

Osmansko “Drugo” u formiranju europskog identiteta

Formiranje europskog identiteta zahtijevalo je “Drugo” prema kojemu se može diferencirati. Europski svijet u ranom novom vijeku susreo se s brojnim društvima i civilizacijama. Islam i njegov najizraženiji predstavnik iz europske perspektive, Osmansko Carstvo, pri tome predstavlja po mnogočemu posebno “Drugo”. Islam je za kršćanski svijet bio ključna odrednica Osmanskog Carstva, stoga je bilo potrebno ukratko razmotriti kršćansko-muslimanske odnose prije formiranja Osmanskog Carstva. Promjena relativnih odnosa snaga europskih država i Osmanskog Carstva prema kraju ranog novog vijeka popraćena je promjenom u europskoj percepciji Osmanskog Carstva i promjenom u europskoj autopercepciji. Djela europskih autora koji su pisali o Osmanskom Carstvu govore o europskoj percepciji i stereotipima, no izražavaju i autorove stavove o Europi. Naravno, Osmansko Carstvo samo je jedan, no značajan i reprezentativan, faktor pri formiranju europskog identiteta.

Ključne riječi: apsolutizam, despotizam, europski identitet, islam, Osmansko Carstvo.

1. Prema europskom novom vijeku

Europa je danas istovremeno univerzalno poznat i slabo definiran pojam. Relativno je jasna geografska odrednica no društveno, politički i gospodarski prostor nedefiniranih je granica. Zapadna granica europskog prostora može se jednoznačno odrediti. SAD, odnosno Amerike unatoč snažnim europskim korijenima i neraskidivim vezama sa “Starim kontinentom” ipak od Europe ne odvaja samo Atlantski ocean već i velike kulturne razlike. Nasuprot zapadnoj, istočna granica Europe slabo je definirana. Geografski Europa najčešće se smatra kontinentom, rjeđe potkontinentom, koji je od Azije odvojen gorjem Ural na istoku i slabije definiranom razdjelnicom koja se od tog gorja pruža do Kaspijskog jezera, Kavkaza te dolinom rijeke Manič do Crnog mora.¹

Unutrašnja heterogenost Europe snažno je izražena kroz povijest te se nastoje utvrditi unutarnje razdjelnice kontinenta. One ne ovise samo o razdoblju o kojem je riječ već u velikoj mjeri o osnovi prema kojoj se nastoji izvršiti podjela, pa i samom autoru koji je tako nastoji podijeliti. Ideja Istočne Europe formirana je u prosvjetiteljskom diskursu XVIII. stoljeća. Geografski joj odgovara hladnoratovska podjela Europe na Istok i Zapad, a bila je jasno politički i vojno određena te potvrđena NATO i Varšavskim paktom.² Revolucijama 1989. g. Istočna Europa prestaje postojati kao izražen geopolitički entitet, ipak kako je sama ideja Istočne Europe prethodila Hladnom ratu tako ga je i nadživjela.³ Razdjela istok-zapad utjecala je na stvaranje ideje i pojma Srednje Europe, prostora između istoka i zapada koji također nije strogo definiran, npr. Hanak smatra kako se niti ne može jasno odrediti osim u odnosu prema Istoku ili Zapadu,⁴ dok Jenő Szűcs Srednju Europu definira kao geografski zapadni rub Istočne Europe i strukturalno istočni rub Zapadne Europe.⁵ Također zbog praktičnosti,

1 Opća enciklopedija, s.v. Evropa

2 Wolff, 1995, 2-3.

3 Wolff, 1995, 15.

4 Le Rider, 1998, 1.

5 Le Rider, 1998, 12.

Europa čiji identitet nastojim razmatrati uglavnom odgovara Zapadnoj Europi.

Formiranje zajedničkog europskog identiteta neizbježno uključuje i razmatranje unutrašnje heterogenosti Europe. Heterogenost Europe čini se kao da isključuje mogućnost formiranja zajedničkog europskog identiteta osim nasuprot nečemu dovoljno bliskome, ali i dovoljno različitom što bi omogućilo njegovo stvaranje. Ballard tako smatra kako je europski identitet kulturološki konstrukt čije je umjetno stvaranje jedini mogao omogućiti susjedni islam.⁶ Islam na granici Europe, a dobrim dijelom i uvučen u njezin jugoistočni prostor svakako je morao biti važan u formiranju identiteta Europe. Njegovom centralnom mjestu u tom procesu koje mu pridaje između ostalih Džait suprotstavlja se Dainotto. Islam i orijentalizam postavlja kao pripremnu fazu za konačnu samoidentifikaciju Europe kroz transfer orijentalnih obilježja na jug Europe. Jug tako djeluje kao "unutrašnje Drugo", dovoljno različito u odnosu na Sjever ili Zapad kako bi se naspram nje mogao formirati poseban identitet. Istovremeno, Jug je veza s prevladanom prošlošću koja ipak ostaje integralni dio europskog povijesnog razvoja.⁷ Morin također tehnološko, filozofsko i znanstveno oblikovanje Europe objašnjava uglavnom interneoeuropskim fenomenima. Cjelinu Europe opisuje kao interakciju niza procesa, *unitas multiplex*, koji ne gube jedinstvo već međusobno djeluju istovremeno kao proizvođači i proizvodi.⁸ Istovremeno sa stvarnim ili zamišljenim unutareuropskim podjelama postoji ideja europske povezanosti. Ta povezanost do relativno nedavno nije bila izražena samom idejom Europe nego kroz druge pojmove. Nesumnjivo se ističe kršćanstvo, iako je veoma rano podijeljeno, a geografskim otkrićima ranog novovjekovlja prošireno izvan Europe. Česta odrednica je i rasa, uz koju se kršćanstvo širi, ali i prelazi njene okvire. Koja odrednica prevladava u kojem razdoblju ovisi o kulturnim trendovima Europe no kontakt s izvanjskim svijetom svakako snažno utječe na te trendove.⁹

Pojam "Drugoga" svakako je bio važan u formiranju identiteta Europe. Zbog dugotrajnog kontakta i konfrontacije islam je zauzeo posebno mjesto, interakcije s njime obilježile su europsko iskustvo i identitet.¹⁰ Islam u europskoj perspektivi nije samo religija već se kao neodređeni pojam istočnjačke civilizacije proteže kroz prostor i vrijeme. Njegova preteča traži se i na europskom početku, grčka civilizacija autonomnih polisa bila je suprotstavljena despotskom Istoku utjelovljenom u Perziji.¹¹ Islam je bitan kao teološki i ideološki "sugovornik" prema kojim se mogla isticati i učvršćivati europska veza s njenim vladajućim ideologijama. Isprva se kršćanstvo suprotstavlja krivovjerju, zatim se racionalnost i znanost suprotstavljaju iracionalnosti. Ako zbog ničega drugog islam je važan zbog toga što je arapska ekspanzija svela kršćanstvo na geografski prostor Europe. Osmanska prijetnja XV. i XVI. stoljeća učvrstila je vezu Europe i kršćanstva kroz fenomene straha od Turaka i pratećeg mentalnoga zatvaranja pred stranom religijom.¹²

1.1. Srednjovjekovna Europa u prvim kontaktima s islamom

Naslijeđe antičke Grčke i Rimskog Carstva važni su elementi europske autopercepcije, no kod istraživanja utjecaja Osmanskog Carstva na europski identitet nije se potrebno osvrnuti na antičke korijene europske kulture. Kako je u europskoj percepciji ključno obilježje Osmanskog Carstva bio islam, potrebno se ukratko osvrnuti na prve kontakte Europe, odnosno njezine tada dominantne ideje kršćanstva, s islamom. Rani srednji vijek razdoblje je velikih šokova za Europu, provale Normana, Mađara i Arapa ostavile su dubok trag na kulturi Europe. Naravno, same provale ne mogu se smatrati pravim razlogom dubokih promjena koje su zahvatile europska društva na početku srednjeg vijeka.¹³ Provale su simptom oslabljenog društva, koje ih ne može lako apsorbirati kao što je to bio slučaj s ranijim provalama. Njihov učinak trajniji je u kolektivnom

6 Dainotto, 2000, 377.

7 Dainotto, 2000, 375-6.

8 Morin, 1989, 21.

9 Džait, 1985, 151-2.

10 Said, 1999, 7-8.

11 Dainotto, 2000, 376.

12 Morin, 1989, 29-30.

13 Bloch, 2001, 13.

sjećanju nego u zbilji, a predstavlja jedan od temelja autopercepcije Europe.

Istočno kršćanstvo prvo dolazi u kontakt s islamom. Teološki je bolje opremljena religija, tada podržana i snažnim političkim okvirom Bizanta što stvara dojam zaostalosti koja će obilježiti islam u europskim očima. Zapad se s islamom prvi puta susreće od VIII. do X. st. u kontekstu drugih provala kojima je izložen. Vidi tek krajnje produžetke arapskoga osvajanja koje ga dotiče samo na periferiji, ne može vidjeti islam u cijelosti. Susret rubova kršćanstva i islama obilježen je neprijateljstvom i nerazumijevanjem koje stvara osnovu europske predodžbe islama.¹⁴ Arapska dominacija na Sredozemlju, koja osim na Pirinejskom poluotoku i krajnjem jugu Apeninskog poluotoka ne zalazi na europski prostor, označila je kraj jedne Sredozemne Europe te je dovoljno oslabila veze zapadnog i istočnog kršćanstva kako bi osigurala njihov različit razvoj. Također udaljšavanje od mora okreće Zapad prema unutrašnjosti i razvoju specifično zapadne Europe čiji je prvi oblik već Franačko Carstvo.¹⁵ Ipak različiti pravci europskog razvoja nikada nisu potpuno odvojeni. Uz oslabjele trgovačke i kulturne veze koje su s vremenom obnavljane, povezuje ih i univerzalistička ideja Carstva koja ostaje snažna kako u istočnom naslijeđu Rima tako i u zapadnom sjećanju na to prošlo Carstvo.

Dva smjera iz kojih djeluje jedna ideja kršćanskog univerzalizma ubrzo su se susreli te je formirana prva podjela Europe između istočnog i zapadnog kršćanstva. Ideja povezanosti kršćanstva i mogućnosti njegova ponovnog spajanja nije nestala. Susret Franačke i Bizanta, odnosno Karla Velikog i bizantske carice Irene te njenog nasljednika Nikefora I. bio je obilježen pokušajem ponovnog ujedinjenja kršćanstva brakom. Ujedinjenje nije moglo uspjati zbog prevelikih razlika koje su već postojale. Sukobom dva cara, Karla i Nikefora, koji je uslijedio, idejno je vođen zbog utvrđivanja univerzalne vlasti, ali u biti je samo potvrdio već postojeće razgraničenja.¹⁶ Bliži kontakt istočnog i zapadnog kršćanstva nije smanjio njihove razlike, naprotiv iznio ih je na površinu. Velika shizma 1054. g. nije bila čin razdvajanja kršćanstva, nego je postojeće razlike samo potvrdila. Mogu se pronaći stavovi zapadnih kršćana kako Bizantinci uopće nisu kršćani, npr. biskup Langresa za Drugog križarskog rata piše kako su oni kršćani samo imenom. Svijest religijske bliskosti postoji te jedinstvo crkava ostaje prisutno kao mogućnost, iako objektivno nerealna, do konačnog pada Bizanta.¹⁷

Islamsdruge strane predstavlja potpuno drugačiju religiju, doživljenu kao suprotstavljenu kršćanstvu, pa čak i potpuno suprotnu njegovim vrijednostima. Križarski ratovi postavili su borbu protiv islama na novu osnovu, ranije je sukobe obilježio osvajački ili obrambeni, a ne vjerski karakter.¹⁸ Europa srednjega vijeka kroz kampanje na istoku zainteresirana je za islam, proučava ga ili smatra da ga proučava. Razumijevanje ne prelazi razinu analogije. Muhamed je analogan Kristu, a islam kršćanstvu, odnosno iskvarene su slike originala. Takve predodžbe primjerenije su predstavljanju islama srednjovjekovnom kršćaninu nego stvarnom razumijevanju islama.¹⁹ Analogija kojom se islam predstavlja ne traži sličnosti nego suprotnosti, Muhamedov život suprotan je svetačkom životu zasnovanom na potiskivanju prirodnih instinkta. Islam je označen nasiljem i seksualnošću kao i njegov Prorok. Njegovo širenje počiva na sili, a širenje kršćanstva počiva na preobraćenju kroz dobrovoljno žrtvovanje apostola²⁰, barem u teoriji ako već ne u praksi.

