

Универзитет у Београду
Филозофски факултет
Одељење за историју

МАСТЕР РАД

Тема: Слика Османлија у западним изворима прве половине XV века

Ментор: проф. др Небојша Порчић

Студент: Стефан Стојадиновић ИС 19/11

Београд, септембар 2020.

Садржај

ПРЕДГОВОР	3
УВОД	5
Извори	5
Теорија путописа.....	8
Хронотопичност сусрета	10
ГЕОГРАФИЈА СУСРЕТА: МОРФОЛОГИЈА БЕСКРАЈА	12
Антика и средњи век.....	12
Хришћанска историја и средњи век	15
Имагинативна географија: границе османског света и есенцијализација простора.....	18
СЛИКЕ У ГЛАВАМА	28
Хришћанска перцепција ислама	29
Политичка теологија и слика султана	34
Султанова војска и „страх од Турака“	41
ЕПИЛОГ	44
БИБЛИОГРАФИЈА.....	46

ПРЕДГОВОР

Идеја овог рада је да, на основу три извора из прве половине петнаестог века, препозна и деконструише идеологије позног средњег века на Западу које су обликовала наратив извора. Деконструкција у историографији ослања се на теоријске поставке Мишела Фукоа и његовог дела *Археологија знања*. Фуко полази од приступа, у ничеанској традицији, да је све релативно и да ништа не може да се утемељи. Како Франсоа Дос објашњава: „У недостатку могућности да се знање утемељи или да се трага за његовим пореклом, перспектива, дакле, остаје углавном описна.“¹ У том смислу, Фуко наводи да је јучерашњи историчар преображавао споменике у документе, а „нова историја“ настоји да преобрази *документе у споменике*. Тада наступа идеја *дискурса*, „која се заснива на конструисаним нивовима знања и инхерентном опису унутар тих низова.“²

Такође, овај рад је и прилог историји менталитета. Под утицајем структуралистичког таласа у Француској педесетих и шестедесетих година XX века представници школе „Анала“ у том периоду Жак Ле Гоф, Еманиел Ле Роа Ладири, Пјер Нора, Жорж Диби итд. напуштају социографски приступ у својим истраживањима и посвећује све више пажње историји менталитета.³ Они су на тај начин дали највећи допринос у проучавању историје менталитета и утабали су пут за будуће истраживаче у тој области.

У посматрању муслимана као другости велики допринос дао је Едвард Саид. Његова књига *Оријентализам* је постала незаобилазна у проучавању западне перцепције муслимана. Он полази од тврдње да је скуп знања о Оријенту, које је произвела западна култура, назван *оријентализмом*, послужио као инструмент овладавања Оријентом.⁴ Основна разлика између *Оријентализма* и овог рада налази се у односу Запада према Оријенту. Саид говори о времену након просветитељства када су земље Европе имале позиције моћи на Оријенту. Такође, говори о употреби тог знања у потчињавању Оријента. Овај рад се бави временом када европске земље нису имале никакву реалну политичку моћ на Оријенту. Такође, за разлику од Саидовог виђења, овај рад се смешта у контекст времена

¹ Ф. Дос, *Историја структурализма II*, Лозница 2019, 320.

² *Исто*, 318.

³ *Исто*, 354-355.

⁴ E. Said, *Orientalizam*, Beograd 2008, 14-15.

када је Запад сакупљао знање о Оријенту, како би се суочио са османском претњом. Међутим, оно о чему се огледа овај рад у односу на *Оријентализам* јесте тврдња да знање сакупљено о Оријенту увек ступа у службу моћи. Идеја о односу знања и моћи преузета је од Мишела Фукоа, који сматра да међузависност политичке моћи и знања одређује културу сваке епохе.⁵

Саидов утицај видљив је и у делима медиевиста који су проучавали западну слику муслимана. Иако се можемо сложити са одређеним ауторима да се Саидов теоријски приступ не може адекватно применити на средњовековне изворе,⁶ ипак остаје утисак да је његов рад инспирисао многе истраживаче да се у пољу „Другог“ баве муслиманима.

