajaju taj prostor. Od trenutka kada je prešao iz Male Azije na europski kontinent Broquière se kreće područjem nastanjenim kršćanima. No, sve od Konstantinopola do Beča Broquière se kreće stranom zemljom, zemljom koja mu je običajima strana, koja ne pripada njegovome kulturnom krugu i to ne samo zbog činjenice što dijelom toga prostora sada vlada Veliki Turčin. Najjasnije je ta promjena vidljiva kada Broquière dolazi u Beč. Ma da već i u Budimu i Pešti nailazi na poznati svijet, prvenstveno zahvaljujući sunarodnjacima i Židovima s kojima se sporazumijeva na francuskom, tek u Beču stupa u krug koji mu je poznat.⁵⁹ Tu sreće poznanike i tek tu nešto znači što je u službi burgundskoga vojvode, što mu donosi srdačan prijem i poštovanje. U Beču nalazi ljudi „odevene bolje i pristojnije nego u Ugarskoj“. Također, u trenutku kada prelazi granicu Austrije i Ugarske, zapaža kako su u Ugarskoj strijelci „čiji su luci slični turskima“.⁶⁰ Da je Beč granica „poznatoga svijeta“, svjedoči i činjenica da su mjesta u kojima staje nakon Beča navedena kratko bez nekih većih zadržavanja i opisa, odnosno kako Broquière kaže „Ne govorim opširnije o izgledu zemlje od Beča dovde stoga što mnogi znaju kakva je i da li govorim istinu ili ne“.⁶¹ No, iako je prostor do Beča nepoznat, izgleda kako Broquière sve do Ugarske ne uspijeva naći ništa povezano s kršćanima „grčke vjere“ što bi ga toliko zaintrigiralo i što smatra dovoljno zanimljivim kako bi podijelio sa svojim čitateljima. Najočitiije je to u trenutku kada dolazi u jednu „varoš sličnu selu“ – Nikodem gdje susreće despota Raške. Iako je do tada u svakome mjestu gdje je nailazio na ljude višega ranga na dugo i naširoko opisivao susret s njima, a osobito njihovu odjeću, sada je ostavio vrlo štur opis:

„Taj gospodar despot ima oko 58 do 60 godina i veoma je lep vladar i krupan čovek i ima troje muške dece i dve kćeri, od kojih je jedna udata za Turčina, a druga za grofa od Seja. I djeca su mu vrlo lepa, a najstariji može imati dvadeset godina, a od ostale dvojice jedan šesnaest, a drugi četrnaest; za kćeri ne znam kakve su. A kad ga rečeni izaslanik, sa kojim sa ja bio, pozdravi u polju, on mu i ruku poljubi, pa ga i ja poljubih u ruku jer je takav običaj. A sutradan ode pomenuti izaslanik na njegov dvor da mu učini podvorenje, a sa njim odoh i ja tamo gdje

⁵⁹ Moglo bi se zaključiti kako je to poznati i napredan svijet zbog činjenice da „tim gradom gospodare Nemci u svakom pogledu, koliko u pravosuđu i trgovini, toliko i u zanatima, kao što su krojački, drvodeljski, zidarski i zlatarski, kako mi reče jedan trgovac iz Arasa na kojeg naidoh, po imenu Kleis Davion, koga je car Sigismund doveo sa više drugih zanatlija iz Kraljevine Francuske, a rečeni Kleis je tkački radnik“, a ne zbog domaćeg stanovništva. Broquière, *Putopis*, 124.

⁶⁰ Broquière, *Putopis*, 127-131.

⁶¹ Broquière, *Putopis*, 135.

je bilo dosta njegovih, koji su veoma lepi i stasiti ljudi koji nose duge kose i brade, jer se svi drže grčke vere. I tu videh u rečenoj varoši jednog biskupa i jednog magistra teologije, koji su išli u izaslanstvo caru u Carigrad od strane Bazelskog sabora.“⁶²

Ovaj vrlo šturi i kratak opis odskače od drugih opisa povezanih s osobama visokoga roda, na primjer opis dvorskih običaja u Konstantinopolu i osobito Broquièreove općinjenosti caricom, potom opis Karamana te posebno opis Velikoga Turčina.⁶³ Također, nema ni traga opisu odjeće iako Broquière ne propušta opisati odjeću svih na koje naiđe, kako onih nižih slojeva, te osobito onih viših.

Sve to stvara dojam kako na prostoru jugoistočne Europe na kojemu obitavaju kršćani Broquière ne nalazi mnogo toga vrijednoga pozornosti – kao dojam da je taj dio Europe, iako kršćanski, sasvim različit od prostora Zapadne Europe koji počinje nakon što se prijeđe ugarska granica i dođe u Beč. Broquière je vrlo jasno ograničio svijet za koji drži kako je poznat njegovu krugu i za koji navodi kako ga nema potrebe detaljnije opisivati. U samome uvodu naglašava kako je put iz Burgundije do Jeruzalema opće poznat te nema namjeru svoje putovanje detaljnije opisivati sve do Sirije, a kao što je već rečeno, pri povratku u Burgundiju vrlo šturo i kratko opisuje put od Beča do Burgundije budući to „mnogi znaju“.⁶⁴ Dakle, Broquière pretpostavlja kako njegovu krugu kojemu je djelo i namijenjeno područje od Sirije do Beča predstavlja relativnu nepoznanicu te je stoga i vrijedno opisivanja, no očigledno je kako cijeli taj prostor ne dobiva jednaku pozornost, a u tome prednjači prostor jugoistočne Europe. Može se tvrditi kako taj prostor ne posjeduje onu „egzotiku“ kakvu posjeduje muslimanski svijet, kako su cilj Broquièreovog špijunskog pothvata „Turci“, te kako zbog toga prostor jugoistočne Europe ne dobiva jednak tretman, odnosno broj stranica i pozornost poput tih dijelova. No, kada na prostoru jugoistočne Europe nalazi nešto vrijedno spomena – Broquière ipak ulazi u detaljnije opise – kao kada opisuje Beograd.⁶⁵ No, očigledno je da je takvih trenutaka malo pošto najveći dio opisa tih prostora Broquière posvećuje opisu prirode i to je jedino čime može iskazati svoje divljenje. Naravno, ta dva tumačenja nisu međusobno isključiva jer upravo iz nezanimljivosti jugoistočne Europe proističe manjak interesa za nju.

Teško je iz samoga teksta utvrditi ima li činjenica da taj dio Europe nastanjuju kršćani „grčke vjere“ utjecaj na takvu predodžbu, no Broquièreov odnos prema njima navodi na takav zaključak iako negativne predodžbe nisu rezervirane samo za kršćane „grčke vjere“. Posebno su negativno okarakterizirani Grci i njihova netrpeljivost prema katolicima:

⁶² Broquière, *Putopis*, 109.

⁶³ Broquière, *Putopis*, 83, 87, 61, 97-103.

⁶⁴ Broquière, *Putopis*, 13.

⁶⁵ Što je opet vjerojatno povezano s planom križarske vojne, kojoj Broquière početak vidi u Beogradu, Broquière, *Putopis*, 119.

„A sa druge strane prema Carigradu, je jedan veoma lep i dosta dobar kraj u kojem ima više Grka nego Turaka. Oni mrze hrišćane više nego Turci.“⁶⁶

„Kad se ukrcah u grčki brod u Skutariju, oni pomisliše da sam Turčin i ukazaše mi mnogo pažnje. A kada me iskrcaše na kopno, ja pođoh u grad da tražim jednog đenovskog trgovca kome sam nosio pismo i koji se zvao Kristoflo Pervezin. Rečeni Grci saznadoše da sam hrišćanin i kad se vratih po svog konja koga sam ostavio da ga čuvaju na kapiji, nađoh te Grke kojih je bilo samo dvojica i tu pokušашe da me ucene i da me nagnaju da platim više nego nego sam bio dužan za svoj prelaz. Oni bi me rado i istukli da sam hteo to da podnesem, jer su u to vreme jako mrzeli hrišćane (katolike).(...) Pišem ovo da bih obavijestio nekog drugog ako sutra ili kasnije bude imao posla sa njima. Jer koliko god sam posećivao rečene Grke i mogao da ih oprobam i kad god sam imao posla sa njima, uvek sam nalazio više prijateljstva kod Turaka i njima bih više verovao nego rečenim Grcima. Jer, kako sam mogao da uvidim, oni ne vole hrišćane koji pripadaju rimskoj crkvi. I poslušnost koju su posle toga pokazivali, verujem da su pokazivali više zbog siromaštva i oskudice, nego iz ljubavi koju imaju prema rimskoj crkvi.“⁶⁷

Iako ni Rašani (kršćani „grčke vjere“), nisu neprijateljski nastrojeni prema katolicima, Broquière ih ne karakterizira mnogo bolje nego ih opisuje kao prevrtljive slabiće koji su podložni sultanu:

„I u to mesto (Beograd, nap. A. N.) ne ulazi ni jedan Rasijanac, pošto je ono u rukama kralja Ugarske, koji ga je dobio od despota Rasije pre četiri godine, iz straha da ga ne izgubi kao što je izgubio Golubac, što je bila velika šteta za hrišćane.“⁶⁸

„Drugog dana po mom dolasku u ovu varoš Beograd videh kako dođoše oko 25 ljudi, naoružanih po ovdašnjem običaju, da ostanu kao posada u rečnoj varoši (pod komandantom) grofa Marka koji je njom upravljao. Zapitah kakvi su to ljudi i rekoše mi da su to Nemci. Onda zapitah zašto dovode Nemce koji su toliko daleko i što ne nađu ljude iz Ugarske ili Srbije da čuvaju rečeno mesto. Rekoše mi u pogledu onih iz Srbije da njih ne puštaju tu da uđu stoga što su poslušni podanici i vazali Turčina, a Ugri se toliko plaše i boje Turaka da, kad bi Turčin došao pod grad, oni se ne bi usudili da čuvaju rečeno mesto od njega i od njegove sile. Stoga se dovode strani ljudi da ga čuvaju (...).“⁶⁹

Kao što je vidljivo i iz gornjeg citata, mnogo bolje ne prolaze ni Ugri jer kao što Broquière piše: „I bi mi rečeno da je nepouzdan čovek (ugarski palatin, op. A.N.) i da je nepouzdan čovek i da ne održava dobro svoja obećanja, a tako čini uopšte i

⁶⁶ Broquière, *Putopis*, 74.