Institucionalizirani interes za islam može se pratiti od osnivanja nekoliko katedri za arapski, grčki, hebrejski i sirijski jezik u Parizu, Oxfordu, Avignonu i Salamnki nakon Bečkog koncila 1312. godine. Osnivanje tih katedri motivirano je nadom u mogućnost preobraćenja Arapa, za što npr. Raymond Lull kao najbolje sredstvo smatra poznavanje njihova jezika.²¹ Rezultat takvog istraživanja nije stvarno upoznavanje islama već učvršćenje uvjerenja u kršćansku superiornost i oblikovanje neprijateljskih i podcjenjivačkih stavova prema islamu.

14 Džait, 1985, 16-7.

15 Pirenne, 2005, 28.

16 Le Goff, 1998, 63.

17 Le Goff, 1998, 181-2.

18 Pirenne, 2005, 126.

19 Said, 1999, 80.

20 Džait, 1985, 20-21.

21 Said, 1999, 60.

1.2. Križarski ratovi i njihov trag

Kod pregleda utjecaja križarskih ratova i njihove tradicije u formiranju europskog identiteta i oblikovanju kršćansko – islamskih odnosa dovoljno je kratko prikazati osnovne ideje križarskih pohoda, njihove dugotrajne tekovine u europskom ili kršćanskom poimanju islama te utjecaje na europsku sliku svijeta i sebe same u kasnijem razdoblju. Pri tome nije potrebno detaljno navoditi križarske pohode, njihove uspjehe i neuspjehe te prostore koje su križari kroz duže ili kraće vrijeme zadržali pod znakom križa.

Ideja plemenite borbe protiv opasnog i snažnog neprijatelja kršćanstva projicirana je kroz vrijeme u oba smjera. Križarsko doba, na svom vrhuncu u XII. i XIII. st. ponovno interpretira prošle događaje, među provalama ranog srednjeg vijeka pronalazi arapske te pridaje veći značaj ranim sukobima nego što ga objektivno zaslužuju, čime raste značaj prošlih pobjeda. Provale Arapa nisu zaustavljene 732. pobjedom Karla Martela na Poitiersu, no u križarskoj tradiciji to ipak postaje ključan trenutak koji je spasio Europu. Mali sukob franačke zaštitnice i Baska u dolini Roncesvalles postaje simbol kršćanskog junaštva u epu o Rolandu, a neprijatelji postaju muslimani - Mauri.²²

Osnovna ostavština križarskih pohoda je ideja suprotnosti "našeg" svijeta, obilježenog pozitivnim vrijednostima nasuprot negativnom "Drugome"²³ Suprotstavljene vrijednosti podložne su promjenama, no njihov predznak ostaje konstantan. Izvorno je riječ o suprotnosti između kršćanstva i islama tj. "nevjernika". Pobožnost kasnije postaje racionalnost, a njoj suprotstavljena vrijednost postaje iracionalna religioznost. Pravедnost se suprotstavlja poslovičnoj "istočnjačkoj okrutnosti"²⁴.

Križarska borba koju su pape poticali, uz borbu protiv nevjernika imala je cilj i unutar kršćanske zajednice. Zajednička borba kršćana protiv jednog neprijatelja trebala je stvoriti i održati kršćansko jedinstvo.²⁵ Pri tome ostvaruje tek upitne i u najboljem slučaju kratkotrajne rezultate no potiče formiranje jednog intelektualnog viđenja islama, koje je formirano i učvršćeno između XII. i XIV. st., a održalo se do XVIII. st. pa i duže, iako svoje tekovine prebacuje s primarno religijske sfere na svjetovnu i kulturnu. U tom intelektualnom oimanju islam nije samo poganstvo nego je prevratnik, pridošlica koji se postavlja na jednake temelje kao i kršćanstvo, no ostaje primitivan, priprost i slabo doktrinarno opremljen.²⁶

Križarski stav prema islamu uglavnom je ostao bez praktične političke manifestacije, iako je vjerski zanos zasigurno bio važan motiv križara u prvom križarskom ratu, politički i ekonomski dobitci koje su križari očekivali također su djelovali kao važni povod pohoda. To se prije svega odnosi na mogućnost osvajanja teritorija na istočnoj obali Sredozemlja i zauzimanje profitabilnih trgovačkih uporišta.²⁷ Istinski je vjerski zanos bio prisutan i važan, no ne i jedini motiv križarskih pohoda. Odnos europskih država prema islamu nakon srednjovjekovnog križarskog razdoblja ostao je vođen pragmatičnim potrebama. O tome najbolje svjedoče prvi francusko-osmanski trgovački sporazumi kojima su Francuskoj 1517. g. potvrđene ranije mamelučke privilegije. Kapitulacijom iz 1569. g. takvi ugovori su formalizirani i prošireni na cijeli prostor Osmanskog Carstva. Kapitulacije Engleskoj uslijedile su već 1580. g. uz nešto povoljnije uvijete.²⁸

Drugačiju praktičnu primjenu križarska ideja nalazi u kršćanskim prostorima koji su neposredno izloženi osmanskim osvajanjima. Apeliralo se na kršćansko zajedništvo u borbi protiv nevjernika. Protuturski govori javljaju se od sredine XV. st. na cijelom neposredno ugroženom prostoru, pa tako i u Hrvatskoj. Najintenzivnije razdoblje je za trajanja petog lateranskog koncila između 1512. i 1523. g., na kojem je već 1512. g. splitski nadbiskup Bernard Zane izravno tražio pomoć. Uslijedili su slični apeli modruškog biskupa Šimuna

22 Cardini, 2002, 9-12.

23 Dainotto, 2000, 376.

24 Džait, 1985, 31.

25 Le Goff, 1998, 97-8.

26 Džait, 1985, 18-9.

27 Lane, 1973, 31.

28 Inalcik, 2000, 137-8.

Kožičića Benje i Tome Nigera, izaslanika hrvatskog bana Petra Berislavića.²⁹ Takvi pozivi bili su izrazito vjerski obilježeni iako su metode kojima se nastoji potaknuti kršćanske vladare na borbu različite. Ističe se potencijalna slava i teritorijalni dobiti vladara kojem se poziv upućuje, a naglašava se, često pretjerano, prijetnja koju Osmanlije predstavljaju ostatku Europe. Kroz djela o Turcima dominiraju stereotipi nasilnika, nevjernika, pljačkaša i snažnih ratnika³⁰ što ne iznenađuje. Naravno, javljaju se i više ili manje objektivne komponente.

Topos Turaka-osvajачa koji prijete cijeloj Europi, opće mjesto protuturskih govora, ističe potrebu kršćanske koalicije. Poziv za pomoć uključuje i isticanje vojne snage Turaka, no uglavnom tek implicitno kako se ne bi prešlo u pohvalu protivnika.³¹ Odaziv na takve uglavnom vjerski obojene pozive vođen je praktičnim potrebama, npr. odluka unutrašnjoaustrijskih staleža o preuzimanju obveze financiranja Hrvatsko-slavonske vojne krajine 1578. g.³² bila je motivirana zaštitom vlastitog prostora, ne kršćanstva u cjelini.

Isticanje opasnosti koju predstavljaju Osmanlije ili islamski nevjernici, do XVI. st. već uglavnom istovjetni pojmovi, naročito je izraženo u razdoblju pune snage Osmanskog Carstva. Motiv božje kazne povukao je neka zanimljiva razmatranja u kontekstu reformacije i protu-reformacije. Ovisno o vjerskoj poziciji autora Osmanlije predstavljaju kaznu zbog heretika odmetnutih od prave crkve ili zbog nedovoljne vjere i mana kurije i pape, a često i zbog idolopoklonstva za koje su katolici optuživani. Zanimljivo je pitanje da li se je uopće potrebno ili smisljeno boriti s nevjernicima ako su instrument božje osvete? U tom kontekstu Erazmo Roterodamski primjećuje kako je loše ako kršćanska stvar ovisi o ratu i nasilju. Obrana od nevjernika prihvatljiva je pa i nužna, ali ne treba napadati, kršćanska vrlina nevjernike može preobratiti ako je ne napuste i sami kršćani.³³

1.3. Osvajanja Osmanskog Carstva u Europi

Osmansko Carstvo na europski se prostor širi od sredine XIV. stoljeća koristeći unutrašnje borbe u Bizantu. Zauzimanje Galipolja izazvalo je zabrinutost ne samo u Bizantu nego i na kršćanskom Zapadu. Pred osmanskim ekspanzijom jačaju ideje ujedinjavanja Katoličke i Pravoslavne crkve, čemu pogoduje mogućnost bizantskog prihvaćanja zaštite neke moćne katoličke države. Javljaju se planovi novog križarskog pohoda koji za cilj ne bi imao Jeruzalem nego spašavanje Carigrada od opasnosti u kojoj se našao.³⁴ No crkvena unija nije bila moguća zbog prevelikih razlika između dva smjera kršćanstva, a sam križarski ideal bez praktičnih interesa potencijalnih križara nije bio dovoljan za pokretanje pohoda. Osmanska ekspanzija na europskom tlu nastavljena je kroz XIV. i XV. stoljeće. Olakšana je političkom fragmentiranošću Balkana i činjenicom da jedino osmanska država provodi koherentnu politiku u regiji. Također, sve jači katolički utjecaj na Balkanu osmansku vlast čini privlačnijom pravoslavnom stanovništvu jer je tolerantnija prema pravoslavlju.³⁵

Pad Carigrada 1453. g. izazvao je šok u Europi iako se iz postojećeg stanja mogao očekivati, a mogućnosti njegova održanja u tada već potpunom osmanskome okruženju bila je minimalna. Enea Silvio Piccolomini, budući papa Pio II., povodom pada Carigrada napisao je da iako su Turci odavno prešli iz Azije u Grčku, kršćanstvo nikada nije izgubilo grad ili mjesto usporedivo s Carigradom. Osmansko napredovanje izgledalo je nezaustavljivo, a ideja križarskog rata povezala se s idejom obrane Europe.³⁶ Ipak, kako je šok nakon pada Carigrada ubrzo prošao, a opasnost nije izgledala neposredna, nestalo je i križarskog entuzijazma. Stoga bula pape Nikole V., "*Etsi Ecclesia Christi*" od 30. rujna 1453. g., u kojoj sultana opisuje kao prethodnika

29 Raukar, 1997, 486.

30 Dukić, 2004, 4.

31 Dukić, 2004, 16-18.

32 Kaser, 1997, 78.

33 Cardini, 2002, 142.

34 Inalcik, 2000, 9-10.

35 Inalcik, 2000, 11.

36 Cardini, 2002, 128.

antikrista te poziva na križarski pohod, a ostala bez rezultata.³⁷

Ekspanzija Osmanskog Carstva nakon zauzimanja Carigrada nastavljena je brzim tempom. Osmanska vlast proširila se na sjevernu Srbiju već 1459. g., a u naredne dvije godine na Moreju i Trapezunt.³⁸ Enea Silvio Piccolomini, tada već papa Pio II., u tom kontekstu identificira Europu s kršćanstvom (*"Europaei, aut qui nomine christiano cementur"*) no također razočaran kršćanskim vladarima u *"Epistola ad Mahometem"* piše kako je sultan veći vladar od njih. Kada bi se Mehmet II. pokrstio mogao bi naslijediti rimske careve.³⁹ Papa piše kako bi uz preduvjet pokrštenja sam okrunio osmanskog sultana, ali pismo nije zapravo namijenjeno Mehmetu II., iako ga je on zasigurno mogao pročitati s obzirom da je nakon 1469. g. tiskano i naširoko poznato.⁴⁰ Pismo je trebalo taktikom posramljivanja i uvrede potaći europske vladare na protuosmansku akciju. Zanimljivo je kako se ubrzo nakon sultana kao prethodnika antikrista javlja sultan kao potencijalni nasljednik rimskih careva uz blagoslov pape, naravno ako bi se pokrstio. Ponuda ne treba biti doslovno shvaćena, uostalom bila bi realno neprovediva, kao što se niti sjedinjenje Katoličke s Pravoslavnom crkvom nije moglo provesti usprkos volji pape i bizantskog cara. Ponuda carske krune sultanu ipak je primjer praktičnog odnosa prema islamskom vladaru čak i od strane najvišeg autoriteta Katoličke crkve, makar samo u tekstu namijenjenom kršćanima.