⁵ М. Антоловић, „Постмодернизам и/или историографија?“ *Токови историје* 3/4 (2008), 182.

⁶ N. I. Petrovskaia, *Medieval Welsh Perceptions of the Orient*, Turnhout 2015, XXXII

УВОД

Извори

Како Ле Роа Ладири у уводном делу своје студије о Монтајуу напомиње: “Свака историјска студија мора, или би морала започети критиком изора.”⁷ Такав приступ ће бити овде примењен. Дакле, овај рад ће се у испитивању менталитета Западне Европе ослонити на три наративна извора из прве половине XV века. Први аутор о коме ће овде бити речи зове се Јохан Шилтбергер. Рођен је у околини Минхена и дом је напустио када је највероватније имао четрнаест година, 1394.⁸ године, како би се придржио свом господару који је био у служби угарског краља Жигмунда Луксембуршког и који је 1396. године предводио хришћанску војску у битки код Никопоља против османске војске на челу са султаном Бајазитом.⁹ Османска војска побеђује у том окршају и Шилтбергер заједно са многим хришћанским војницима бива заробљен. По сопственим речима, смрт је избегао јер је у Османском царству постојало правило да се нико испод двадесет година не убија.¹⁰ Како је био рањен на три места, остао је у служби султана, док је највећи број дечака заробљеника раздељен разним владарим са којима је султан Бајазит желео да има добре односе.¹¹ Како је забележио, првих шест година службе је ишао пешице са осталима испред султана где год да је он ишао, јер је такво правило било да господари имају људе који иду испред њих. Затим му је у наредних шест година било дозвољено да јаше коња, па наглашава да је провео укупно дванаест година са османским султаном.¹² Наравно, лако је закључити да је овај податак који је Шилтбергер изнео погрешан, јер је султан Бајазит поживео до 1403. године, до непосредно након битке код Ангоре, када је био заробљен од стране монголског владара Тамерлана. На основу тога се може закључити да је Шилтбергер провео међу Османлијама од 1396. године до 1402. године, дакле шест година, дупло мање

⁷ E. Le R. Ladiri, *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*, Novi Sad 1991, 8.

⁸ Johannes Schiltberger, *Bondage and Travels of Jonann Schiltberger, a Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*, (trans. P. Brunn), London 1879, XVIII

⁹ *Исто*, 1-2.

¹⁰ *Исто*, 5.

¹¹ *Исто*, 7.

¹² *Исто*, 7.

него што је он забележио. Након Ангорске битке, он постаје Тамерланов заробљеник и остаје у његовој служби све до Тамерланове смрти 1405. године када пада у руке његовог сина шаха Роха.¹³ Шилтбергер успева да се тек 1427. године врати кући¹⁴ када ступа у службу војводе Алберта III где постаје његов дворски службеник, пре 1438. године.¹⁵ Он је након повратка у Немачку начинио сведочанство о свом заробљеништву. Како је као четрнаестогодишњак напустио своју земљу и био заробљен две године касније он није могао да стекне неко запажено образовање, што је утицало на квалитет његовог дела. Претпоставља се да он свој спис није сам написао него га је диктирао, па су тако запажене грешке у његовим називима географских топонима, јер је свој спис диктирао на основу сећања у размаку од тридесетак година. Због тога је и логично што је мислио да је био у османској војсци дванаест година. Такође, његово дело обилује невероватним причама и пуно је описа невероватних створења,¹⁶ што се у анализи не сме одбацити као измишљотина, јер је било битно то што су средњовековни људи веровали у те појаве. Тако, његово дело остаје као битно сведочанство у проучавању менталитета Западне Европе у позном средњем веку.