⁶⁷ Broquière, *Putopis*, 79-80.

⁶⁸ Broquière, *Putopis*, 110.

⁶⁹ Broquière, *Putopis*, 111-112.

većina Ugra. I ukoliko sam ih upoznao, ja bih više poverovao obećanjima jednoga Turčina, nego jednoga Ugrina“.⁷⁰ Ovo negativno karakteriziranje Ugara najvjerojatnije je posljedica klime koja se stvorila nakon Nikopolja i objašnjenja za poraz križara, a prema kojima su Ugri, pored Vlaha i Bugara, bili krivci za poraz budući su napustili burgundske saveznike.⁷¹ Nije teško prepoznati upravo te elemente u ova dva Broquièreova iskaza – Ugri se boje Turaka pa bi iz Beograda pobjegli kao što su pobjegli na Nikopolju, te im se stoga nipošto ne smije vjerovati.

No, iako Grke, Rašane i Ugre negativno karakterizira Broquièreov odnos prema njima ipak je ambivalentan. S jedne strane on je obilježen negativnim predodžbama, dok je s druge strane obilježen osjećajem kršćanske dužnosti i zajedništva Kršćanstva pred arhetipskim neprijateljima muslimanima. Rašani, pa čak ni Grci koji su neprijateljski nastrojeni prema katolicima, više nisu nevjerni shizmatici nego, kršćanska braća koju treba osloboditi od „turskog“ jarma:

„(...) i ja se setih one velike podčinjenosti u kojoj Turčin drži cara u Carigradu i sve Grke, Makedonci i Bugare, pa i despota Rasije i sve njegove podanike, što je mnogo žalosno za cijelo kršćanstvo.“⁷²

No, iako nariče nad podložnošću pod kojom „Turci“ drže kršćane i na više ju mjesta ističe, Grci, Makedonci, Bugari i Rašani nemaju jednak tretman u iznesenome križarskom planu. Iako su svi oni pod jednakim jarmom, čini se kako samo Grci (odnosno Konstantinopol) predstavljaju cilj dovoljno vrijedan križarske vojne. U planovima za pokretanje križarske vojne on daje savjete vladarima koji žele poduzeti osvajanje Grčke, dok prostor između Beograda, koji drži početnom točkom vojne i Konstantinopola predstavlja, kao što je već rečeno, samo dio koji treba prijeći kako bi se došlo do Konstantinopola.⁷³ Kako je Grčka isključivi cilj križarske vojne i od interesa je razvidno je i iz susreta i razgovora koji vodi u Baselu:

„Razgovarao sam sa rečenim legatom i sa kardinalom Ruana. I mnogo se raspitivao rečeni gospodin legat, između ostalog, i o zemlji Grčkoj i naložio mi da progovorim koju svome rečenom gospodaru, u vezi sa osvajanjem te zemlje koju, kako mi se čini, mnogo želi i jako mu je na srcu.“⁷⁴

Broquière također ne nalazi ni mnogo bolje riječi za vojnu umiješnost naroda jugoistočne Europe, potpuno na tragu anonimnoga autora *Descriptio Europae Orientalis*.⁷⁵

⁷⁰ Broquière, *Putopis*, 125-126.

⁷¹ Dražen Nemet, „Križarski pohod i bitka kod Nikopola 1396. godine“, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 41 (2009): 100-101.

⁷² Broquière, *Putopis*, 112.

⁷³ Broquière, *Putopis*, 118-119., 121.

⁷⁴ Broquière, *Putopis*, 135.

⁷⁵ Tako su Ugri plašljivci koji se boje Ugara. Potom ocjenjujući vojnu silu „Turaka“, Broquière zaključuje kako nisu toliko jaki koliko se smatraju, iz čega se može zaključiti kako je problem u slabosti kršćana koji se ne uspijevaju oduprijeti „Turcima“. Konačno, iz razlaganja križarskoga plana vidi se kako vojno

Stoga, iako zabrinut nad sudbinom braće kršćana na cijelome prostoru jugoistočne Europe, a s obzirom na Broquièreov negativne predodžbe, njihovo oslobađanje od turskog jarma izgleda kao nusproizvod, to jest „kolateralna žrtva“ u oslobađanju Konstantinopola.

2.3. Pogled „iznutra“ (III): O. G. de Busbecqu i percepcija jugoistočne Europe sredinom 16. stoljeća

Sličan odnos prema jugoistočnoj Europi može se pronaći kod još jednoga putnika jugoistočnom Europom. Riječ je o već spominjanome O. G. de Busbecqu, koji je u svome prvom pismu zabilježio neka zapažanja o prostoru između Beča i Konstantinopola.⁷⁶ U trenutku kada de Busbecq piše svoje pismo granica s Osmanlijama pomaknula se do Grana nadomak Beča. Već iz same te činjenice možemo pretpostaviti kako Gran za njega predstavlja ulazak u „drugi svijet“, područje snažno obojeno „turskom“ prisutnošću, no ne čini ga samo to iznimnim u njegovim očima. Karakter toga prostora oblikuje se miješanjem predosmanske baštine na koju je nakalamljen „turski“ pečat. Opisujući Budu, de Busbecq primjećuje kako je vrlo teško naći pristojnu zgradu u cijeloj „Turskoj“ jer „Turci“ ne pridaju toliko pozornosti veličanstvenosti i raskoši svojih građevina nego se prema svome domu odnose kao što se „putnik odnosi prema svratištu“.⁷⁷ Jednak odnos prema građevinama de Busbecq primjećuje i u Ugarskoj gdje Buda i možda Pressburg čine iznimku. No, takvo stanje nije samo plod osmanskoga djelovanja nego je i posljedica ugarskoga načina života kakvim su oni živjeli vjekovima:

„ (...) posvećujući se ratovanju i životu u kampovima te udaljenim kampanjama, oni su uvijek zanemarivali podizanje građevina, te obitavaju u gradovima kao da bi ih svakog trenu mogli napustiti“⁷⁸.

Dakle, iako je iz de Busbecqovih zapažanja o jugoistočnoj Europi očividno kako je to sasvim „turska“ zemlja (posebno opširno opisuje hanove i karavanseraje), prelazak granice i ulazak u Osmansko Carstvo nije obilježen samo „Turcima“ nego nosi i distinktivan predosmanski pečat koji također odudara od svijeta zapadno od Beča. Još jedna značajka toga dijela svijeta jest i nenaseljenost s obzirom, da de Busbecq primjećuje kako je Niš „dobro nastanjen za taj dio svijeta“.⁷⁹ Nažalost, teško je odrediti što sve de Busbecq podrazumijeva pod „tim dijelom svijeta“, no sasvim je sigurno kako Gran predstavlja granicu dvaju svjetova.

vrijede samo Francuzi, Englezi i Nijemci. Broquière, *Putopis*, 105, 111-112, 118-119.

⁷⁶ Iako u službi Habsburgovaca de Busbecq je rođen u Cominesu, na današnjoj francusko-belgijskoj granici te se može ubrojiti u zapadni, „francuski“ kulturni krug.

⁷⁷ Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish letters*, 11.

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹ de Busbecq, *The Turkish letters*, 16.

Kao i većina kršćanskih pisaca njegova vremena ni de Busbecq ne može a da ne spomene muke kršćana pod „turskim“ jarmom.⁸⁰ No, čak i ako nema negativnih riječi za kršćane grčke vjere poput Broquiérea, vrijedna izbavljenja od turskoga jarma ponovno je samo Grčka, zemlja koja dugo vapi za „kršćanskom brigom i kulturom“:

„Izgleda kako zemlja koja je otkrila sve umjetnosti i sva slobodna umijeća traži natrag civilizaciju koju nam je prenijela, te traži našu pomoć, u ime naše zajedničke vjere, protiv okrutnog barbarizma.“⁸¹

Jasno je kako se humanistu opčinjenom antikom poput de Busbecqa prostor od Beča do Grčke ne može izjednačiti sa tom kolijevkom kulture, kao i to da sličan odnos autora triju analiziranih djela prema Konstantinopolu nastaje iz donekle različitih pobuda i situacija. No, odnos i percepcija prostora jugoistočne Europe, što se može iščitati iz tih djela, dopušta da se njihovom usporedbom ocrtaju specifične promjene u predodžbama i odnosu prema tome prostoru kao i ukupno mjesto jugoistočne Europe kao dijela Europe i Kršćanstva.