Strah od islamskih osvajača izvan intelektualne sfere postojao je, no ograničen na prostore izravno izložene napadima i ratnim operacijama. Štoviše, seljaci na Balkanu dobivaju bolje uvjete pod osmanskom upravom nego postojećim feudalnim gospodarima, barem u klasičnom razdoblju Osmanskog Carstva⁴¹. Stanovništvo koje kroz XV. i XVI. st. napušta granične prostore izložene brojnim upadima uglavnom pljačkaškog karaktera jednako je spremno preseliti na osmanski i kršćanski prostor izvan pogranične zone. Tome pridonosi i tolerantan stav Osmanskog Carstva prema drugim religijama. Specifičan oblik Bektašizma na Balkanu, koji nije inzistirao na strogo pridržavanju islamskih običaja te je tolerirao i neke kršćanske elemente, olakšao je prijelaz na islam.⁴² Također, pravoslavnoj crkvi južnoslavenskih naroda u tom razdoblju osmanska je vlast poželjnija od katoličke dominacije.⁴³ Razlog za raseljavanje s graničnih prostora stoga ne treba tražiti u blizini nevjernika nego u opasnostima koje ratni sukob predstavlja stanovništvu, bez obzira na to koje su zaraćene strane.

Na kraju srednjeg i u prvim stoljećima novog vijeka Osmansko Carstvo je velesila i predstavlja ozbiljnu opasnost prostorima izravno izloženim njegovoj ekspanziji. Osmansko Carstvo prisutno je na europskoj periferiji, za Europu je najbliži i najizraženiji predstavnik islama te postaje sinonim za njega.⁴⁴ Stoga je Osmansko Carstvo tema europskog interesa i izvan ugrožene zone, ne samo kao vjerski neprijatelj nego i kao važan diplomatski i politički faktor te općenito ravnopravan politički akter u klasičnom razdoblju Carstva.

2. Europa ranog novovjekovlja i islam

Početak novoga vijeka ujedno je početak europskog uspona na globalnoj sceni. Upravo europska geografska otkrića pokreću ono što zovemo svjetskom povijesti, doba u kojemu je gotovo cijeli svijet povezan u svjetski trgovinski sustav. Sam termin geografskih "otkrića" nailazi na kritike zbog toga što Europljani ne dolaze na puste prostore, štoviše "otkrivaju" neke stare kulture i bogate civilizacije. Također često postoje ranija ne-europska otkrića istog prostora. No bilo da je riječ o plovidbi do Amerike prije Kolumba ili oplovljavanju rta Dobre Nade koje se može pripisati muslimanskim moreplovcima desetljećima prije jednakog uspjeha Portugalaca⁴⁵ europsko postignuće je upotreba takvih otkrića. Činjenica što je 1488. g. Bartolomeo Diaz doplovio do juga Afrike nije toliko značajna za tok svjetske povijesti koliko niz portugalskih trgovačkih postaja koje su

37 Cardini, 2002, 130-1.

38 Matuz, 1992, 44-5.

39 Cardini, 2002, 133.

40 Cardini, 2002, 133-4.

41 Delumeau, 2003, 366.

42 Inalcik, 2000, 197.

43 Zlatar, 1992, 2.

44 Džait, 1985, 23.

45 Duchesne, 2006, 70.

ubrzo osnovane od istočne obale Afrike do obala Perzije, Indije i Malezije.⁴⁶

Slično se može istaći na primjeru tehnologije tiska. Gutenberg nije prvi razvio tisak, slična tehnologija već je postojala u Kini, a početkom XV. stoljeća u Koreji je tiskano nekoliko stotina knjiga. Ipak tisak nije doveo do revolucije na Dalekom istoku koja bi se mogla usporediti s eksplozijom tiskarstva koja je uslijedila ubrzo po Gutenbergovu prvom tiskanom izdanju Biblije. Razloge možemo tražiti u tipu korištenog papira i njegove cijene, primjerenosti pisma za tisak s pomičnim slogom ili u detaljima kao što je korištenje preše s vijkom u proizvodnji vina i njegove primjene u tisku.⁴⁷ Konačno, značajna je činjenica kako usporediva otkrića ili tehnologije nisu dovele do usporedivih rezultata izvan Europe.

Svjetska plovidba postavila je pred Europu brojne "Druge" civilizacije i kolonizirane "druge" te je ključan izvor europskog razmišljanja o sebi. Bijeli, europski čovjek u vlastitom pogledu na svijet postavlja se ispred drugih. Geografskim otkrićima i novim izvaneuropskim kontaktima ne isključuje se položaj starih kontakata, prije svega islama i njegova najistaknutijeg predstavnika Osmanskog Carstva, kao istaknute i bliske ne-Europe. Štoviše, Osmansko Carstvo od kraja XIV. do XVII. stoljeća Europi predstavlja prijatnu, ali i izazov koji treba nadvladati tehnološkim napretkom.⁴⁸ Usprkos geografskim otkrićima islam ostaje bitno "Drugo" u suprotnosti s kojim se je mogao formirati osjećaj posebnosti i europskog identiteta. Orijent ostaje mjesto "najprodubljenijih i najpovratnijih predodžaba o Drugome";⁴⁹ a tako i Osmansko Carstvo zadržava svoj istaknuti položaj, naročito s obzirom da je dobrim dijelom zašlo u Europu.

2.1. Globalni uspon Europe

Uspjeh Europljana u prekomorskim zemljama rezultat je društvenog i gospodarskog razvoja u samoj Europi. Gospodarska i politička konkurencija potakla je europsko otiskivanje na oceane, pri čemu su naravno u prednosti bile države s izravnim izlazom na Atlantski ocean. Njihov gospodarski razvoj omogućio je praktično korištenje geografskih otkrića. Kroz rani novi vijek trgovina unutar Europe u opsegu i važnosti nadmašivala je trgovinu na daleke rute s Amerikom i Azijom.⁵⁰ Ipak, u formiranju europske percepcije sebe same kao izdvojene i naprednije od ostalog svijeta prekooceanska trgovina važnija je od unutareuropske.

Nova ekonomska organizacija obilježena je napretkom kreditnih i financijskih instrumenata, a postavila je pred trgovce nove zahtjeve obrazovanja. Stacionarni trgovci, koji ne putuju sa svojom robom, mogli su se posvetiti intelektualnim interesima te kao mecene poticati umjetnost. Takav razvoj najprije prolaze gradovi sjeverne Italije te su se gradski život i politika odmaknuli od ustaljenih koncepcija vjere i vlasti. Ne čudi stoga što se upravo u Firenzi javlja teoretičar vlasti i autor kakav je bio Machiavelli.⁵¹ Gospodarska promjena otpočeta u takvim okolnostima poprimila je drugačije oblike na zapadu i sjeveru Europe. Proizvodnja i trgovina izmakle su starim cehovskim ograničenjima zapošljavanjem seoskog pučanstva ili pomakom u nove gradove izvan postojećih organizacija. Odličan primjer je napuštanje Brugesa krajem XV. i početkom XVI. st. zbog ograničenja koja je postavljao trgovcima, te razvoj Antverpena koji je postao novo trgovačko središte.⁵²

Tehnološka prednost Europe nije izražena krajem XV. i početkom XVI. st. Dovoljno je usporediti kineske istraživačke ekspedicije Cheng Hoa u Indijskom oceanu između 1405. i 1433. g. s kasnijim portugalskima. Tehnologija plovidbe omogućavala je i Kini i Portugalu ulazak u Indijski ocean. No kineska istraživanja nije poticala želja za širenjem trgovine niti je motivirana mitovima o Indijskom bogatstvu kao što je to bio slučaj s Portugalom. Kineske ekspedicije ubrzo su prekinute, a portugalske je poticala sama Monarhija.⁵³ Kompara-

46 Thompson, 1999, 154.

47 Duchesne, 2006, 82-3.

48 Zlatar, 1992, 11.

49 Said, 1999, 8.

50 Coclanis, 2002, 176.

51 Pirenne, 2005, 343.

52 Pirenne, 2005, 352.

53 Duchesne, 2006, 84-5.

tivno slab u europskom kontekstu, Portugal se okrenuo pomorstvu u potrazi za vojnim uspjesima, prestižem i bogatstvom koje je moglo proizaći iz novog smjera trgovine između Istoka i Zapada.⁵⁴ Upravo je državna podrška i poticaj trgovačkim pothvatima diljem svijeta omogućila kolonijalne uspjehe Europe.⁵⁵ Rivalstvo među europskim državama potaklo je Portugal, Španjolsku te kasnije Nizozemsku, Francusku i Englesku na traženje prilika izvan Europe koje bi im omogućile snažniji položaj među svojim konkurentima. Istovremeno kolonizacija i oceanska trgovina stvara nova područja na kojima europske države međusobno konkuriraju. Antagonizmi unutar Europe djelovali su poticajno na tehnološki i društveni razvoj koji je doveo do globalne dominacije Europe,⁵⁶ a stvaranje kolonija jedan je istaknut oblik tog procesa na svjetskoj sceni.

Kolonizacija na Dalekom istoku i obalama Indijskog oceana uglavnom nije bila temeljena na velikim teritorijalnim osvajanjima, primarni cilj bilo je osnivanje trgovačkih uporišta. Zbog toga osnivanje kolonija nije ovisilo o vojnoj nadmoći. Postojanje vojne nadmoći može se čak dovesti u pitanje, rano vatreno oružje nije bilo dovoljno da bi osiguralo odlučujuću prednost na bojnopolju ako se u obzir uzme brojčana nadmoć domaćeg stanovništva koje kolonizatori susreću.⁵⁷ Važniji su uspjesi kod stjecanja lokalnih saveznika i iskorištavanje prisutnih političkih struktura. Europski kolonizatori zato redovito izbjegavaju otvorene sukobe s lokalnim suparnicima.⁵⁸

Odličan primjer je nizozemska kolonizacija Tajvana, trgovačko uporište osnovano je 1624. g. sa specifičnim ciljem razmjene kineske svile za japansko srebro. Potencijal za proizvodnju šećera, koža i uzgoj riže brzo je uočen, no dovođenje radne snage iz Nizozemske nije bilo isplativo zbog cijene ali i konkurencije koju bi slobodno naselje predstavljalo u trgovini. Stoga su u suradnji s kineskim poduzetnicima nizozemski službenici privukli tisuće kineskih radnika na Tajvan. Nizozemci su kineskim radnicima pružili institucionalni okvir i zaštitu koju kineske vlasti, nezainteresirane za prekomorsku kolonizaciju, nisu bile spremne osigurati. U osnovi, stvorena je kineska kolonija pod nizozemskom upravom.⁵⁹ Primjer nizozemskog Tajvana demonstrira i važnost nepostojanja organiziranog lokalnog otpora. Nizozemska kolonija na Tajvanu izgubljena je kada Zheng Chenggong u svom pokušaju restauracije dinastije Ming stvorio pomorski orijentiranu državu. Tajvan je postao privlačan kao uporište toj moru okrenutoj Kini. Uz pomoć Kineza nastanjenih na Tajvanu lako su 1662. g. istjerani Nizozemci.⁶⁰

Španjolsko osvajanje Meksika predstavlja drugačiji model, cilj je bilo stjecanje teritorija koji je potom organiziran kao posjed krunice. Podvig Cortesa i oko 500 konkvistadora koji su veoma brzo pokorili Astečko Carstvo dobro je poznata, kao i podrška koju su Španjolci pri tome imali kod podanika i protivnika Asteka, među kojima se ističu Tlaxcalteci. Prednost koju su Španjolci imali zbog vatrene oružja te malog broja konja i topova nije mogla pri tome biti vojno odlučujuća, naročito s obzirom na astečku brojčanu nadmoć. Razloge brzog osvajanja koje su malobrojni konkvistadori ostvarili treba tražiti u spretnom pronalaženju lokalnih saveznika i iskorištavanju postojećih slabosti Astečkog Carstva.⁶¹

Nagle i na prvi pogled čudesne uspjehe Europljana u Novom Svijetu trebalo je objasniti. Suvremenici su pri tome posegnuli za religijom. Indijanci do dolaska kršćana nisu poznavali pravog boga, bili su prepušteni vragu koji je ustuknuo pred svetim sakramentima. Kršćani uz pomoć boga koji im je naklonjen zbog širenja prave vjere lako odnose pobjede.⁶² Tako objašnjeni uspjesi u Novom Svijetu djelovali su kao jedan od bitnih faktora u stvaranju osjećaja europske i kršćanske superiornosti, a pružili su moralni okvir i opravdanje Europljanima pri drugim projektima pokršćavanja.