Други извор који ће бити предмет овог истраживања дело је Руја Гонзалеса де Клавиха. Врло мало података из његове биографије је познато. Зна се да је рођен у Мадриду,¹⁷ али се не зна датум. Претпоставља се да је још као младић ступио у дворску службу краља Кастиље Енрикеа III.¹⁸ Клавихо је обављао ту службу све време владавине краља Енрикеа III која је трајала од 1390. године до 1406. године. Клавихо је затим био у служби његовог наследника Хуана II који је владао од 1406. године до 1454. године. У његовој служби је обављао исту функцију све до своје смрти 2. априла 1412. године када је сахрањен у Мадриду.¹⁹ Биографија није нешто због чега је он остао упамћен, већ његово посланство код Тамерлана на које одлази 1403. године. Његово посланство је било друго које је краљ Енрике III послао Тамерлану. Прво посланство које шаље, по Клавиховим

¹³ Исто, XVIII

¹⁴ Исто, XXIX

¹⁵ Исто, XVI

¹⁶ Исто, XVIII

¹⁷ D. J. Roxburgh, „Ruy González de Clavijo’s Narrative of Courtly Life and Ceremony in Timur’s Samarqand”, *The Book of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage 1250-1700*, ed. P. Braummett, Boston 2009, 119.

¹⁸ Ruy González de Clavijo, *Clavijo Embassy to Tamerlane 1403-1406*, (trans. G. Le Strange), London 1928, 10.

¹⁹D. J. Roxburgh, *Нав. дело*, 119.

речима, имало је задатак да процени снаге монголског кана и османског султана непосредно пре Ангорске битке.²⁰ Посланство је затекло победничког кана код Ангоре и вратило се у Кастиљу. Са њима је пошао и Тамерланов изасланик јер је Тамерлан намеравао да успостави контакте са владама Западне Европе. Краљ Кастиље шаље друго посланство Тамерлану у ком је био и Руј Гонзалес де Клавихо из Кадиза 21. маја 1403. године. Крајња дестинација тог посланства био је главни град монголске државе, Самарканд. Он се са тог путовања враћа недуго након Тамерланове смрти 1406. године са ког је оставио сведочанство. Клавихово сведочанство подсећа на дневник са линеарном хронологијом, где некада излаже догађаје из дана у дан. Његово сведочанство покрива широку лепезу тема од војних, државних тема, локалних обичаја итд.²¹ Како је био посланик код Тамерлана, па се у његовим описима Османлије, које су, у ужем смислу, тема овог рада спомињу спорадично. Такође, јер је био посланик код Тамерлана, он је био непријатељ Османлија, што је директно утицало на опис Турака. Међутим, баш из тог аспекта ово сведочанство може да буде занимљиво за испитивање, јер се кроз њега може сагледати „сукоб цивилизација“ између хришћана и муслимана у средњем веку.

Последњи извор коме ћемо овде посветити пажњу јесте дело Бертрандона де ла Брокијера. Рођен је у селу Ла Брокер, у подножју Пиринеја. Тачан датум његовог рођења није познат, као ни догађаји из његове младости. Оно што је познато, а и битно за овај рад јесте да се Брокијер најкасније од 1421. године налази на двору бургундског војводе Филипа Доброг. Он брзо стиче поверење свог господара, који га већ 1423. године шаље у поверљиву мисију енглеским савезницима. На двору бургундског војводе Брокијер брзо напредује, па 1425. године постаје први трпезник Филипа Доброг. Три године касније добија на доживотно уживање град и властелинство Вије Шател. Бертрандон де ла Брокијер као особа од поверења бургундског војводе Филипа Доброг одлази на Блиски Исток 1432. године. На свом путовању се задржао годину дана, и о њему је оставио писано сведочанство, које је написао двадесет и две године након повратка. Како је Филип Добри намеравао да покрене крсташки поход против Османлија, он је Брокијера послао у поверљиву мисију испитивања османских снага. Због тога што је на Блиски Исток ишао у шпијунску мисију, он је морао да пронађе оправдање за свој пут. Најочекиванији повод за пут на Блики Исток било је

²⁰ Clavijo, 12.

²¹ D. J. Roxburgh, *Нав. дело*, 120-121.