Vrijedi posebice istaknuti kako Osmanlije sredinom 16. stoljeća dolaze pred vrata Beča i kako u sva tri analizirana djela upravo Beč čini razdjelnicu između zapadne i istočne, odnosno jugoistočne Europe. Iako poželjan, pravovjeran saveznik Ugarska – prema opisu anonimnoga autora – slična je shizmatičkim zemljama u kojima nema gradova, što ju čini sasvim različitom od zapadne Europe. Nije naodmet dodati kako i Ivan Česmički u 15. stoljeću u jednoj od svojih Elegija bilježi kako se u Slavoniji (odnosno Panoniji) ne može pronaći „ni jednoga grada“. No, tu nije riječ o iskazu „domaćeg“ čovjeka. Prizmu kroz koju je promatrao grad Česmički je oblikovao tijekom svog boravka u Italiji, usvajajući standarde prema kojima su naselja u Slavoniji bila ispod razine grada kakvog je imao priliku vidjeti i doživjeti u Italiji.⁸² Stoga nije iznenađujuće što su zapadnoeuropski putnici putujući jugoistočnom Europom, primjenjujući percepciju grada kakvu su ponijeli sa sobom na jugoistočna naselja, primjećivali „izostanak“ gradova.

Također, kralj koji jako malo prebiva u gradu i većinu vremena provodi na kampanjama u logorima, početom 14. stoljeća čudna je slika jednoga kralja, bar iz očista nekoga tko ima francusko iskustvo. Podudaran odnos prema Ugarskoj nalazimo i kod druge dvojice autora – Broquiérea koji tek u Beču nailazi na norme i društvo njemu poznato te de Busbecqa kojemu prelazak u Ugarsku, koja je tada već pod „Turcima“, nije obilježen samo „turskom“ prisutnošću nego je distinktiivan i drugačiji po predosmanskom, ugarskom stilu življenja, koji je mnogo bli-

⁸⁰ de Busbecq, *The Turkish letters*, 19, 23.

⁸¹ de Busbecq, *The Turkish letters*, 40. De Busbecq ne nalazi ružnih riječi za Rašane te zaključuje kako nisu pijanice i izdajnici kako se inače opisuju nego su pokazali mnogo više dobre volje prema njemu i njegovoj pratnji. De Busbecq, *The Turkish letters*, 70-71.

⁸² Mladen Ančić, *Jajce: portret srednjovjekovnog grada*. Split: Muzej hrvatskih arheoloških spomenika, 1999., 5-6.

ži turskome načinu života nego standardima zapadne Europe. No, unatoč tome Ugarsku bi ipak bilo točnije okarakterizirati kao tranzitno mjesto. Stoga, ukoliko Beč odnosno Ugarska, s obzirom da je odnos prema njoj ipak ispunjen ambivalentnošću, predstavlja sjevernu granicu jugoistočne Europe Konstantinopol i u širem smislu cijela Grčka njezina su južna granica. Iako shizmatički, iza Konstantinopola stoji privlačna moć i sjaj carstva, a za de Busbecqa i civilizacijska ostavština, koja mu pridaje različit status od ostaloga prostora jugoistočne Europe koji dolazi pod vlast Osmanlija. Između Beča i Konstantinopola nalazi se pak sasvim nezanimljiv, slabo poznat dio svijeta, za koji ne postoji potreba niti želja da se bolje upozna. Na početku 14. stoljeća to je prostor na kojemu obitavaju shizmatici koji sasvim nelegitimno drže vlast nad tim područjem i za koje je lijek pokretanje križarske vojne. Stoljeće i pol kasnije karakter tog prostora neće se u suštini promijeniti – jednoga nelegitimnoga posjednika zamijenit će drugi, ovoga puta veći nevjernici i od samih shizmatika, s istom dijagnozom – potrebno je pokrenuti križarsku vojnu i protiv njih jer su narodi jugoistočne Europe potpuno neumješni kada je u pitanju rat. No, u predodžbama (ili u izostanku istih) o prostoru jugoistočne Europe ipak će doći do promjene – status nevjernih shizmatika promijenit će se u braću kršćane koji pate pod „turskim“ jarmom. No, izgleda kako muke tih nesretnih kršćana koji pate pod turskim jarmom ipak nisu bile dovoljne kako bi se prvi stavili na listu onih koje treba osloboditi, nego je njihovo potencijalno oslobođenje prije bilo nusproizvod u osvajanju Konstantinopola. Njihov *crimen* nije bio samo to što su do dolaska „Turaka“ bili shizmatici i što su negativni stereotipi o njima bili tvrdokorni, već prije svega to što su nastanjivali jednu udaljenu europsku zabit.

Predodžba o prostoru jugoistočne Europe i kršćanima koji su nastanjivali te krajeve bio je element koji je zasigurno oblikovao način na koji je poimana „turska“ prijetnja. Drugim riječima, jugoistočna Europa ne samo da je bila geografski udaljena od srednjovjekovne Francuske, što je zasigurno bio presudan element koji je utjecao na predodžbe o prijetnji koju „Turci“ predstavljaju Kršćanstvu nego je i predodžba o prostoru jugoistočne Europe oblikovala stvaranje predodžbe o simboličnoj prijetnji. Budući se u retorici prožetoj iskazivanjem kršćanske solidarnosti u obilju općih mjesta o ugroženosti zajedničke vjere i patnjama kršćana pod „Turcima“ vrlo teško mogu prepoznati dublje konotacije predodžbi o simboličkoj prijetnji potrebno je krenuti posrednim putem kako bi se dobile nijanse koje u takvoj retorici nedostaju. Način na koji je u Francuskoj gledano na osvajanje jugoistočne Europe i s tim povezana predodžba o simboličkoj ugroženosti Kršćanstva, slikovito bi se moglo iskazati time da je spuštanjem iz ptičje perspektive (simbolične prijetnje) slika postajala sve mutnija. Iako se s obzirom na Broquiéreevo djelo može i osporiti tvrdnja kako su francuski putnici sve do 18. stoljeća na prostoru jugoistočne Europe vidjeli samo Grke i Turke, ona u svojoj suštini pogađanja bit jer – ukoliko su (poput Broquiérea) i vidjeli Bugare, Makedonce i Srbe – oni ih

uistinu nisu primjećivali.⁸³ Za njega je bila riječ o sumnjivim kršćanima te se stoga pored iskazivanja kurtoaznoga suosjećanja i nije moglo očekivati neko dublje razumijevanje geografski i spoznajno udaljene jugoistočne Europe.

3. „Turski“ jaram u kontekstu socijalne konstrukcije zbilje

No, naricanje nad sudbinom kršćana pod turskim jarmom imalo je i svoju drugu stranu, kao što to Broquiéreov primjer može ukazati. Kao što je rečeno, Broquiére se u više navrata osvrće na muke kršćana pod „Turcima“, a da je uistinu tako, svjedoči i želja kršćana da se oslobode „ropstva“:

„Svi ljudi iz rečene zemlje (Bugarske, nap. A. N.) imaju jaku želju volju da se oslobode ropstva ako nađu nekoga da im pomogne.“⁸⁴

„A ima kao što sam ranije rekao, i mnogo kršćana koji služe Turčina na silu, kao Grka, Bugara, Makedonaca, Arbanasa, Esklavona, Rasijanaca i Srbijanaca, podanika despota Rasije, i Vlaha, koji kad bi videli hrišćane, a naročito Francuze u velikom broju protiv Turaka, oni bi Turčinu, kako mi je rečeno, naneli mnogo štete i okrenuli bi mu leđa, jer ih on drži u teškom ropstvu.“⁸⁵

No, vrlo je zanimljivo da je u isto vrijeme kada se uhvatio pisanja djela Broquiére sasvim drugačije gledao na moguću pomoć koju bi eventualna križarska vojna mogla dobiti od kršćana u Osmanskome Carstvu, a samim time očito je imao i drugačije mišljenje o pitanju ropstva u kojemu su se isti kršćani nalazili. Kada su ga zatražili da procijeni rad svoga kolege J. Torzela, kojega je Filip Dobri također poslao na Levant kako bi ispitao vojnu snagu „Turaka“, Broquiére se složio s većinom Torzelovih zapažanja, no dvjema stvarima uputio je kritiku: upozorio je Filipa kako neće biti tako lako pobijediti Turke kao što je to Torzelo sugerirao, te je izrazio skepsu po pitanju pomoći koju su mogli očekivati od kršćana iz jugoistočne Europe.⁸⁶ Stoga Broquiére izražava dva dijametralno suprotna mišljenja – jedno kada piše svoje djelo koje je namijenjeno čitateljstvu, a drugo koje je očigledno bilo namijenjeno uskome krugu oko Filipa Dobroga. Razlozi za to mogu biti mnogobrojni, ali sumnjam da je ijedan od njih posljedica zaborava ili promjene mišljenja. Razloge prije treba tražiti u nekoliko isprepletenih uzroka. Upozoravajući na ropsko stanje kršćana Broquiére je apelirao na potencijalne križare da se prime oružja kako bi oslobodili braću kršćane. Kako bi ih motivirao, Broquiére se koristi i neizbježnim laskanjem jer bi se potlačeni kršćani podigli

⁸³ Marija Todorova, *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2006., 169. O pogledu na prostor jugoistočne Europe, odnosno Balkana u kasnijem razdoblju isto djelo, te Božidar Jezernik, *Divlja Evropa*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2007.