54 Duchesne, 2006, 86.

55 Andrade, 2006, 435.

56 Morin, 1989, 47.

57 Thompson, 1999, 146-7.

58 Thompson, 1999, 150.

59 Andrade, 2006, 430.

60 Andrade, 2006, 446.

61 Thompson, 1999, 160-1.

62 Delumeau, 2003, 360-1.

Globalni uspjeh europske kolonizacije i trgovine nije izravno utjecao na europsku percepciju Osmanskog Carstva. Države koje su ostvarile kolonijalne uspjehe bile su okrenute prema Atlantiku i nisu graničile s Osmanskim Carstvom niti su bile od njega izravno ugrožene. No osjećaj superiornosti proizašao iz kolonijalnih uspjeha obilježio je europsku sliku "Drugoga". Utjecao je i na odnos prema već poznatom Osmanskom Carstvu. Uostalom, zapadnoeuropske države već se u XVI. stoljeću uključuju u sredozemnu trgovinu. To ih dovodi u bliži kontakt s Osmanskim Carstvom, koje je jaka politička i vojna sila, no istovremeno i prostor povoljnih poslovnih prilika.

2.2. Zapadnoeuropske monarhije i Osmansko Carstvo u ranom novom vijeku

Udaljene od prostora ugroženih osmanskim ekspanzijom, monarhije zapadne Europe bile su u prilici drugačije razvijati svoj odnos prema Osmanskom Carstvu nego one koje su se našle na njegovim granicama. Osjećaj opasnosti karakterističan za granične prostore nije postojao izvan izravno ugroženih zona, osim u teološkim i intelektualnim krugovima. Osmansko Carstvo kao jaka državna tvorevina privlačila je pozornost koja se može podijeliti u dva glavna smjera razmišljanja. Putnici, povjesničari i moralisti nastojali su shvatiti Osmansko Carstvo i njegovu društvenu organizaciju. Često se dive Osmanskom Carstvu, te se u XV. i XVI. st. često ističe kako je ono najjača država. S druge strane, Crkva je bila suočena s nevjernikom i neprijateljem kršćanstva no kako je on bio dalek opasnost se nije izravno mogla osjetiti, stoga nailazi na ravnodušnost stanovništva. *Mise contra Turcos* uz podsjećanja na stvarna ili izmišljena zvjerstva neprijatelja te "zvona od Turaka" koja su trebala podsjećati na opasnost nisu bila naročito učinkovita u širenju svijesti o "turskoj opasnosti".⁶³ Situacija u kojoj Osmansko Carstvo ne predstavlja izravnu opasnost omogućila je stavljanje političkih i trgovačkih interesa u prvi plan. Prema potrebi pronalaze se naknadna objašnjenja odnosa prema nevjerniku koji je u suprotnosti sa stavom kršćanske crkve.

Engleski odnos prema Osmanskom Carstvu bio je obilježen trgovačkim interesima, ali i ranim imperijalnim ambicijama. Nema potrebe za političkim savezom, a neprijateljstvo može samo naškoditi engleskim interesima. Stoga se engleski putnici Osmanskim Carstvom redovito predstavljaju kao agenti kojima je cilj bio bolje osobno upoznati to Carstvo i svoja znanja prenijeti kao savjete budućim putnicima i olakšati tok trgovačke razmjene.⁶⁴

Primjer engleskog stava prema Osmanskom Carstvu, istovremeno pragmatičnoga ali i osjetljivog rema kršćanskoj zajednici, korespondencija je Elizabete I. i Murata III. neposredno prije i nakon kapitulacija danih Engleskoj 1580. godine. Trgovačka razmjena naročito je kontroverzna zbog prodaje metala i oružja Osmanskom Carstvu, mogla se interpretirati kao engleska pomoć Osmanskom Carstvu u ratovima protiv katolika. Korespondencija Elizabete I. i Murata III. sustavno zaobilazi religiozne razlike no ističe doktrinarnu sličnosti kao što su ikonoklastička obilježja i odbojnost prema idolatriji za koju se optužuje katolike i naročito papu.⁶⁵ Elizabeta I. u svojim pismima naglašava strogo monoteističko načelo, Sveto Trojstvo predstavlja kao jedan entitet, a potreba obrane prave vjere na koju pozivaju kontinentalni pisci, često prevedeni na engleski, interpretira se kao obrana pred štovateljima ikona.⁶⁶ Također, Elizabeta je trebala trgovinu s Osmanlijama prikazati kao nešto pozitivno za kršćanstvo. Zbog toga pisma predstavljaju upravo katoličanstvo kao glavnu opasnost kršćanskoj vjeri, a povelja "Turske kompanije" izdana 1581. g. izričito je uključivala mogućnost oslobođanja kršćanskih zarobljenika koju otvaraju dobri odnosi s Osmanskim Carstvom. Englesko-osmanska trgovina predstavljena kao pozitivna za kršćansku zajednicu.⁶⁷

Pragmatičnost pristupa pojedinačnog engleskog putnika u Osmanskom Carstvu dobro izražava Blount u putopisu iz 1636. godine. Biskup King u svojem osvrtu na taj putopis izravno hvali Blounta, njegov putopis omogućuje trgovcima da na najbolji mogući način vode svoje poslove u Osmanskom Carstvu.

63 Delumeau, 2003, 373-5.

64 MacLean, 2001, 85.

65 Burton, 2000, 133-4.

66 Burton 2000, 136.

67 Burton 2000, 137.

King spominje tursku okrutnost, ali naglašava i njihovu gostoljubivost prema putnicima.⁶⁸ Takvim pristupom King prenosi neke od uobičajenih stereotipa o Osmanlijama i istočnjacima općenito, konkretno okrutnost i gostoljubivost. Istovremeno spaja negativan pojam muslimana kao nevjernika s poticajem putnicima i prije svega trgovcima. Putopis prema Kingu služi kao odličan vodič za trgovce, a okrutnost koja jest za osudu ne predstavlja opasnost putnicima i nije prepreka poslovnim prilikama. Osmansko Carstvo koje je istovremeno mjesto okrutnosti i tiranije, ali i dobrih trgovačkih prilika te uzor za engleske imperijalne ambicije, temelj je engleskog odnosa prema Osmanskom Carstvu i načina na koji se ono predstavlja.⁶⁹

Drugačija je situacija s Francuskom. Francusko-osmanski odnosi i francuske prezentacije Osmanlija složenije su zbog političkog savezništva i bitnih religijskih razlika. Engleska se već za Henrika VIII. (1509. - 1547. g.) odvojila od papinstva, a za Elizabete I. (1558. - 1603. g.) doktrinarno se udaljila od katoličanstva. Francuska ostaje dominantno katolička te se ne može pozivati na sličnosti doktrina i ikonoklastičku borbu, niti na neprijateljstvo prema papi. Iako takva argumentacija u engleskom slučaju nije naročito uvjerljiva, ipak pruža određeno objašnjenje koje francuskim autorima nije dostupno. Zbog toga su bila potrebna druga objašnjenja dobrih odnosa Francuske i Osmanskog Carstva. Krajem XVI. i početkom XVII. stoljeća javlja se više verzija legende o francuskoj princezi zarobljenoj na moru te predanoj u sultanov harem nakon čega postaje majka sljedećeg sultana. Tako sultan postaje potomak francuske i osmanske dinastije. Priča je obično smještena u XV. stoljeće, a osnovne crte ostaju prilično konstantne iako se imena sultana mijenjaju. Legenda ne služi učvršćivanju legitimiteta jedne ili druge dinastije već kao sredstvo kojim se objašnjava i učvršćuje diplomatske veze između Osmanskog Carstva i Francuske.⁷⁰

Legende o francuskim princezama u sultanovom haremu osmanskog su porijekla, nalaze se kod autora kao što su Selaniki, Pečevi i Evlija Čelebi. Poznate su francuskim ambasadorima u Osmanskom Carstvu, a vjerojatno i nešto šire u samoj Francuskoj. Henri de Gournay, francuski ambasador u Istanbulu od 1631. do 1634. godine prenosi legendu o francuskoj princezi u haremu sultana. Ne izražava sumnju u vjerodostojnost same legende no u svjetlu religioznih razlika Francuske i Osmanskog Carstva ističe kako se ona nije preobrtila. Tradicija kako je prenosi Pečvi tvrdi kako je francuska princeza prihvatila islam. Dimitrie Cantemir, koji je živio u Istanbulu od 1688. do 1710. godine, tvrdi kako legenda nije istinita, njen spomen nije našao ni u jednom kršćanskom izvoru. Dimitrie navodi kako Francuzi u Istanbulu redovito ističu povezanost francuske i osmanske dinastije kako bi osigurali bolji položaj u odnosu na ostale kršćane u gradu.⁷¹ Kako su osmanskog porijekla legende nam ne govore mnogo o francuskim pojašnjenjima dobrih odnosa s Osmanlijama, ali njihova upotreba od strane ambasadora i trgovaca ukazuje na praktični karakter francuskog stava prema Osmanlijama u XVII. stoljeću.

2.3. Osmansko Carstvo kao uzor apsolutizma

Osmansko Carstvo krajem XVI. i početkom XVII. st. zadržava komparativne prednosti u državnom uređenju u odnosu na suvremene europske države. Sultanov dvor u XVI. stoljeću primjer je centralizacije vlasti i uprave. Iako se korijeni kasnijih problema naziru već u tom razdoblju sustav meritokracije i centralizma još funkcionira. Osmanska centralna vlast i sustav sultanovih "robova" proizašao iz devširme poslužio je nekim autorima kao uzor koji bi europski vladari trebali slijediti. Pri tome sama devširma i robovski sustav nije prihvaćen kao pozitivan i ne smatra se primjenjivim u europskim monarhijama. Ropstvo je obilježje "istočnjačkog despotizma".

Vojska Osmanskog Carstva, hrabrost vojnika i visoka disciplina u usporedbi s kršćanskim vojskama XVI. i XVII. stoljeća također je izvor divljenja i pohvala kod kršćanskih autora.⁷² Pohvala osmanske vojske može

68 MacLean 2001, 88-9.

69 MacLean 2001, 87.

70 Isom-Verhaaren 2006, 162-3.

71 Isom-Verhaaren 2006, 175.

72 Cardini 2002, 150.

se u istom tekstu miješati s navodima njene inferiornosti kao što je to npr. učinio Bartol Đurđević u prvoj polovici XVI. stoljeća. U djelu *"Libellus vere Christiana lectione dignus diversus ras Turchorum brevi tradens"* navodi "urođene" slabosti naroda Osmanske vojske, Grka, Egipćana, Azijata i Arapa. No kada osmansku vojsku uspoređuje sa suvremenim kršćanskim vojskama, koje su razuzdanost i raskoš upropastili, ističe prednost na bojnopolju koju osmanska vojska ima zbog izvrsne stege.⁷³ Negativna valorizacija kršćanske vojske u odnosu na osmansku, naročito prema moralnim kategorijama, karakteristična je za žanr govora protiv Turaka. S time je povezan topos osmanskih osvajanja kao božje kazne.⁷⁴ Ispravnost kršćanstva i njegova superiornost islamu ne dovodi se u pitanje. No nužan je povratak kršćanskom moralu i uvođenje discipline u vojsku, što je preduvjet za pobjedu nad Osmanlijama. Što se osmanske vojske tiče posebnu pozornost privlače janjičari kao jaka, dobro opremljena i organizirana stajaća vojska te se uz divljenje javljaju i pokušaji oponašanja kod europskih vladara.⁷⁵

Uzorna disciplina nije obilježje samo osmanske vojske nego i cjelokupnog puka. Europski promatrači tu disciplinu mogu primijetiti na festivalima u Osmanskom Carstvu, najvažniji od kojih su oni povodom obrizivanja sultanovih sinova. Festivali predstavljaju hijerarhiju i moć Osmanskog Carstva, npr. u povorci esnafa - obrtničkih cehova, ali imaju i karnevalske elemente.⁷⁶ Usporedba osmanskih i europskih karnevala olakšana je brojnim sličnostima zbog kojih je moguće kako divljenje tako i izrugivanje pojedinim elementima karnevala "Drugih". Europski promatrači osmanske karnevale u usporedbi s europskima doživljavaju kao uredne i organizirane, izraz discipline ljudi kakve nema u Europi.⁷⁷

Snagu na kopnu prati i pomorska moć Osmanskog Carstva koju europski autori također ističu, no nikada nije bila toliko izražena koliko premoć na kopnu. Situacija nakon velikog pomorskog poraza Osmanskog Carstva kod Lepanta 1571. g., događaja veće simboličke nego stvarne strateške važnosti, izvrstan je primjer osmanske pomorske snage u europskim očima. Lepant je pozdravljen kao čudo na kršćanskoj strani te je uslijedila brojna literatura, knjige, pjesme i letci koji su slavili tu pobjedu.⁷⁸ Ipak ostaje svijest o velikim kapacitetima brodogradilišta u Osmanskom Carstvu. Francuski ambasador već naredne godine izvještava o izgradnji 150 galija kroz samo pet mjeseci. Mletački službenik Gianfrancesco Morosini 1585. g. piše o osmanskoj mornarici kao dominantnoj pomorskoj sili i kapacitetima osmanskih brodogradilišta koja omogućuju izgradnju velikog broja brodova u kratko vrijeme.⁷⁹ No već se javljaju problemi organizacije i financiranja jake mornarice te ne čudi što je Lepant u kasnijoj tradiciji postao ne samo velika pobjeda nego i prekretnica na Sredozemlju.

Isticanje prednosti Osmanskog Carstva nije bez ograda. Uglavnom se koristi kao sredstvo poticanja europskih vladara na poboljšanje sebe i državnog uređenja ili kao jedno od objašnjenja vojnog uspjeha nevjernika nad kršćanima. Također treba istaknuti kako isticanje pozitivnih strana državnog uređenja Osmanskog Carstva ne dovodi u pitanje superiornost kršćanstva nad islamom ili europske kulture nad istočnjačkom odnosno osmanskom. Državno uređenje Osmanskog Carstva Machiavelli opisuje kao apsolutnu monarhiju ovisnu o ropstvu.⁸⁰ Položaj sultana u "Vladaru" uspoređuje s papom zbog nasljednosti institucije i ograničene izbornosti doživotnog vladara. Pri tome ne komentira metodu "izbora" sultana božjom voljom odnosno sukobom između braće i nestabilnosti koja je iz toga proizlazila. Osmanski sultan nije tema Machiavellia, navodi ga kao primjer na kojem iznosi prednost vlasti koja ne ovisi o izravnom nasljeđivanju, ali zadržava tradiciju i kontinuitet.⁸¹ Čvrsta središnja vlast ipak je već kod Machiavellia izraz neograničenog despotizma koji je u suprotnosti s koegzistencijom brojnih europskih država.⁸² Od tada osmanski sustav sultanovih robova zain-

73 Dukić 2004, 36.

74 Blažević 2006, 228-9.

75 Cardini, 2002, 152-3.

76 Faroqhi, 2000, 172.

77 Faroqhi, 2000, 179.

78 Cardini, 2002, 158-9.

79 Grant, 1999, 184-5.

80 Inalcik, 2000, 77.

81 Fontana, 1999, 642.

82 Dainotto, 2000, 176.

teresirao je europske autokrate kao primjer organizacije čvrste centralne vlasti. Pozitivni elementi tog sustava često su ograničeni na praktične probleme vlasti, a negativni proizlaze iz nedostatka legitimne vlasti ili prava uopće. Baudier je 1624. g. istakao metodu obuke mladića proizašlih iz danka u krvi kao dokaz kako su Osmanlije barbari samo po imenu. Rycout je 1688. g. sustav devširme opisao kao dobro odmjeren i promišljen⁸³

Sultana hvali i Tuberon u "*Commentarii de temporibus suis*" na prijelazu XV. u XVI. stoljeće. Bajezida II. opisuje kao uzor vrline izvan kršćanskog svijeta no okružen je pokvarenim dvorom i savjetnicima, što je čest topos i kod opisa kršćanskih vladara. Dijelovi "Komentara" o Osmanlijama tiskani su kroz XVII. i XVIII. stoljeće te tako nailaze na recepciju i nakon vremena svog nastanka.⁸⁴ Sultan kao uzor vrline izvan kršćanskog svijeta kod Tuberona podsjeća sultana kao većeg vladara od kršćanskih u "*Epistola ad Mahometem*" pape Pia II.⁸⁵ Kako je to pismo tiskano i objavljeno nakon 1462. g. ne može se isključiti da je Tuberon znao za njega. Obojica cijene sultana o kojem pišu no postoje bitne razlike. Papa Pio II. sultana izravno uspoređuje s kršćanskim vladarima i postavlja ga iznad njih, što se uklapa u namjenu teksta, posramiti kršćane u borbu protiv nevjernika. Tuberon s druge strane naglašava sultana kao primjer vrline no izvan kršćanskog svijeta te stoga sultana ne može izravno usporediti sa suvremenim kršćanskim vladarima.

Sulejman Veličanstveni sultan je koji ostvaruje najveći utjecaj na Europu. Razlog je opseg osvajanja i moć Osmanskog Carstva u njegovo vrijeme, vremensko poklapanje s reformacijom u Europi, ali i Sulejmanov ugled u samom Osmanskom Carstvu.⁸⁶ Vladavina Sulejmana Veličanstvenog ubrzo je nakon njegove smrti 1566. g. u Osmanskom Carstvu smatrana prošlim "zlatnim dobom" te ga se počinje idealizirati.⁸⁷ Historiografska interpretacija tog razdoblja kao vrhunca osmanske moći nakon kojeg počinje sporo, ali sigurno opadanje u odnosu na europske države ne može adekvatno objasniti slabljenje Osmanskog Carstva. Slabljenje nije bilo očito krajem XVI. stoljeća. Uostalom Sulejmanova vladavina nije prvo "zlatno doba" o kojem piše osmanska historiografija, taj topos postoji i ranije.⁸⁸ No zbog tradicije i promjene odnosa moći između Osmanskog Carstva i njegovih europskih konkurenata od XVII. stoljeća, upravo se to razdoblje učvrstilo kao pojam vrhunca i početka slabljenja Osmanskog Carstva. Važnost smrti Sulejmana Veličanstvenog pridaje i suvremena Europa, dočekana je kao svojevrsno olakšanje. Ponegdje je prate slavlja, no postoji i osjećaj tuge za političkom ličnosti koja je na Zapadu bila predmet fascinacije i pokušaja imitiranja. Predmeti imitiranja su raskoš i ceremonijal Sulejmanova dvora te neki aspekti državnog uređenja, naročito janjičari kao uzorna stajaća vojska XVI. stoljeća.⁸⁹

Nakon reformacije, u svjetlu vjerske netolerancije u Europi posebno zanimljiv postaje osmanski sustav mileta, naizgled skladan suživot različitih religija. Francuski autori XVI. st. prednjače u pronalaženju pozitivnih strana osmanskog uređenja, pa npr. Pierre Belon upravo vjerskom tolerancijom objašnjava ekspanzivnu snagu Osmanskoga Carstva.⁹⁰ Suživot religija javlja se kao jedan od motiva engleskog putnika po Osmanskom Carstvu, Henrya Blounta u njegovom putopisu objavljenom 1636. g. Vjerski sukobi u Europi u vrijeme objavljivanja njegova putopisa i dalje traju. Stoga ne čudi što Blounta kao i ranije putopisice XVI. st. zanima osmanski sustav mileta.⁹¹ Vjerska tolerancija Osmanskog Carstva, bazirana na šerijatu i osmanskom uređenju omogućava veće vjerske slobode nego što postoje u europskim državama XVI. i XVII. stoljeća. Europski autori tom pitanju pristupaju prvenstveno kao mogućem uzoru za europski vjerski suživot te u skladu s time, zato imaju tendenciju pretjerivanja u pohvalama tog aspekta osmanskoga sustava.

Sultan i osmanska vlast često je korištena kao primjer pravednog odnosa prema podložnicima. Na primjer, Iljanović u svojem djelu "*Relatio status Ottomanicae domus, quae officialium constitutionem serviend-*

83 Inalcik, 2000, 85.

84 Dukić, 2004, 21.

85 Cardini, 2002, 133.

86 Cardini, 2002, 153.

87 Faroqi, 2000, 75.

88 Faroqi, 2000, 76.

89 Cardini, 2002, 157.

90 Todorova, 1999, 133-4.

91 MacLean, 2001, 91.

ique conditionem concernit" (Izvješće o stanju osmanskog dvora s obzirom na sastav službenika i uvjete za izbor u službu) objavljenom u Beču 1679. g. navodi tursku pravednost pri ubiranju poreza od podanika kao i običaj kontrole trgovaca kako se roba ne bi prodavala po višoj cijeni od propisane. Iljanović također hvali i običaj sultana da prurušen ulazi među puk kako bi osobno provjerio provode li se propisi i da li su službenici pravedni.⁹² Iljanović je kasni primjer isticanja snage Osmanskog Carstva te suprotne ocjene postoje već u njegovo vrijeme, pa i nešto ranije. Gradić već 1664. g. u *"De presenti statu Ottomanici imperii"* piše kako se Osmansko Carstvo već dugo nalazi u krizi i nije niti sjena svoje negdašnje moći.⁹³ Također, Iljanovićev pojam Osmanskog Carstva kao pravednoga kasan je primjer takvoga stava, ideja "istočnjačke tiranije" u to vrijeme već dobiva na snazi.

2.4. Od uzora apsolutizma do primjera despotizma

Promjene u europskim opisima Osmanskog Carstva, njegova uređenja vlasti kao i unutrašnje tolerancije iako nisu potpuno odmaknute od stvarnosti uvelike su određeni pozicijom samog autora, njegova političkog i društvenog okruženja kao i dominantne europske misli kojom su okruženi. Tako dok se apsolutizam u Europi tek razvija ili dok je prihvaćen kao najbolji oblik vlasti, Osmansko Carstvo moglo je poslužiti kao pozitivan primjer državnog uređenja. Istovremeno, despotizam Carstva nije zaboravljen, s obzirom da legitimitet vlasti proizlazi od boga, sultan nije mogao biti legitiman vladar u očima kršćana.