⁸⁴ Broquiére, *Putopis*, 105.

⁸⁵ Broquiére, *Putopis*, 117.

⁸⁶ Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent*, 105., koji prenosi obje informacije ali ne zapaža kontradiktornost niti ju pokušava objasniti.

na oružje osobito onda kada bi vidjeli velik broj Francuza. No, s druge strane tih javnih apela stajala je stvarna procjena situacije prema kojoj se potlačeni kršćani ne bi podigli na oružje čak ni kada bi se pred njima pojavili snažni Francuzi. Također, time bi se otkrila i neugodna činjenica da tim kršćanima nije potrebna pomoć, da toga jarma nema, ili da on barem nije toliko težak koliko se priča i od kojega bi ih trebalo osloboditi. Neugodnu situaciju u kojoj se prikupljala potpora za oslobađanje nekoga tko ne želi sudjelovati u svome oslobađanju najbolje je bilo ostaviti za maleni krug, dok je „javnosti“ bilo najbolje ništa ne reći, ili kao u Broquière slučaju – „malčice“ izmijeniti stanje stvari.

Broquièreov primjer također upućuje na širi problem propagandnoga djelovanja protiv „Turaka“, a može se uvrstiti pod širi sklop religijskih predodžbi o „Turcima“. Pritom pod religijskim sklopom predodžbi podrazumijevam sve one negativne predodžbe o „Turcima“ koje su se afirmirale i manifestirale kroz prizmu religijskoga poimanja Turaka, a u kojima su oni promatrani kao arhetipski neprijatelj Kršćanstva, utjelovljenje homogenoga islama.⁸⁷ Upravo se unutar takvoga sklopa predodžbi plasirala i slika kršćana pod turskim jarmom s ciljem da se jače istakne „turska“ opasnost i ono što ona sa sobom nosi. Drugim riječima, slika kršćana pod turskim jarmom, koja je plasirana putem religijska sklopa predodžbi, predstavljala je svojevrsnu sliku potencijalne crne budućnosti Kršćanstva u koju je svatko mogao zaviriti ukoliko je htio vidjeti što ga očekuje u slučaju scenarija u kojemu će se naći pod „Turcima“. U tom kontekstu također je mnogo lakše razumjeti i Broquièreovo „javno“ i „privatno“ lice.

Nije teško razumjeti propagandni aspekt borbe protiv „Turaka“. Cilj plasiranja religijskoga sklopa predodžbi bio je – preko stvaranja određene slike Turaka – osigurati da se što veći broj vjernika iz svih slojeva društva pojavi na bojnome polju kada to bude potrebno ili da financijski pridonese toj borbi.⁸⁸ U toj propagandnoj borbi nisu birana sredstva za demoniziranje suparnika uslijed čega je neizbježno stvorena iskrivljena slika „Turaka“, što je, naravno, i bio njezin smisao. No, o toj iskrivljenoj slici možemo govoriti samo iz današnje perspektive jer su ti stereotipi (predodžbe) postali „stvarnost“, s obzirom da „su većini srednjovjekovnih i rano-novovjekovnih Europljana služili kao jedina dostupna sredstva za razumijevanje

⁸⁷ Literatura koja se bavi kršćanskom percepcijom „Turaka“ u 15. i 16. stoljeću obiluje primjerima negativnih predodžbi te se njome neću izravno baviti. Pritom treba voditi računa i o srednjovjekovnim predodžbama islama kako bi se u potpunosti razumio protuturski diskurs. Vidi u: Norman Daniel, *Islam And The West*; David R. Blanks, Michael Frassetto (ur.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*. New York: St. Martin's Press, 1999.; Vjeran Kursar, „Srednjovjekovne percepcije islama“, *Povijesni prilozi* 24 (2003), Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.; Paula Sutter Fichtner, *Terror and Toleration: The Habsburg Empire Confronts Islam, 1526-1850*. London: Reaktion Books LTD, 2008., Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam*; Vjeran Kursar, „Antimuslimanski karakter protuturskih govora“, 29-49; Ante Nazor, „Strahovito divlji, podmukli, najodvratniji neprijatelj: opis Osmanlija u „protuturskim“ govorima i pjesmama“ *Acta Histriae* 15 (2007): 195-208.

⁸⁸ Paula Sutter Fichtner, *Terror and Toleration*, 46.

Islama“, odnosno „Turaka“.⁸⁹ S obzirom na posljednju tvrdnju treba istaknuti kako su ljudi:

„svjesni (...) puno više od onoga što su osobno iskusili, a njihovo vlastito iskustvo uvijek je posredno. Kvalitetu njihovih života određuju značenja koja su primili od drugih. Svi živimo u svijetu takvih značenja. Nitko ne stoji sam u izravnom suočavanju sa svijetom čvrstih činjenica. Takav svijet nije dostupan. (...) Njihovo doživljavanje svijeta sastavljeno je iz stereotipnih značenja i oblikovano već gotovim tumačenjima. Slike svijeta koje imaju, ili slike samih sebe, dane su im po hrpi svjedoka koje nikada nisu i nikada neće upoznati. Pa ipak, za svakog čovjeka te slike (koje su stvorili stranci i mrtvaci) sam su temelj njegova života kao ljudskog bića. Svijest ljudi ne određuje njihovu materijalnu egzistenciju, niti materijalna egzistencija određuje njihovu svijest. Između svijesti i egzistencije nalaze se značenja, nacrti i komunikacije koje su im prenijeli drugi – prvo, samim ljudskim govorom, a kasnije, upravljanjem simbolima. Ta primljena i izmanipulirana tumačenja bitno utječu na svijest koju ljudi imaju o vlastitom postojanju. Ona navode ljude da vide što vide, da reagiraju kako reagiraju, da osjećaju što osjećaju i kako da reagiraju na te osjećaje. Simboli fokusiraju iskustvo, značenja organiziraju znanje upravljajući neposrednim površnim percepcijama, kao i životnim težnjama.“⁹⁰

Slika „Turaka“ plasirana religijskim sklopom predodžbi nastojala je osigurati da ljudi vide „Turke“ kao prijetnju svome životu, vjeri i imetku, da osjećaju strah, ugroženost, odbojnost i gnušanje pred tim krvoločnim nemanima te da im se aktivno suprotstave, odnosno da osiguraju sredstva za pružanje otpora njihovu napredovanju. Odgovor na pitanje tko stoji iza takvih pokušaja vrlo je jednostavan – sve društvene elite, kako svjetovne, tako i crkvene, u trenucima sukoba s „Turcima“ nastojale su osigurati da njihovi podanici svakodnevno budu upoznati kako im „okrutni Turčin“ stoji nad vratom i kako mu se potrebno oduprijeti. Drugim riječima, „na društveno znanje i stvarnost gotovo uvijek odlučujuće utječu društvene elite želeći da ih prisposode svojim realnim ciljevima, interesima i potrebama.“⁹¹ Time ne želim reći kako su predodžbe o Turcima nastajale samo u elitnim krugovima koji su ih potom promovirali, ili da su „Turci“ bili „nevini“ u cijelome tom sukobu jer su na oblikovanje religijskoga sklopa predodžbi utjecala i realna negativna iskustva s „Turcima“. Dapače, kada je u pitanju nasilje i okrutnost aktivni sudionici bili su i sami „Turci“ kao što zaključuje Özlem Kumrular: „Iako je uloga Europe u stvaranje te predodžbe neprijeporna, začetnici cijelog tog

⁸⁹ Daniel J. Vitkus, „Early Modern Orientalism“ u *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*. New York: St. Martin's Press, 1999., 207.

⁹⁰ Edward W. Said, *Krivotvorenje islama: Kako mediji i stručnjaci određuju kako vidimo ostatak svijeta*. Zagreb: V. B. Z., 2003., 34.

⁹¹ Tomislav Popić, „Oblikovanje srednjovjekovne stvarnosti – sociologija znanja i povijest“, *Povijesni prilozi* 33 (2007): 247.

igrokaza bili su Turci, jer su sultan i osmanlijska porta sa svim visokim državnim službenicima bili izravno uključeni u stvaranje takve slike, a rezultat je bilo djelo svjesnog i sustavnog rada – učinkovita taktika osvajanja koja je imala tri glavne sastavnice: nasilje, bahatost i raskoš.⁹² No, jednako tako valja upozoriti kako je mnogobrojna stvarna iskustva „turske“ okrutnosti i nasilja brojem vjerojatno nadmašivao opseg priča koje su kolale Europom o „turskome“ nasilju, a koje nisu imale uporišta u stvarnim događajima.

Upravo će se taj aspekt predodžbi o Turcima na sljedećim stranicama nastojati i ispitati – je li religijski sklop predodžbi uspijevao osigurati položaj dominantnoga društvenog fonda znanja koji je oblikovao društvenu zbilju europskih kršćana, koja se ticala onoga odsječka stvarnosti koji se doticao „Turaka“? Također će u širem smislu biti riječi i o ulozi tih predodžbi u djelovanju ljudi, a prilikom toga otkrit će se onaj dio europskog društva kojem „Turci“ nisu predstavljali nikakvu prijetnju.