Nastupom razdoblja prosvijećenoga apsolutizma i kritike apsolutne vlasti u Europi prije uzorna iako despotska apsolutna vlast sultana u Osmanskom Carstvu nalazi se na meti brojnih kritičara. Postaje izraženo ono "istočnjačko" u osmanskoj vlasti. Istočnjačka okrutnost, nepoznavanje pravde kod muslimana te sklonost despotizmu objašnjenja su vlasti temeljene isključivo na sili, a ne na novom shvaćanju legitimiteta vlasti kakav se javio u Europi. Osmansko Carstvo XVIII. st. već je u opadanju kao politička i vojna sila, a propada i unutrašnji ustroj te se javljaju sve češće zloupotrebe vlasti od raznih lokalnih moćnika. Zbog toga je teško odrediti u kojoj mjeri kritika osmanske vlasti proizlazi iz stvarnog stanja u Carstvu, a koliko je sultanov saraj tek medij preko kojega se upućuju kritike suvremenim europskim vladarima. Rani je primjer Morosini, koji već 1585. g. piše kako sultan sebe smatra moćnijim no što jest, ističe razliku između percepcije turske moći i stvarne moći. Vlast sultana opisuje kao tiraniju, a tiranija je, prema Morosiniju, moguća jer nema plemstva, svi su sultanovi robovi. Promjena percepcije ne proizlazi iz promjena u Osmanskom Carstvu nakon smrti Sulejmana, nego iz nove definicije tiranije, formirane sa primjeru Firence Medicia i primijenjene na Osmansko Carstvo.⁹⁴

Simboli sultanova despotizma i snažne vlasti ostaju prisutni u europskoj literaturi i kada je stvarna moć Osmanskog Carstva već bila na zalasku. Ističe se harem koji nije samo predmet fantazija i žudnje nego i simbol centralne vlasti sultana. Ideja harema uglavnom je formirana u XVII. st. kroz djela autora koji nisu mogli imati pristup u njega. Ipak jednom stvorena slika harema kao mjesta fantazije i požude teško se mijenjala. Uostalom, preciznost iskaza nije bitna ako se "izvješća" iz harema sakupljena kroz XVII. i XVIII. st. promatraju kao ideološko oružje koje su prosvjetitelji koristili u kritici apsolutističke vlasti Engleske i Francuske XVIII. stoljeća. Harem kao primjer konačnog rezultata neograničenog despotizma, kritika je apsolutnih monarhija u Europi.⁹⁵ Preko harema se istovremeno predstavljao društveni položaj žena u Osmanskom Carstvu i islamskom društvu općenito. Kritika položaja žena postaje sve češća i važnija kroz XVIII. i XIX. stoljeće, služi kao opravdanje europske kolonijalne vlasti nad islamskim društvima.⁹⁶

Reprezentacija Osmanlija kod prosvjetiteljskih autora poprimila je patetične i blago podrugljive tonove. Javila se izraženija kritika "islamske tiranije" kojoj su sklona orijentalna društva, pa tako i Osmanlije. Montesquieu u "Duhu zakona" navodi kako je podložnost tiranskoj vlasti i izravnoj vezi s fatalizmom i prihvaćanjem moći

92 Nikšić, 2001, 74-7.

93 Dukić, 2004, 137.

94 Zlatar, 1992, 16-19.

95 Isom-Verhaaren 2006, 182.

96 Isom-Verhaaren 2006, 183-4.

tipičnim za islam, anti-racionalnu, nasilnu i netolerantnu religiju.⁹⁷ Islam se ponovno suprotstavlja pozitivnim europskim vrijednostima. Racionalnost se izdvojila ispod okrilja religije te postala autonomna, čak i kritička prema vjeri.⁹⁸ Stoga je islam postao primjer antiracionalizma, iz kojeg proizlaze druge negativnosti islamskih društava, potlačenost žena, nasilje i netolerancija. Islam se ne može sam reformirati, zato je vlast Europljana nad islamskim društvima jedina mogućnost za njihov napredak.

Kritika se često odnosi izravno na islam, no kako se on predstavlja kao temelj društva i vlasti tako se može primijeniti i na Osmansko Carstvo, njegovo uređenje i društvo uopće. Rašireno je mišljenje, naročito u XVIII. stoljeću, kako bi se islamska društva mogla kulturno i civilizacijski uzdići pod boljom upravom i pravičnim zakonima.⁹⁹ Takav stav očito odražava potrebu za europskom vlašću nad muslimanima koja bi djelovala kao svojevrsno starateljstvo te im pomogla ostvariti napredak i pravedno društvo. Primjer takvog razmišljanja jest Voltair koji u "Eseju o običajima" islam predstavlja kao simbol fanatizma, antihumanizma i želje za moći. Prema islamu se odnosi podcjenjivački i neprijateljski.¹⁰⁰

Poimanje islamskih društava kao statičnih, nesposobnih da se sama reformiraju pa niti znatno tehnički napreduju, učvrstila je pomoć pri modernizaciji koju Osmansko Carstvo prima u XVIII. i XIX. stoljeću. Komparativno zaostajanje Osmanskog Carstva za državama zapadne Europe u tim stoljećima očito je, no u regionalnom kontekstu Osmansko Carstvo ostaje značajna sila. Vremenski otklon s kojim su nove tehnologije prihvaćane u Osmanskom Carstvu ostaje otprilike jednak u odnosu na ranije razdoblje. Tehnološki ostaje usporedivo sa svojim glavnim konkurentima, prije svega Rusijom i uglavnom naprednije od ostalih islamskih država.¹⁰¹ Ipak brži napredak tehnologije čini isti vremenski odmak u njenom usvajanju izraženijim. Također, Osmansko Carstvo sada je otvorenije i bolje poznato zapadnoeuropskim promatračima. Kritika islamskih društava kao inertnih i nesposobnih za vlastiti napredak stavljaju tehnološko zaostajanje i prijenose tehnologija sa Zapada u novi kontekst.

Modernizacija i reorganizacija vojske koju je provodio sultan Mahmud I. pod velikim je utjecajem francuskog preobraćenika na islam grofa Ahmed-paše Bonnevala. Njegova pomoć bila je važna pri osnivanju inženjerske škole u Istanbulu 1734. g. s ciljem podučavanja modernih artiljerijskih tehnika. On ostaje bitna veza između Porte i Francuske i nakon što je reakcija tradicionalista zaustavila modernizacijske napore te je zatvorena spomenuta inženjersku školu.¹⁰² Takav razvoj uklapa se u ideje o nemogućnosti napretka islamskih država. Osmansko Carstvo izgleda napredak može ostvariti samo uz pomoć stranaca, a i tada ga teško prima ili čak odbija u cijelosti.

2.5. "Osmansko" u europskoj svakodnevici

Kontakti s islamom ostavili su svoj trag u europskoj svakodnevici, naročito nakon što je prošla opasnost od osmanskih osvajanja, a kontakti su postali češći i manje opterećeni neprijateljstvima. Kršćanski trgovci lakše putuju islamskim prostorima nego obrnuto, postoje i muslimanski putnici na kršćanskim prostorima. Izravni kontakt najranije se ostvaruje u Veneciji gdje prvi muslimani-trgovci dolaze već početkom XVI. stoljeća. Isprva su to Egipćani i Sirijci, a kasnije i Osmanlije. "*Fondaco dei Turchi*" otvoren je nakon mira 1573. godine. Češće kontakte veće zanimanja za muslimane i islam, a donekle i simpatija za muslimane u Europi.¹⁰³ Rani kontakti s trgovcima relativno su sporadični te ne ostavljaju veliki trag na europskoj kulturi. U tom smislu značajnija su velika osmanska poslanstva na europske dvorove u drugoj polovici XVII. st., npr. posjeta Kara Mehmed-paše 1665. g. Beču ili Sulejman Age dvoru Luja XIV. 1669. g.¹⁰⁴ Tako se postojeći interes za muslimane spaja s

97 Cardini, 2002, 192.

98 Morin, 1989, 76.

99 Džait, 1985, 29.

100 Džait, 1985, 29.

101 Grant, 1999, 183-4.

102 Cardini, 2002, 179-80.

103 Cardini, 2002, 186-7.

104 Cardini, 2002, 188.

utjecajem na dvorsku kulturu te se preko nje dalje širi. Utjecaji koji se iz Osmanskog Carstva šire u europsku svakodnevnicu prilagođavaju se i mijenjaju te se veza s izvornikom gubi ili ostaje tek površna.

Dobar primjer je kava, gotovo neizbježan dio europske svakodnevice, koji je u Europu ušao preko Osmanskog Carstva. Sam napitak potječe iz Jemena, a azijskim i europskim dijelom Osmanskog Carstva širi se relativno kasno, u drugoj polovici XVI. stoljeća. Kava je brzo postala veoma popularna i raširena, usprkos povremenim pokušajima zabrane ili ograničavanja konzumiranja. Europom je kao napitak proširena tek krajem XVII. stoljeća no brzo se širi. Već sredinom XVIII. stoljeća počinje se uzgajati na Karibima što prekida posredničku ulogu Osmanlija u njenom uvozu.¹⁰⁵ Europski putnici XVI. i XVII. stoljeća izvještavali su o turskom običaju pijenja kave, a sama biljka je kao botanička zanimljivost prisutna već u XVI. st. no početak uživanja napitka nešto je kasniji. Polazna točka vjerojatno je bila Venecija u kojoj su rano prisutni osmanski trgovci. Širenju običaja pijenja kave pridonose istaknutiji događaji, npr. posjeta Sulejman Age Parizu.¹⁰⁶ Naravno, ne može se govoriti o jednoj polaznoj točki ili trenutku kad kava ulazi u europsku modu. Riječ o procesu usvajanja iz više smjerova kroz svakodnevne trgovačke kontakte ili spektakularne događaje povezane s diplomatskim posjetima. No od stvarnog početka pijenja kave zanimljivije su legende o njemu.

Jedna legenda povezana je s drugom opsadom Beča 1683. g. i porazom vojske velikog vezira Kara Mustafe. Prema toj legendi jedan do tada nepoznat vojnik, Franc Georg Kolschitzky iz tabora poražene osmanske vojske donio je nekoliko vreća kave te otvorio prvi kafić na Zapadu. Euforiju pobjede prati i slatko pecivo u obliku polumjeseca, *croissant*, kao simbol pobijedenoj islamu te je postao čest pratitelj jutarnje kave.¹⁰⁷ Ova legenda uvođenje kave u Europu postavlja u kontekst velike pobjede kršćanstva nad islamom. Druga opsada Beča često se uzima kao početak kraja moći Osmanskog Carstva. Tako kava postaje kulturološki ratni plijen pobjednika simboličkim iznošenjem prvih nekoliko vreća iz tabora poražene osmanske vojske.

Postoje primjeri prijenosa osmanskog stila u Europu koji ne prolaze kroz europske adaptacije vlastitim estetskim shvaćanjima, kao što je slučaj s vezenim tkaninama i tepisima. Vezenje tkanina čest je oblik njihova ukrašavanja, a time se bave i žene i muškarci u Osmanskom Carstvu. Osmanske vezene tkanine postale su popularne u Europi, uglavnom u habsburškom dijelu Ugarske i dvorovima jugoistočne Europe u XVI. i XVII. stoljeću.¹⁰⁸ Bitan element unutrašnjeg uređenja osmanskih kuća su tepisi, no oni su i izvojni predmeti na cijeni u Europi. Tepisi su izvoženi na širi prostor nego vezene tkanine pa se mogu pronaći i na slikama europskih majstora, npr. Lorenza Lotta iz sredine XVI. stoljeća. Iako nemaju izvornu funkciju u unutrašnjem uređenju u kojem se ne koristi velik i težak namještaj, ipak su funkcionalni predmeti, postavljani su na podove ili zidove te ih je zbog toga malo sačuvano.¹⁰⁹

Kavu, vezene tkanine i tepihe iz Osmanskog Carstva treba promatrati u kontekstu šireg prihvaćanja istočnjačkog u europskoj modi. Naravno to istočnjačko i osmansko odnosi se na europske ideje o običajima "Drugih", primljene uz bitne modifikacije. "Turski" stil javlja se u odjeći, arhitekturi i namještaju, a predstavlja egzotično i zanimljivo. Dobar primjer pomodnosti stila *à la turque* portret je Madame Du Barry na kojem je prikazana u kostimu sultane sa šalicom kave.¹¹⁰ Europska varijanta "turskog" stila rijetko odgovara izvorniku. Interes za njim proizlazi iz zanimanja Europe za strano i daleko. Osmansko Carstvo i cijelo islamsko područje pri tome nije jedini izvor. Postoji interes za japansko, kinesko, indijsko. Taj fenomen velikim dijelom proizlazi iz domaćeg interesa za svijet koji je Europljanima približen trgovačkim vezama te često otvoren europskoj dominaciji.

105 Faroqi, 2000, 46.

106 Cardini, 2002, 190.

107 Cardini, 2002, 190-1.

108 Faroqi, 2000, 120.

109 Faroqi, 2000, 153-4.

110 Cardini, 2002, 191.

3. Europski identitet

Središnji pojam vezan uz Europu nije konstantan kroz povijest. Kao najranije "europsko" možemo smatrati antičku Grčku ili Rimsko Carstvo, iako je stvarna orijentacija obje civilizacije bila više sredozemna nego europska. Postaju europske tek nakon što su nestale s povijesne pozornice. Rim kao središte kršćanstva postaje vezan s Europom kada i ta religija, dakle s potiskivanjem kršćanstva na isključivo europski prostor do kojega je došlo zbog širenja islama. Kršćanska identifikacija Europe stoga se oblikovala "protiv" islama.¹¹¹ Rim je značajan i za svjetovnu vlast u Europi, upravo zbog veze s kršćanstvom i tradicije "dva mača". Kruna kojom se Karlo Veliki okrunio na Božić 800. godine upravo je kruna rimskog cara, a carstvo koje je predstavljalo ideal vrhovne svjetovne vlasti bilo je nazivano Svetim Rimskim Carstvom.¹¹² Tradicija Rima kontinuirana je u srednjovjekovnoj Europi pa nije bio potreban niti posrednik koji bi je čuvao i od kojega bi se ona mogla preuzeti kada je ponovno postala potrebna.

Tradicija antičke Grčke bila je praktički zaboravljena u Europi no vraćena je u samo središte europske kulture i prihvaćena kao jedan od njenih temelja. Grčka tradicija isprva se vratila posredstvom Arapa na Iberskom poluotoku. Dovoljno je spomenuti Averroesa, arapskog filozofa s kraja XII. stoljeća kao najpoznatijeg prenositelja Aristotela u Europu.¹¹³ Doprinis Arapa grčkoj filozofiji i znanosti uglavnom je zanemaran, oni su smatrani tek prenositeljima. Grčka racionalnost ponovno je postala prihvaćena u Europi, no ona je u savezu s vjerom te služi njenom objašnjavanju. Vrhunac sinteze racionalnosti i vjere rad je Tome Akvinskog.¹¹⁴ Racionalnost neovisna od vjere počela se razvijati u renesansi. Novi val grčkih tekstova i poznavatelja jezika kao i djela antičke Grčke došao je do Europe iz Bizanta. Kod tog prijenosa značajnu ulogu ima pad Carigrada 1453. godine. Osmansko osvajanje Carigrada gurnulo je antičku ostavštinu u Europu upravo u trenutku kada se javila želja i interes za njom. Antička ostavština, od renesanse i humanizma prihvaćena kao temelj europskoga, nije mogla biti predana islamu, tek posuđena dok je Europa prolazila kroz svoje "mračno doba". Stoga uloga Arapa ili Osmanskog Carstva u transferu antičke tradicije nije mogla biti prikazana kao ništa više od čuvanja nečega izvorno europskoga.

Antička Grčka ipak ne pripada samo Europi, prisutna je u islamskoj tradiciji iako se drugačije manifestirala. Slično je s rimskom tradicijom, koja kroz dugo vremena pruža temeljnu legitimaciju, uz božansku naravno, vrhovne svjetovne vlasti no izvor je i moderne pravne teorije. Osmansko Carstvo također polaže prava na rimsku tradiciju, naročito nakon zauzimanja Carigrada odnosno istočnog dijela Rimskog Carstva. Veza Osmanskog i Rimskog Carstva imala je svoj praktični element, na primjer Sulejman je, kao i Justinijan, nazivan zakonodavcem.¹¹⁵ Tradicije antičke Grčke i Rima svakako predstavljaju jedan od europskih temelja, no nisu isključivo europski.

Znanost koja se polako izdvajala najprije iz okvira religije, a zatim i filozofije do XIX. stoljeća omogućila je izravnu vezu znanosti i tehnike.¹¹⁶ Taj fenomen jedinstven je za Europu te je omogućio do tada neviđeni stupanj tehnološkoga napretka Europe u odnosu na ostatak svijeta. Pri formiranju europske autopercepcije nisu bitni razlozi zašto znanosti i tehnika nisu izravno povezani negdje drugdje. Važno je tek da je do toga došlo upravo u Europi. Iako globalnim tehnološkim i znanstvenim razvojem univerzalistička znanost izlazi iz okvira Europe, Europa ostaje ishodište moderne znanosti.¹¹⁷ Sličan put prelazi kršćanstvo, najznačajniji specifično europski fenomen srednjeg vijeka. Kršćanstvo se u novom vijeku širi s europskim geografskim otkrićima te prestaje biti vezano isključivo uz Europu. Kod širenja kršćanstva, kao i moderne znanosti, Europa ostaje ishodište. Stoga i moderna znanost i kršćanstvo, usprkos svojem univerzalističkom karakteru, ostaju važni elementi europskog identiteta. Konkurencijom među europskim državama djelovala je poticajno na mnogim

111 Morin, 1989, 28.

112 Pirenne, 2005, 52.

113 Braudel, 1990, 99-100.

114 Morin, 1989, 62.

115 Cardini, 2002, 153.

116 Morin, 1989, 85.

117 Morin, 1989, 99.

poljima ljudske djelatnosti. Upravo je ta konkurencija bila važan poticaj prekomorskim istraživanjima i trgovini te stalnom tehnološkom napretku. Poticajan karakter konkurencije brojnih europskih država u konačnici je ključan element porasta europskog utjecaja u svijetu i tim putem razvoja zasebnog europskog identiteta.¹¹⁸

Ostaje pitanje kada Europa postaje svjesna sama sebe kao posebnog entiteta. Kršćanstvo je bilo snažan oblik europske identifikacije. Iako se kršćanstvo opetovano dijeli između sebe ipak ostaje jedan od temelja europskog identiteta. Španjolski konkvistadori u Americi ne šire samo Španjolske posjede nego i kršćanstvo. Kršćanska motivacija konkvistadorima je vjerojatno bila bliža od španjolskih državnih ciljeva, naravno uz želju za osobnim bogaćenjem. Unatoč bajoslovnim bogatstvima koja očekuju pomorce glavnina trgovine u ranom novom vijeku ostaje u granicama Europe,¹¹⁹ trgovina je stoga važan element unutaruropskog povezivanja. Ekonomsku povezanost nije mogla pratiti politička povezanost dok je pristup državnom gospodarstvu konkurentski prema drugima. Merkantilističko shvaćanje kako uspjeh jednoga nužno onemogućava uspjeh drugome isključuje blisku povezanosti, gospodarski ili politički. Zbog toga politička povezanost ne prati ekonomsku.¹²⁰ Izvor europskog identiteta stoga nije mogla biti politička ili gospodarska povezanost. Formiranje europskog identiteta moralo je proizaći iz ideologije, bilo vjerske – kršćanstva ili svjetovne kao što je prosvjetiteljski racionalizam.

3.1. Potreba za "Drugim" pri formiranju europskog identiteta

Formiranje bilo kojeg identiteta nužno zahtjeva "Drugog" prema kojem će se on odrediti, češće isticanjem razlika nego zajedničkoga. Osmansko Carstvo istovremeno neeuropsko i u Europi, geografski blisko, ali u osnovi kulturno različito ključna je opreka Europi. Kao takvo važan je element u formiranju europskog identiteta. Islam u procesu formiranja europskog identiteta pri tome se ne smije promatrati kao jedini faktor. Stavu da se identitet Europe formirao posredstvom islama, prvo kao obrambeni grč, kasnije kroz napadačku ekspanziju,¹²¹ treba suprotstaviti i drugačije poglede na stvaranje ideje Europe. Primjer drugačijeg pogleda je Morin: "Moderna Europa se ne stvara u borbi protiv vanjskog neprijatelja, nego u borbi protiv same sebe".¹²² Zajedničko usmjerenje Europe protiv vanjskog neprijatelja postoji samo kao ideal, što izvrsno pokazuje odnos prema Osmanskom Carstvu. Ono je istovremeno predstavljeno kao zajednički neprijatelj i prihvaćen kao koristan politički i strateški saveznik. No upravo taj ideal europskog zajedništva određuje je kao poseban entitet unatoč unutrašnjim podjelama.

Europa se ne diferencira isključivo prema neeuropskim "Drugim". Za formiranje europskog identiteta također su važne razlike unutar same Europe. Podijele kontinenta prate dominantne kulturne i ekonomske odnose. Renesansna podjela može se označiti kao opreka između sjevera i juga. Machiavelli piše o "sjevernim barbarima" koji ugrožavaju civilizirani Apeninski poluotok.¹²³ Prosvjetiteljska podjela Europe preokrenula je odnos sjevera i juga. Jug Europe promatran je kao izvorište europske civilizacije, no prostor koji razvojno zaostaje za naprednijim Sjeverom te poprima neke od "Orijentalnih" karakteristika, egzotičnost, reprezentaciju preko drugoga, čak i despotizam no pomaknut u sjećanje "naše" prošlosti.¹²⁴ Također, u prosvjetiteljstvu do izražaja dolazi i podjela između Zapada i Istoka Europe. Geografski nejasna granica Europe i Azije u XVIII. stoljeću potakla je konstrukciju Istočne Europe kao paradoksa istovremene uključenosti i isključenosti, Europe i ne-Europe.¹²⁵ "Otkrivanje" Istočne Europe nije samo proces pripisivanja izmišljenih ili mitoloških vrijednosti stvarnom prostoru, ključno je povezivanje stvarnih i fiktivnih odlika tog prostora. Binarna opreka istok - zapad

118 Morin, 1989, 47.

119 Coclanis, 2002, 176.

120 Morin, 1989, 109.

121 Džait, 1985, 108.

122 Morin, 1989, 38.

123 Wolff, 1995, 4.

124 Dainotto, 200, 383.

125 Wolff, 1995, 7.

je do kraja XVIII. stoljeća zamijenila opreku sjever – jug.¹²⁶ Unutrašnje podjele bitne su u stvaranju europskog identiteta, no kako se uglavnom koncentriraju na razlike između pojedinih dijelova ne potiču koncept europskog zajedništva. Tek nasuprot “Drugome” koji je definitivno neeuropski, za razliku od nejasnog Istoka Europe, do izražaja dolaze sličnosti različitih europskih prostora.

Prostor na kojem se europsko najizraženije suprotstavlja izvanjskome očekivano je granični prostor. Potreba za europskim ili kršćanskim zajedništvom pred nadiranjem Osmanlija doduše nije prisutna jedino na prostoru “predziđa kršćanstva”, no izvan tog prostora ona nema jednaku snagu niti nailazi na odaziv kao u ugroženim krajevima. Tekstovi o Osmanlijama s graničnih prostora također pronalaze najizraženije opreke između dva svijeta. Također tekstovi nastali na tim prostorima često su upućeni nekom specifičnom vladaru od kojega se očekuje pomoć no i Europi općenito, kao zajednici kršćana. Primjer takvog odnosa je recimo Iljanović, dugogodišnji osmanski zarobljenik koji svoje djelo izdano u Beču 1679. g. s detaljnim opisom osmanskog uređenja s fokusom na vojsku upućuje izravno Leopoldu, ali kod mogućnosti pobjede nad Osmanskim Carstvom iznosi potrebu za slogu među kršćanima.¹²⁷

Osmansko Carstvo kao europsko “Drugog” predstavlja poseban izazov. U svom je klasičnom razdoblju prije XVII. stoljeća ono snažnije od europskih država pojedinačno, ali je i kasnije oslabljeno ipak još uvijek dovoljno snažna država da ne može postati predmet europskog imperijalizma i kolonija. Osmansko Carstvo istovremeno je privlačno i opasno, odnos prema njemu je obilježen isključivanjem i žudnjom, materijalnom, ali i simboličkom.¹²⁸ Osmansko Carstvo je Europi u ranom novom vijeku pružilo snažnog vojnog i političkog protivnika, ali i vjerskog i ideološkog konkurenta iako u vjerskim “dijalogima” kao takvo gotovo nikada nije priznato nego je islam predstavljen kao inferiorna religija koja nije pravi suparnik kršćanstvu. Sličan je pogled s druge strane, jedino što je kršćanstvo za islamske teologe nije nova i degenerirana religija već starija i nadvladana koja teološki i ideološki ne može ugroziti islam, tek predstavljati određenu vojnu i političku prijetnju što izraženije postaje tek s promjenom odnosa snaga između Osmanskog Carstva i europskih država.¹²⁹ Osmansko “Drugog” je u ranome novom vijeku zbog relativnog odnosa snaga temeljno drugačije od dalekoistočnog ili američkog “drugog”. Nije samo različito u odnosu prema Europi nego je i stvarna prijetnja, stoga ne može biti ignorirano. Kontakt s Osmanskim Carstvom naravno nije jedino izvorište europskog identiteta. Ulogu Osmanskog “Drugog” ne treba precijeniti no svakako se ističe zbog posebnosti kojima je obilježeno i kao takvo važna je komponenta u formiranju europskog identiteta.