Prije svega treba istaknuti kako su u posljednje vrijeme u razbijanju paradigme Istok-Zapad na udar došle i studije koje se bave predodžbama o Turcima s obzirom da su one samo potvrđivale postojanje dvaju fundamentalno razdvojenih, antagonističkih blokova. Nasuprot takvome statičnom, ograničavajućem historiografskom pristupu koji se temeljio „na naizgled nepresušnoj literarnoj produkciji Kršćanstva posvećenoj objašnjavanju, demoniziranju i odbacivanju Islama“, čime se u konačnici samo potvrđivalo postojanje dvaju antagonističkih blokova, predlaže se pristup „novih kulturnih povjesničara koji se zalažu za sofisticiranije razumijevanje kultura“, koji „naglašavaju fluidnost granica i identiteta u predmodernome razdoblju“ te ističu kako su „kulturni kontakti i interakcije bili (...) daleko neuredniji, kontradiktorniji, i nestalniji nego što to ovaj dvodimenzionalni, statični obrazac dopušta.“⁹³ Po pitanju predodžbi to znači uzimanje u obzir razlike „između reprezentacije i stvarnosti“ budući nam „retorička literatura omogućava (...) da vidimo percepcije drugoga iz kršćanske i muslimanske perspektive, ali ostavlja otvorenima za spekulacije pitanja odgovara li ona stvarnome iskustvu“.⁹⁴ No, kakvo je to „stvarno iskustvo“ i u kakvom odnosu stoji s religijskim sklopom predodžbi, kakvi se zaključci mogu izvući iz toga odnosa i je li u potpunosti opravdana izvjesna skeptičnost prema predodžbama? Kako bi se dobili odgovori očigledno je da treba poći od „stvarnoga iskustva“, a kao primjer uzet ću jednu specifičnu pojavu – kršćanske prebjege na „tursku“ stranu.

„Postati Turčinom“ (...) bio je lajtmotiv europske i sredozemne povijesti od šesnaestog do osamnaestog stoljeća“, zaključuje F. Cardini, no već od najranijih dana osmanske kneževine Osmanlije su znale kako uspješno privući ljude na

⁹² Özlem Kumrular, „Stvaranje slike o Turcima na Sredozemlju u XVI. stoljeću“ u *Tajna diplomacija u Dubrovniku u XV. stoljeću*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, 2011., 54.

⁹³ Eric R. Dursteler, *Venetians in Constantinople*, 8.

⁹⁴ Dursteler, *Venetians in Constantinople*, 21.

svoju strane.⁹⁵ Pritom je važnu kariku u procesu širenja osmanskoga teritorija te prelaženja na osmansku stranu činio osmanski način ratovanja – sistematični upadi u neprijateljski teritorij kojim su Osmanlije ekonomski i demografski iscrpljivali neprijatelje i tako „smekšavali“ njihovu mogućnost uspješnoga otpora, odnosno omogućavali lakše osvajanje teritorija.⁹⁶ U takvim okolnostima stanovnici područja koji bi se našli na osmanskome udaru često su bili prisiljeni na emigraciju. Neki od njih izlaz su nalazili u selidbi na područja koja su bila izvan dohvata osmanskih upada, dok su drugi odlazili na osmanski teritorij „jer im se to činilo jedinim načinom kojim su se mogli spasiti od osmanskoga pljačkanja i porobljavanja“.⁹⁷ Takav scenarij posebice je išao na ruku samim Osmanlijama, koji su nakon osvajanja nekoga teritorija i sami uporno radili kako bi riješili problem depopulacije, koju su svojim načinom ratovanja zapravo sami i uzrokovali. Taj problem odlično sažima Cemal Kafadar analizirajući formiranje osmanske kneževine: „ (...) desetljeća političke nestabilnosti te nomadskih aktivnosti i iznenadnih pljačkaških provala devastirale su dobar dio anatolskoga kraja te uzrokovala depopulaciju; svaki pothvat koji se nadao ozbiljnoj političkoj budućnosti nastojao je na svojim domenama imati subjekte koji proizvode te plaćaju poreze. Ta dislokacija agrarne populacije u velikoj je mjeri uzrokovana pokretima turskih plemena, pljačkaškim upadima, te kolonizacijom, no ukoliko se bilo koje od ovih plemena ili pljačkaških skupina željelo stalno nastaniti kako bi vladalo očito je kako su se njihovi prioriteti morali redefinirati.“⁹⁸ Naravno, taj problem nije bio karakterističan samo za početno razdoblje stvaranja osmanske kneževine, nego je bio prisutan sve dokle god je gore opisana praksa činila dio osmanske vojne strategije. Jedno od rješenja koje su Osmanlije koristile kako bi riješile taj problem bilo je i razvijanje propagandnoga djelovanja na pograničnim područjima kako bi migracijska kretanja preusmjerili prema svome teritoriju. Kao ilustracija poslužit će primjer područja koja su graničila s Osmanskim Carstvom.

Kao vid propagandnoga djelovanja na tome području Osmanlije su koristili kršćanske prebjege koji su se potom pod osmanskom vlašću uspijevali visoko uspeti na društvenoj ljestvici zauzimajući visoka mjesta u administraciji i vojnome sustavu, a koji su imali važnu ulogu u konsolidaciji novoosvojenih područja.⁹⁹ Primjer takvih uspješnih pojedinaca pružao je materijal za propagandnu djelatnost osmanskih agitatora, koji su slani u područja koja su Osmanlije namjeravali osvojiti. Često je ta propagandna djelatnost bila usklađena s vojnim djelovanjem, kao

⁹⁵ Franco Cardini, *Europa i islam*, 160.

⁹⁶ Klemen Pust, „*Le genti della citta, delle isole e del contado, le quale al tutto volevano partirsi*“. Migrations from the Venetian to the Ottoman Territory and Conversion of Venetian Subjects to Islam in the Eastern Adriatic in the Sixteenth Century“, *Povijesni prilozi*, 40 (2011): 125.

⁹⁷ Pust, „*Le genti della citta*“, 126.

⁹⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*, 132.

⁹⁹ Pust, „*Le genti della citta*“, 132.

što svjedoči primjer Tome Rozića, čije je agitiranje bilo vremenski usklađeno s osmanskim planovima za napad „protiv Ljubljane“.¹⁰⁰ Propagandno djelovanje također je često bilo socijalne naravi, usmjereno protiv feudalnih gospodara, odnosno na pridobivanje seljaštva.¹⁰¹ Primjere takvoga djelovanja ostavili su nam sami „feudalni gospodari“. Tako su poslanici bosanskoga kralja Stjepana Tomaševića 1461. godine prenijeli Piju II. prenijeli kako „se Turci veoma ljubazno ophode prema bosanskim seljacima i obećavaju im da će biti slobodni ako se njima priklone“, a „Seljaštvo, navodno, nije bilo sposobno da iza toga vidi prevaru pa je vjerovalo da će trajno ostati ono što mu se obećava ili privremeno daje. Kralj je jasno uviđao da će ga običan svijet, privučen obećanjima, lako ostaviti i prići Turcima“¹⁰². Sličan je i drugi primjer iz Poljica gdje su Turci 1469. godine poljičko seljaštvo „obećanjima i podmićivanjem pokušavali da dignu protiv tamošnje vlastele i da onda, uz pomoć pobunjenika, zaposjednu zemlju.“¹⁰³ O uspješnosti osmanskoga propagandnog djelovanja svjedoči i govor plemića Stjepana Posedarskoga, koji je kao poklisar hrvatskoga bana Ivana Karlovića održao pred Leonom X. i u kojemu kaže kako se „ne zna da li nas (Turci – nap. M. A.) više zlostavljaju svojom silovitošću ili varkama i spletkama. Osvojenim tvrđavama i gradovima stavljaju na čelo vojvode koji obećanjima i posjedima primamljuju kršćanske podanike da im budu podložni. Jao, žalosni, preblaženi oče, kršćani već sklapaju brakove s Turcima i tako se s njima slažu da moj gospodar s pravom mora sumnjati da li uopće živi među kršćanskim podanicima.“¹⁰⁴

No, koji su razlozi uspješnosti osmanske propagande? Primjer Džosine pobune iz 1514. godine vrlo je ilustrativan i na tragu osmanske uspješnosti među seljaštvom u Dalmaciji i Hrvatskoj, te Bosni. Oko pedeset tisuća ljudi koji su se u 1514. godine sakupili u cijeloj Ugarskoj (od toga oko petnaest tisuća kod Pešte pod zapovjedništvom Györgyja Dózse Székelyja) nisu kao prvotnu namjernu imali poduzimanje pobune protiv plemstva, nego su se sakupili na poziv za križarski rat protiv „Turaka“, a propovijedanje rata bilo je prepušteno franjevcima opservantima. No, već u začetku vojna je poprimila sasvim drugi smjer. Ubrzo su započeli sukobi s plemstvom, koji nisu odgovaralo na pozive na križarski rat te su se čak protivili propovijedanju i pozivu na vojnu koja ih je mogla lišiti radne snage tijekom ljetnih mjeseci. Važnu ulogu pritom su odigrali i opservanti koji su se uz pozive na obranu „domova i srca od nevjernika“ obrušili i na opresiju vlastelina.¹⁰⁵ Pritom je pod povećalo snažno stavljena funkcionalna definicija plemstva

¹⁰⁰ Pust, „Le genti della citta“, 134.

¹⁰¹ *Loc. cit.*

¹⁰² Marko Šunjić, *Dalmacija u XV. stoljeću*. Sarajevo: Svjetlost, 1967., 87.

¹⁰³ Šunjić, *Dalmacija u XV. stoljeću*, 88.

¹⁰⁴ Mladen Ančić, *Što „svi znaju“ i što je „svima jasno“: Historiografija i nacionalizam*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2008., 64.

¹⁰⁵ Norman Housley, *Religious Warfare in Europe*. New York: Oxford University Press, 2002., 68-69.

prema kojoj je ono bilo dužno pružiti zaštitu i vojno vodstvo, a prilikom izostanka istoga, tako očito 1514. godine, socijalni poredak gubio je svoju legitimnost, a situacija je postajala „plodno tlo za rađanje konflikata.“¹⁰⁶ Iako nezadovoljstvo izostankom zaštite plemića nije uvijek vodilo k otvorenoj pobuni kao 1514. godine, ono je među stanovništvom s područja koja su se našla na putu Osmanlijama, a čije je razorno djelovanje samo širilo već postojeće pukotine u društvu podijeljenome preko političkih i socijalnih linija, bilo latentno prisutno.¹⁰⁷ U tome je kontekstu osmanska propaganda padala na plodno tlo među seljaštvom, kojemu se situacija morala činiti nepodnošljivom u usporedbi s onim što se nudilo s druge strane granice – posebice se to odnosilo na predodžbe o miru i zaštitu te nižim poreznim opterećenjima za seljaštvo pod osmanskom vlašću.¹⁰⁸

Predodžbe o nižim poreznim opterećenjima također upućuju na to da prebjeci nisu odlazili na osmansku stranu samo jer im se to činilo jedinim načinom kojim su se mogli spasiti od osmanskoga pljačkanja i porobljavanja. Treba se još jednom vratiti na nezaustavljivo širenje Osmanskoga Carstva, koje u tome razdoblju predstavlja moćno, bogato, snažno i inkluzivno društvo. U tom razdoblju Osmansko Carstvo je magnet za sve one nezadovoljnike, lošega ekonomskog stanja, koji potaknuti široko rasprostranjenim glasinama o tome kako islamsko društvo ne poznaje socijalnu diskriminaciju ni privilegije, te pruža šansu svima koji odlučuju svoju sreću potražiti u Osmanskom Carstvu.¹⁰⁹

Čak se i unutar protuturskoga diskursa mogu pronaći informacije o otvorenosti osmanskoga društva, koje omogućava uspon onima s dna društvene ljestvice do pozicija koje su im bile nezamislive u europskim društvima. Dakako, takve se informacije unutar protuturskoga diskursa ne koriste kao svjedočanstvo mogućnosti koje pruža osmanski sustav, već kao upozorenje, prije svega plemstvu, o gubitku svih privilegija koje ga čeka ukoliko potpadne pod „Turke“. U govoru koji je 1541. godine u Regensburgu održao Fran Frankopan jasno je predočio kakav položaj plemstvo može očekivati ukoliko se ne odupre „Turcima“:

„(...) nama sada predstoji borba s takvim neprijateljem koji samovoljno drži u svojoj ruci prava i zakone, koji sramoti tijela, oduzima blago; propast neka i rasap plemstva i plemenitih osobina i starine sve izjednačuje i podvrgava u vrlo bijedno ropstvo te nas primorava da obrađujemo polja i pasemo stoku. Poznato je da i danas u Turskoj još žive potomci onih koji su vladali u Konstantinopolu, ali se nalaze u takvoj prljavštini i neimaštini da nam izazivaju suze kad promatramo njihovu nekadašnju sreću.“¹¹⁰

¹⁰⁶ Housley, *Religious Warfare in Europe*, 144; Mladen Ančić, *Što „svi znaju“ i što je „svima jasno“*, 64-65.

¹⁰⁷ Housley, *Religious Warfare in Europe*, 68. Takav je i primjer Krete, u Eric R. Dursteler, *Venetians in Constantinople*, 77.

¹⁰⁸ Klemen Pust, *„Le genti della citta“*, 134; Mladen Ančić, *Što „svi znaju“ i što je „svima jasno“*, 65.

¹⁰⁹ Eric R. Dursteler, *Venetians in Constantinople*, 113.

¹¹⁰ Vedran Gligo (ur.), *Govori protiv Turaka*. Split: Logos, 1983., 370.

I oni koji su bili u Osmanskome Carstvu ne propuštaju istaknuti loš položaj odnosno nepostojanje nasljednoga plemstva kakvo je postojalo u kršćanskoj Europi. De Busbecq tako bilježi kako je putujući kroz Bugarsku svjedočio kolika je „nestalnost i nesigurnost onoga što ljudi obično nazivaju plemenitošću roda“:

„Primjećujući neke djevojke koje su izgledale neobično dobro odgojene pitao sam jesu li možda kćeri iz neke velike obitelji. Rečeno mi je kako vuku podrijetlo od najvećih vladara zemlje, čak iz same kraljevske kuće, no kako su sada udate za orače i pastire. Takav je nizak položaj plemstva u Turskom kraljevstvu. Nakon toga svugdje sam viđao potomke carskih obitelji Kantakuzena i Paleologa koji žive u skromnijemu položaju nego Dionizije u Korintu; jer se u Turskoj, čak i među samim Turcima, nikakva vrijednost ne pridaje išemu osim osobnim zaslugama. Osmanova kuća jedina je iznimka ovome pravilu, i to je jedina obitelj u kojoj rođenje osigurava položaj.“¹¹¹

Loš status unutar Osmanskoga Carstva nije čekao samo plemstvo, nego i svećenstvo, a u širem smislu i sve one „koji su provodili u besposlici“, kako to bilježi Bartol Đurđević:

„(...) kad u turske šake dospiju učeni ljudi, svećenici ili plemići koji su život provodili u neradu, njihova je bijeda najveća.“¹¹²

Nasuprot takvim „ugroženim“ skupinama Osmansko Carstvo pružalo je priliku za bolji društveni položaj i ekonomski probitak svima, bez obzira na rođenje i trenutni položaj u društvu – jedino su osobne zasluge nekome mogle osigurati napredovanje na društvenoj ljestvici. Trankvil Andronik u svojim se protuturskim spisima i govorima dotiče tog aspekta turskog sustava:

„Kod barbara (Osmanlija, nap. A.N.) pak nimalo nije važno kako je tko rođen, rod i plemenitost sastoje se u razboritosti i veličini duha. Vidio sam zaista nekoliko uglednih satrapa, koji su bili u srodstvu i sa samim turskim sultanom, kojima su roditelji jedva glad tažili dnevnom zaradom ili kojima se uopće ne može dokazati porijeklo.“¹¹³

No, čini se kako Trankvil Andronik, iako krajnje negativan prema „Turcima“, predlaže preuzimanje te turske prakse u tome za kršćanstvo teškome trenutku, iako svoj prijedlog potkrepljuje klasičnim primjerima Lamaha i Kvincija Cincinata:

„(...) zbog toga što veliki dio pobjede ovisi o hrabrosti zapovjednika, u vezi s određivanjem vrhovnog zapovjednika u ovo sam čvrsto uvjeren (neću zatomiti svoje mišljenje u tako važnom trenutku): u ovim krajnjim opasnostima javni spas treba povjeriti upravo onome tko je obdaren svim zapovjedničkim vrlinama, tko

¹¹¹ Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish letters*, 22-23.

¹¹² Đurđević, „Knjižica“, 127.

¹¹³ Gligo (ur.), *Govori*, 236.

je istražio sva mjesta preko kojih treba provesti vojsku, tko dobro zna kako se postavlja tabor i raspoređuje vojska u bojne redove, tko je upoznao i razvidio ponašanje i varke i sve druge stvari u vezi s neprijateljem te kako se oni mogu najlakše pobijediti, pa makar taj i ne bio knez ili vojvoda, niti poznat po nekom uglednom rodu, *već rođen bilo gdje* (istaknuo A. N.).¹¹⁴

Da je praksa koju je Trankvil Andronik opisao bila turska, bez obzira na antički inspirirane ilustracije, potvrđuje Andronikova opomena poljskim plemićima gdje se još jednom dotiče iste teme:

„Poznato je, naime, da Rimsko Carstvo, koje je bez sumnje nadvisivalo sva kraljevstva i carstva na zemlji, ni zbog čega drugoga nije ojačalo i postalo tako veliko nego time što nije preziralo nijednu vrstu ljudi u kojih bi se očitovala vrlina. Turski su sultani pošli tim putem i – povjerivši brigu o građanskim i ratnim poslovima našim ljudima, izabranim između onih koji su se, budući posvećeni u muhamedansko krivovjerje, činili prikladnima da obavljaju državne službe – čega god se prihvate, po želji izvršavaju. (...) Ne gledaju oni na porijeklo ljudi nego na njihovo vladanje, ne odakle je tko, nego koliko vrijedi sposobnošću, razboritošću i junačkom desnicom.“¹¹⁵

Otvorenost osmanskoga sustava i kriterij osobnih zasluga kao uvjet za napredovanje i društveni položaj kao važan segment turskih uspjeha razmatra i de Busbecq:

„Sultanove su odaje bile ispunjene mnoštvom sluga uključujući i mnoge visoke dužnosnike. (...) Na tome velikom skupu niti jedan čovjek nije dugovao svoj položaj čemu osim svojim osobnim zaslugama i hrabrosti. Nitko se ne razlikuje od ostalih svojim rođenjem, a čast se pridaje svakome u skladu s prirodom obveza i dužnosti koje obnaša. Stoga nema borbe za prvenstvo, jer se svakome čovjeku položaj pripisuje na temelju funkcije koju obnaša. Sâm sultan idodjeljuje im sve njihove dužnosti i položaje, a čineći to ne pridaje pozornost bogatstvu ili pukim zahtjevima koji počivaju na položaju (...) uzima u obzir samo zasluge i ispituje karakter, prirodnu sposobnost, i svačiju dispoziciju. (...) Oni koji drže najviše položaje ispod sultana često su sinovi stočara i pastira i daleko od toga da se srame svoga roda, njime se diče, i što manje duguju svojim precima i slučaju rođenja to je veći ponos koji osjećaju. (...) Stoga su među Turcima čast, služba, i administrativni položaj nagrada za mogućnosti i zasluge. Oni koji su nepošteni, lijeni i nemarni nikada se ne izdižu nego ostaju u mraku i preziru. Iz toga razloga Turci uspijevaju u svemu što pokušavaju i zbog toga su dominantna rasa koja svakodnevno širi granice svoje vlasti. Naša metoda vrlo je različita; nema mjesta za zasluge nego sve ovisi o rođenju – samo se na temelju toga otvara put do visokih položaja.“¹¹⁶

¹¹⁴ Gligo (ur.), *Govori*, 238-239.