3.2. Zaključno o osmanskom “Drugom”

Europa ranog novog vijeka putem geografskih otkrića susreće kulture i civilizacije bitno različite od Europske. Pri tome se može postaviti razlika između susreta s onima koji su lako nadvladani i podređeni Europljanima kao što su npr. američki Indijanci i susreta s uređenim državama Dalekog istoka nad kojima nije bila moguća, a u ranom razdoblju europske preookeanske ekspanzije niti tražena, politička dominacija. Ono što je zajedničko američkim i dalekoistočnim drugima jest očita, barem iz europske perspektive, superiornost Europe, njene ideologije i religije te konačno iz toga izvedena superiornost bijelog, europskog čovjeka. Takvi kontakti i percepcije drugih utjecale su na razmišljanje Europljana samih o sebi.

Odnos prema stranom i dalekom u Europi je dvojak, izvor je straha, ali i privlačnosti. Strah može biti posljedica nepoznatog samog po sebi, daljine i opasnog putovanja, ali i rezultat stvarne vojne i političke prijetnje, što je slučaj s islamom u najranijoj fazi kontakta s Europom za arapskih ekspanzija te kasnije dok je Osmansko Carstvo na vrhuncu moći. Strano je također predmet žudnje, bilo da je riječ o bajoslovnim bogatstvima Indije, američkom srebru i zlatu ili trgovačkim putovima prema istoku na kojima se smjestilo Osmansko Carstvo. Motiv koji potiče Europljane na otkrivanje i kontakt s drugima nije samo materijalne nego i duhovne prirode. Vjerski razlozi europskog osvajanja i kristijanizacije američkih Indijanaca može izgledati

126 Wolff, 1995, 356-7.

127 Nikić, 2001, 9-10.

128 Blažević, 2006, 212-3.

129 Lewis, 2004, 275.

tek kao površno opravdanje želje za bogatstvom i moći, no suvremenici je spas njihovih duša ipak bilo pravedno i Bogu ugodno djelo.

Odnos Osmanskog Carstva prema Europi drugačiji je kako zbog neposredne blizine, ali i političke i vojne moći koja je u klasičnom razdoblju Carstva veća ili barem jednaka europskim državama ranog novog vijeka. Čak i kada Osmansko Carstvo slabi u odnosu na zapadnoeuropske države ipak ostaje snažna i prostrana država. Također, brojne sličnosti uređenja države omogućuju izravnu usporedbu. Superiornost europske kulture i pogotovo religije nije dovedena u pitanje kada se uspoređivala sa osmanskom kulturom i islamskom religijom. No u praksi vojna moć Osmanskog Carstva nije se mogla ignorirati, a politički je postalo dio europske politike, ne samo kao neprijatelj već i kao trgovački partner pa i saveznik. Islam kao religija Osmanskog Carstva nije zanemarena, dapače europski pogled na Osmansko Carstvo obilježen je idejama koje postoje o islamu. Europski odnos prema islamu obilježen je teološkim neprijateljstvom koje prati razmatranja o toj religiji, a čak se prijenosi i na sekularizirana razmatranja kada racionalnost u Europi postiže relativnu autonomiju u odnosu prema religiji.

Osmansko Carstvo je dakle bilo istovremeno religijski različito "Drugo", geografski, ali i brojnim trgovačkim i diplomatskim kontaktima donekle poznato no ipak po mnogo čemu strano. Državno uređenje iako ne identično europskome bilo je dovoljno slično kako bi moglo biti uspoređivano. Isprva kao primjer centraliziranog uređenja države, na primjer kod Machiavellija ili Baudiera. Ističe se disciplina ne samo u vojsci nego i među podanicima Carstva, a uzor je i apsolutističkog uređenja. Kasnije je Osmansko Carstvo postalo primjer despotizma, recimo kod Montesquieua ili Voltaira, a isticane osobine vlasti su istočnjačka okrutnost i nepoznavanje pravde. Autorima je moglo poslužiti za posrednu kritiku apsolutističke vlasti europskih monarha ili za isticanje civilizacijske superiornosti Europe i kršćanstva.

U kontekstu ranih vojnih uspjeha Osmanskog Carstva i kasnije oslabljene no ipak znatne vojne moći posebno je izražen nevjernički karakter neprijatelja i potreba kršćanskog jedinstva pred takvim moćnim i za cijelo kršćanstvo opasnim neprijateljem. To izgleda kao primarni poticaj razmišljanjima o jedinstvu Europe i potrebama za zajedničkim djelovanjem pa preko toga i kao glavni element u stvaranju osjećaja posebnog europskog identiteta i civilizacijskog jedinstva. Ipak pri tome se mora istaknuti praktični neuspjeh protuosmanske križarske ideje u ranom novom vijeku. Praktični neuspjeh organiziranja protuosmanskih koalicija ne proizlazi iz slabosti ideja o europskom ili kršćanskom zajedništvu. Rezultat je realnih političkih i vojnih razmatranja i različitih interesa europskih država. Za formiranje identiteta postojanje ideje zajedništva, naročito ako se može suprotstaviti jednom definiranom suparniku, važnije je od praktičnih rezultata takvog idejnog zajedništva. Opasnost, stvarna ili percipirana, koju Osmansko Carstvo predstavlja u ranom novom vijeku, djelovala je na stvaranje pojma jedne europske civilizacije. Osmansko Carstvo kao opasan i blizak "Drugi" nije moglo biti dovoljno za stvaranje europskog identiteta, no nasuprot njemu taj se identitet mogao iskristalizirati.

Konačno, moderni identitet Europe kakav danas poznajemo nije niti mogao postojati u novome vijeku, fenomen je XX. stoljeća stvoren kada je Europa već izgubila gospodarsku i tehnološku prednost nad ostatkom svijeta. Zapadnoeuropske integracije u drugoj polovici XX. stoljeća formirane su primarno na gospodarskim temeljima, pri čemu je važna politička i vojna suprotstavljenost Istočnoj Europi. No korijene zajedničkog kulturnog identiteta Europe, koji nije ograničen na Zapad kontinenta te se mogao proširiti na Istok, ipak treba tražiti u kulturi i povijesti Europe. Tu do izražaja dolazi pojam europske civilizacije stvoren u novom vijeku kroz globalne kontakte s drugima, ali i u suprotstavljenosti, suradnji i usporedbi s najbližim "Drugim", Osmanskim Carstvom.

LITERATURA

- Andrade, Tonio. "The Rise and Fall of Dutch Taiwan, 1624 – 1662: Cooperative Colonization and Statist Model of European Expansion." *Journal of World History*, 17.4. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- Blažević, Zrinka. "Osmanistički diskurs kao polje de/stabilizacije kulturnih inskripcija "Drugoga"" Kolo 2. XVI. Zagreb: Matica Hrvatska, 2006.
- Bloch, Marc. *Feudalno društvo*. Zagreb: Golden Marketing, 2001.
- Braudel, Fernand. *Civilizacije kroz povijest*. Zagreb: Globus, 1990.
- Burton, Jonathan. "Anglo-Ottoman Relations and the Image of the Turk in Tamburlaine." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30:1, 2000. Duke University Press, 2000.
- Cardini, Franco. *Europe and Islam*. Malden: Blackwell, 2002.
- Coclanis, Peter A. "Drang Nach Osten: Bernard Bailyn, the World-Island, and the Idea of Atlantic History." *Journal of World History*, 13.1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- Dainotto, Roberto Maria. "A South with a View: Europe and Its Other." *Nepantla: Views from South* 1.2. Duke University Press, 2000.
- Duchesne, Ricardo. "Asia First?" *The Journal of the Historical Society* 6.1. 2006.
- Džait, Hišam. *Evropa i islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1985.
- Delumeau, Jean. *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka): opsednuti grad*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2003.
- Dukić, Davor. *Sultanova djeca : predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*. Zadar: Thema, 2004.
- Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Fontana, Benedetto. "Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli." *Journal of the History of Ideas*, 60.4. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Grant, Jonathan. "Rethinking the Ottoman "Decline": Military Tehnology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries." *Journal of World History*, 10.1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: the classical age 1300. -1600*. London: Phoenix press, 2000.
- Isom-Verhaaren, Christine. "Royal French Women in the Ottoman Sultans' Harem: The Political Uses of Fabricated Accounts from the Sixteenth to the Twenty-first Century." *Journal of World History*, 17.2. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- Kaser, Karl. *Slobodan seljak i vojnik: rana krajiška društva (1545. - 1754.)*. Zagreb: Naprijed, 1997.
- Lane, Frederic. *Venice: A maritime republic*. Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1973.
- Le Goff, Jacques. *Civilizacija srednjovjekovnog Zapada*. Zagreb: Golden Marketing, 1998.
- Le Rider, Jacques. *Mitteuropa*. Zagreb: Barbat, 1998.
- Lewis, Bernard. *Muslimansko otkriće Evrope*. Beograd: Avangarda, 2004.
- MacLean, Gerald. "Ottomanism before Orientalism? Bishop King Praises Blount, Passenger in the Levant." *Travel Knowledge: Euro "Discoveries" in the Early Modern Period*. New York, 2001.
- Matuz, Josef. *Osmansko carstvo*. Zagreb: Školska knjiga, 1992.
- Morin, Edgar. *Kako misliti Evropu*. Sarajevo: Svjetlost, 1989.
- Nikšić, Boris. *Osmansko carstvo 17. stoljeća očima bivšeg zarobljenika : opis osmanskog dvora i države Nikole Matije Iljanovića*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2001.
- Opća enciklopedija, svezak 2 s.v. *Evropa*, Josip Šentija, Zagreb 1977.
- Pirenne, Henri. *Povijest Europe od seobe naroda do XVI stoljeća*. Split: Marjan tisak, 2005.
- Raukar, Tomislav. *Hrvatsko srednjovjekovlje: prostor, ljudi, ideje*. Zagreb: Školska knjiga, 1997.
- Said, Edward William. *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor, 1999.
- Thompson, William. "The Military Superiority Thesis and the Ascendancy of Western Eurasia in the World System." *Journal of World History*, 10.1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Todorova, Mariia Nikolaeva. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Čigoja štampa, 1999.
- Zlatar, Zdenko. *Our kingdom come: the counter-reformation, the Republic of Dubrovnik, and the liberation of the Balkan Slavs*. Boulder: East European Monographs, 1992.
- Wolff, Larry. *Inventing Eastern Europe : the map of civilisation on the mind of the Enlightenment*. Stanford, Cal. : University

Press, 1995

The Ottoman "other" in the formation of European identities

Summary

The primary benchmark of medieval relationships between Christianity and Islam are the actual spread of Islam and the subsequent retaliation of Christianity in the form of the crusades. The actual spread of Islam confined Christianity to the European continent and that created a specific bond between Europe and Christianity. The crusades are an important source for the Christian identification in opposing the "others", i.e. Islam. They are also an important foundation in the formation of Europe's relationship with the Ottoman empire.

The geographic discoveries in the beginning of the early modern period gave Europeans the opportunity to come into contact with many communities that were labeled as "others", and they then dominated them economically and politically. The Ottoman empire on the other hand forms a strong opponent who was looked upon with fear and desire simultaneously, and who is placed in the path of important trade routes to the east. The rigid system of government in the Ottoman empire provided a good example for the European states on the path to absolutistic rule. The change in the relationship with the Ottoman empire, though, later altered the view of them as a possibly good example. The change of the European viewpoint of the ideal state is just as much a factor in this change as the weakening of the Ottoman empire. Supporters of the Enlightenment used the Ottoman empire to criticize absolutism in itself, presenting the empire as a negative example of "Oriental despotism".

The Ottoman empire is directly linked to Europe geographically, but it is very different compared to the European states, and that aided the European differentiation of the "Others". Also, the proximity and contrast helps in the comparison of the Christian and Islamic worlds by seeking the specific European differences which would then help form a specific European identity.

Keywords: absolutism, despotism, European identity, Islam, Ottoman empire