¹¹⁵ Gligo (ur.), *Govori*, 287.

¹¹⁶ de Busbecq, *The Turkish letters*, 59-61., „(...)jedan je od takvih i Rustem paša, rodnom Dalmatinac,

Pored prilika koje je osmansko društvo nudilo svima bez obzira na rođenje u zapisima kršćana o Osmanskome Carstvu kao tema se pojavljuje i motiv turske pravednosti. Bilježeći svoje znanje koje je stekao tijekom života i službe u Osmanskome Carstvu Konstantin Mihailović na nekoliko se mjesta dotiče pravednosti koja vlada kod „Turaka“ i mehanizama kojima se ta pravednost osiguravala, a što je još važnije dotiče se i položaja kršćana pod „Turcima“. U poglavlju *O hrišćanima koji su pod Turcima* Mihailović opisuje davanja kršćana, te opisuje brigu koju Turci pridaju za osiguranje pravednosti i prema kršćanima:

„A kada carska vojska ide (kroz njegovu zemlju), niko ne sme preko useva prelaziti (ili kvariti kakvu stvar), niti kakvu štetu načiniti, niti kao zahvalnost uzeti što od koga, pa makar tako malo bilo da ne bi stajalo ni novčića. Turska gospoda se stoga (čuvaju) i neće progledati kroz prste jedan drugome, jer neće da se siromašnima šteta čini (kako poganicima, tako ni hrišćanima). A kad bi neko kokoš jednu iz zahvalnosti uzeo, glavom plati, jer car želi da siromašni budu na miru. Hrišćani isto tako moraju opremiti za carem mnogo hiljada tovarnih grla ili konja, hranu da to tamo prodaju za svoj račun, po kojoj ceni im se odredi pravedno, ne čineći im štete. I tako sve drže po tome uređenju (kako je bilo od prastarih vremena tako i do današnjeg dana).¹¹⁷

Konstantin ukratko opisuje i kakvim se mehanizmima osiguravalo provođenje pravednosti i zaštita siromašnih, bilo muslimana, bilo kršćana:

„A ovo je lična carska kontrola da svake godine šalje četiri gospodina iz svoga dvora na četiri strane svoje zemlje da posmatraju da se negde nekakvome ubogome čoveku ne čini nepravda od njegova gospodara. Tada ova gospoda imaju pravo da kažnjavaju na smrt, oduzimanje imanja, kako ko zasluži. A ova gospoda poslanici prozvani su hajfSORUDŽI, kao kad bi rekao isleđivači nasilja. A kad već dođu u svoje pokrajine, tada naredi da se po mestima više da oni kojima se nekakva nepravda čini dođu k njima. I uredivši tamo sve stvari, odlaze nazad na carski dvor (ibivaju) obdareni.“¹¹⁸

Preduvjetom za osiguravanje pravednosti Konstantin drži sultanovu moć, čija je apsolutna moć općenito zaslužna za uspješnost i snagu Osmanskog Carstva.¹¹⁹ U Konstantinovom djelu također je primjetno kako i nasilje čini važan segment u funkcioniranju osmanskog sustav, pa tako i u pitanju provedbe pravde. Iako je iz potonjih primjera to razvidno sljedeća priča, a važno je napomenuti kako se ona navodi u glavi *O hrišćanima koji su pod Turcima*, odlično ilustrira ulogu nasilnih

veliki vezir, premda je je bio čuvar svinja”. No, kao što de Busbecq primjećuje zbog svoga roda nije bio nedostojan svoga visokog položaja, osim što je bio pohlepan. De Busbecq, *The Turkish letters*, 29.

¹¹⁷ Konstantin Mihailović, „Janičarove uspomene ili Turska hronika“, *Spomenik SANU* 107 (NS 9): 69.

¹¹⁸ Mihailović, „Janičarove uspomene“, 56.

¹¹⁹ Mihailović, „Janičarove uspomene“, 55-56.

praksi u uspješnome funkcioniranju osmanskog sustava, pa tako i osiguravanju pravde:

„Tako se desilo za cara Murata da je jedna žena bila tužila jednog azapa da joj na dvoru (u dvorištu) uzeo mleko i popio. Car je naredio da ga uhvate i da mu razrežu trbuh (i da gledaju) ima li mleka u želucu, jer to nije priznao onaj tamo; [(i nađeno je ono mleko u njemu), ali da nije bilo nađeno, to isto se imalo desiti ženi. I tako je jadni vojnik izgubio glavu, a žena mleko. A to se desilo kad se išlo od Olovdiva ka Črnomeru.“¹²⁰

Zanimljivo je kako se u Konstantinovoj priči kao osobni nalogodavac pojavljuje sâm car – odnosno sultan – kao stup pravednosti te se može pretpostaviti, s obzirom na poglavlje u kojoj se pojavljuje, da je žena iz priče kršćanka, čime Konstantin potvrđuje svoje tvrdnje kako pružanje pravednosti i zaštite nije bilo podložno vjerskoj diskriminaciji.

Gotovo istovjetnu priču zabilježio je i B. Đurđević, također tematizirajući pitanje pravednosti. Iako se u Đurđevićevim djelima Turci daleko više demoniziraju nego što je to slučaj kod K. Mihailovića, Đurđević prenosi kako po pitanju pravednosti nema razlike između muslimana i kršćana – i jednima i drugima potrebno je pravedno suditi:

„Suca imaju svi istoga, i kršćani i muslimani, no izabranog među muslimanima, koji mora svima suditi po pravdi. Ako tko ubije, i sam mora u smrt. Ako tko ukrade ili nasilno otima, bude obješen, kao što se dogodilo jednom janičaru: on se nekoj priprostož ženi koja je nosila na tržnicu mlijeko popio to mlijeko ne plativši ga; kad je, optužen pred sucem, poricao svoj čin, objesili su ga nogama gore i konopcem svezali posred tijela: odmah je izbljuvao mlijeko, te je smjesta po presudi zadavljen. To se zbilo na moje oči u Damasku, kad sam putovao iz Armenije u Jeruzalem.“¹²¹

Sličnost priča koje prenose Mihailović i Đurđević navodi na zaključak kako je riječ o uobičajenoj priči kojom se ilustrirala pravednost koju je turski sustav osiguravao podanicima, kako muslimanima, tako i kršćanima. Iako obojica pisaca navode kako su osobno svjedočili događajima o kojima pišu vjerojatnije je riječ o tome da su time nastojali potvrditi vjerodostojnost svojih kazivanja nego da je riječ o istovjetnim iskustvima.

Potonja razmatranja otvorenosti turskog sustava koji poznaje samo osobne zasluge i pravednosti koja se osigurava svim pripadnicima Osmanskog Carstva bez obzira na vjeru zahtijevaju nekoliko pojašnjenja. U prvome redu valja istaknuti kako se time ne sugerira da osmansko društvo u 15. i 16. stoljeću ne poznaje vjersku diskriminaciju, niti da je to sustav koji osigurava potpunu pravednost, ili

¹²⁰ Mihailović, „Janičarove uspomene“, 69-70.

¹²¹ Đurđević, „Knjižica“, 117.

pak da je utjelovljenje tolerancije. Štoviše, u dva stoljeća koja se ovdje promatraju i samo osmansko društvo doživjelo je znatne promjene u svojoj naravi koje su utjecale i na te segmente.¹²² Pored toga, dovoljno je istaknuti osmanska osvajanja koja se zasigurno ne bi mogla nazvati tolerantnima, posebice s obzirom na vojnu praksu Osmanlija. No, u ovome trenutku pitanje je li Osmansko Carstvo uistinu bilo onakvo kakvim su ga Andronik, de Busbecq, Mihailović i Đurđević opisali nije predmet rasprave. Važna je činjenica da su ga oni takvim prikazali i da se u njihovim zapisima mogu pronaći predodžbe u kojima Osmansko Carstvo predstavlja inkluzivno društvo, koje otvara mogućnost napretka i ekonomskoga probitka bez obzira na rođenje i društvo u kojemu je naglasak stavljen na pravednost prema podanicima, bilo kršćanima ili muslimanima – predodžbe su to kakve su zasigurno imali oni koji su odlučili prijeći k „Turcima“. Dakako, može izgledati nelogično što se za potkrepu takvim predodžbama navode iskazi pojedinaca koji nisu prešli k Turcima; štoviše neki od njih žestoko su demonizirali „Turke“. No, valja poći od činjenice kako je do te „nijeme skupine“ prebjega moguće doći samo posrednim putem preko onoga što je o njima zabilježila elita, odnosno „da taj seljački svijet nije imao načina i puta da svoja razmišljanja, ideje, očekivanja ili strahove, pretoči u pisani tekst koji bi danas služio kao povijesno vrelo“.¹²³ Jedini način na koji se njihov glas (ali opet zabilježen od strane elite i njihovih službenika) mogao zabilježiti bio je da se nađu u nekoj nesretnoj situaciji poput mlinara Menocchija koji je pred sudom Inkvizicije rekao kako je „Veličanstvo Božje dalo Duha svetoga svima, kršćanima, krivovjercima, Turcima, Židovima, i sve ih voli, i svi se spašavaju na jednak način“ ili kako se „rodio kršćaninom i da zato želi živjeti kao kršćanin, ali bi da se rodio Turčinom želio biti Turčin“.¹²⁴ Naravno, nemoguće je iz Menocchiova primjera izvoditi dalekosežnije zaključke te njegova uvjerenja i stavove označiti karakterističnim za cijelu „nijemu skupinu“ potencijalnih prebjega. No, upravo nedostatak takvih iskaza iziskuje metodu neposrednoga, zaobilaznog dolaženja do predodžbi kakvima su se mogli voditi prebjezi k „Turcima“. Takav je pristup na tragu metode kojom je A. Gurevič prodro do religijskih uvjerenja seljačkih masa od 6. do 12. stoljeća, u nedostatku zapisa koji nisu potjecali iz pera, mahom crkvenih, viših slojeva.¹²⁵ Stoga, kako bi se došlo do predodžbi kakve su imali kršćanski prebjezi k „Turcima“ u tekstovima koji nisu plod takvih pojedinaca bilo je potrebno otkriti kakvim su se predodžbama vodili, odnosno posrednim putem pokušati proniknuti u predodžbe do kojih se bi se drugačije moglo vrlo teško doći.

¹²² O pitanju osmanske inkluzivnosti kao dijelu šire rasprave o naravi rane osmanske države u Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany: State University of New York Press, 2003.

¹²³ Mladen Ančić, *Što „svi znaju“ i što je „svima jasno“*, 65-66.

¹²⁴ Carlo Ginzburg, *Sir i crvi: kozmos jednog mlinara iz 16 stoljeća*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1989., 93., 95.

¹²⁵ Aron Gurevič, *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Beograd: Grafos, 1987.

Također valja istaknuti kako se time ne radi klasna podjela, prema kojoj bi samo niži slojevi bili ti koji prelaze k „Turcima“. Poznati su i primjeri viših slojeva koji prelaze k Turcima, no reakcije na takve slučajeve, te opisano uređenje osmanskog društva, potvrđuju činjenicu kako su niži slojevi uistinu bili ti koji su u većoj mjeri svoju sreću tražili u Osmanskom Carstvu.¹²⁶

Razmatranje o kršćanskim prebjezima na „tursku“ stranu kao jednog segmenta „stvarnog iskustva“ u kršćansko-osmanskim odnosima otvara i daljnji niz zaključaka. Kao prvo jasno se može utvrditi kako postoji ogroman razdor između onoga što sačinjava i promiče religijski sklop predodžbi i ponašanja ljudi koji prelaze k „Turcima“. Nitko od seljaka zasigurno ne bi prešao k „Turcima“ da je zamišljao „tursku“ vlast kao težu od „feudalčeve kandže“, niti bi dobio pretjeranu želju da prijeđe k „Turcima“ da je pročitao (ili vjerojatnije da mu je pročitano) i dijelio predodžbe B. Đurđevića o teškom i ropskom stanju te mukama koje kršćani trpe pod „turskim“ jarmom.¹²⁷ Stoga ne iznenađuje skeptičnost s kojom se u novije vrijeme pristupa predodžbama. No, je li ona posve utemeljena, odnosno treba li u potpunosti odbaciti predodžbe kao nešto nebitno? I iz razmatranih primjera kojima su prikazane predodžbe koje odudaraju od religijskoga sklopa predodžbi može se zaključiti kako predodžbe čine važan segment ljudskoga ponašanja. Seljaci prelaze k „Turcima“ nadajući se miru koji ih tamo čeka, manjim poreznim opterećenjima; k „Turcima“ se prelazi na temelju glasina o socijalnoj pravdi koju nude islamska društva, o mogućnostima za napredak i prosperitet koje nudi sudjelovanje u jednome tako moćnom i bogatom entitetu kao što je bilo Osmansko Carstvo. Drugim riječima, i oni odlaze k Osmanlijama na temelju „primljenih značenja koje su dobili po „hrpi svjedoka“, a koja su oblikovala njihovu svijest o svijetu „čvrstih činjenica s kojim se nikad nisu susreli“, odnosno na temelju nekih predodžbi. Zbog toga što nam religijski sklop predodžbi ne otkriva predodžbe koje bi korespondirale s praksom prelaženja „Turcima“ ne treba u potpunosti odbaciti predodžbe kao nevažne, jer vidimo kako su i pri tome ljudi vođeni određenim predodžbama.

Također, činjenica da nijema masa nije dijelila istovjetne predodžbe o „Turcima“ s društvenima elitama otkriva kako te iste elite nisu uspjevale svojim podanicima u potpunosti nametnuti predodžbe (znanje) koje su bile izraz njihovih ciljeva i interesa. Ujedno je svijest o problemu prebjega u kršćanskim elita stvarala osjećaj ugroženosti i povećavala potrebu za propagandnim djelovanjem kojim se plasi-
rao religijski sklop predodžbi.¹²⁸ Uloga promicanja religijskoga sklopa predodžbi kao jednoga vida borbe protiv „Turaka“ može se nazrijeti iz govora Stjepana Po-

¹²⁶ Pust, „*Le genti della citta, delle isole e del contado, le quale al tutto volevano partirsi*“, 140-141.

¹²⁷ Đurđević, „Knjižica“, 125-129.

¹²⁸ Čak je i papa Hadrijan VI. istaknuo zabrinutost zbog prebjega „Turcima“, i činjenice da je kršćanska vlast gora nego podvrgavanje, odnosno osmanska vlast, Norman Housley, *Religious Warfare in Europe*, 144.

sedarskog papi Leonu X. Nakon što je izrazio zabrinutost zbog „prisnosti“ kršćanskih podanika s Turcima Stjepan u ime Ivana Karlovića moli Papu da puku pošalje „nekog redovnika da ga njegov ugled zadrži od bijega i utvrdi u kršćanskoj vjeri“.¹²⁹ Iako je djelovanje takvoga uglednog redovnika vjerojatno trebalo biti usmjereno i na one koji bježe pred „Turcima“, iz formulacije „onom puku“ jasno je kako se to prije svega odnosi na Karlovićeve podanike koji su razvili prisne odnose s „Turcima“. Nemoguće je sa sigurnošću utvrditi što bi učvršćivanje u kršćanskoj vjeri podrazumijevalo, no može se pretpostaviti kako je uporaba religijskoga sklopa predodžbi bila neizbježna.

¹²⁹ Gligo (ur.), *Govori*, 339.

European perceptions of the Ottoman ‘threat’ between the fourteenth and the sixteenth centuries

Antun Nekić
Put Plovanije 23
23000 Zadar
Croatia
E-mail: ag.nekic@gmail.com

Summary

This essay analyses the ways in which the Europeans formed their perceptions of ‘Turks’ between the fourteenth and sixteenth centuries. It focuses on three sets of perceptions that emerged in response to the ‘Turkish’ inroads into the European continent. The first section examines the set of perceptions according to which ‘Turks’ were regarded as a real threat to Christianity. At the same time, it points out that perceptions of ‘Turks’ as a real threat had different points of origin: for some authors, such as Bartol Đurđević, ‘Turks’ were punishment for Christians’ sins, while others, such as Ogier Ghiselin de Busbecq, saw ‘Turks’ through the prism of their power, rather than a consequence for the sins of Christians. The essay furthermore analyses a set of perceptions according to which ‘Turks’ were a symbolic threat. Nevertheless, it is important to keep in mind that the statements of Christian solidarity hid another layer of perceptions that revealed far more than the formal Christian expressions of solidarity. The ways in which the space of south-eastern Europe before the arrival of the Turks was seen in medieval France strongly influenced the perception of the same space following the arrival of the ‘Turks.’ This reveals the multiple layers of the perception of the Turkish ‘symbolic threat.’ The final section uses the experiences of runaways to the ‘Turkish’ side to explore another set of perceptions, in which ‘Turks’ were perceived not as a threat but as an opportunity for advancement. Experiences of such individuals and groups are useful for the understanding of the broader problem of perception formation, as well as of reality. It is evident that elites failed in their attempt to impose the religious set of perceptions upon the subject population, yet the inability to penetrate the perceptions of the ‘silent group’ hinders a clearer understanding of the process of the formation of reality, in other words perceptions, as an important foundation of human activity.

Keywords: perceptions of ‘Turks’; real and symbolic threats to Christianity; south-eastern Europe; runaways; social reality