ходочашће. Зато му је прва дестинација био Јерусалим до ког је дошао морем, да би се у Бургундију вратио копном преко Сирије, Палестине, Мале Азије, Балканског полуострва и средње Европе. По повратку на бургундски двор Брокијер постаје дворски саветник што само повећава његов утицај. Када Османлије освајају Цариград 1453. године Филип Добри обнавља своје идеје о крсташком рату, и стога налаже Брокијеру да опише своје путовање и изнесе податке које је раније прикупио. Брокијер је изгледа свој спис завршио 1457. године, али није доживео да види практичну примену свог списка, јер умире две године касније.²² Његов спис најпре биће коришћен у овом раду у анализи перцепције материјалне цивилизације османског света.

Теорија путописа

Оно што је заједничко ауторима ових извора јесте да су путовали и да су након тога оставили записе са тих путовања, па се у том смислу они могу посматрати као путописи. Дефиницију путописа дао је Јан Борм, који сматра да су путописи: “било који наратив обележен нефикционалном доминантом који казује (готово увек) у првом лицу о путовању или путовањима за који читалац претпоставља да су се заиста догодила у (емпиријској) стварности, сматрајући или претпостављајући да су аутор, наратор, и главни лик једно, тј. да су идентични.”²³

Путописи су препознати као књижевни жанр или рубни жанр у 19. веку у периоду романтизма, „када је глас аутора као писца стекао пун легитимитет у књижевном пољу“.²⁴ Записи са путовања пре 19. века се у књижевној критици не препознају као аутономна врста, па их је теже теоријски одредити у односу на „модерне путописе“. Поставља питање да ли је могуће релевантно применити теорију путописа на путописе када они још увек нису били препознати као такви? Одговор на ово питање нам може приближити тврдња Цветана Тодорова који наговештава да се корени „модерних путописа“ могу препознати у позном средњем веку.²⁵ Такође, Кејси Блантон наглашава да су „модерне путописне књиге“

²² М. Рајичић, „О писцу и делу“, *Бертрандон де ла Брокијер, Путовање преко мора*, Београд 1950, 3-7.

²³ J. Borm, “Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology”, *Perspectives on Travel Writing*, ed. Glen Hooper and Tim Youngs, Aldershot 2004. 13-26. 610.

²⁴ В. Гвозден, *Српска путописна култура 1914-1940. Студија о хронотопичности сусрета*, Београд 2011, 245.

²⁵ Т. Todorov, *The Morals of History*, Minneapolis 1995, 60.

наследиле многе елементе записа са путовања пре XIX века,²⁶ па се многи елементи путописне књижевности могу препознати и у путописима из XV века.

Овај рад полази од става Владимира Гвоздена о књижевноисторијском приступу путописном дискурсу, који тврди: „Да се могу уочити правилности, типична места, установити његова реторика. Појединачни текст, наравно, није самоникла појава; његови режими постојања уочљиви су тек кроз анализу поредака дискурса којима се он користио и међу које се уписивао. Путопис извире колико из традиције толико и из културолошких одредница једне цивилизације и једног историјског периода.“²⁷ Другим речима, путописци из прве половине XV века били су део традиције европског путовања. Они су као такви, прихватили одређене елементе путописног наратива, користили су се општим местима, прихватили су одређени стил којим су се користили и други путописци, користили су реторику путописа средњег века итд. У том смислу, путописци из прве половине XV века нису били објективни преносиоци виђеног, већ су прихватили одређене захтеве своје епохе и према њима су обликовали свој текст, а из тога проистиче да се у тим текстовима могу препознати одређене идеолошке конструкције, које су тај текст обликовале. Са друге стране, ако се прихвати тврдња да је Марко Поло велики део свог путовања измислио²⁸ и да су путописци током средњег века стилизовали своје путописе како би они били пријемчивији и занимљивији њиховој публици и на тај начин прихватили правила жанра,²⁹ онда се морамо запитати о њиховој веродостојности. Такође, Владимир Гвозден се пита да ли ми можемо да знамо интенције аутора и да ако препознамо њихове интенције, да ли можемо да докажемо да су то аутентична искуства. Међутим, он наглашава да је рецепцијско правило путописног жанра следеће: „Ми полазимо од претпоставке да је аутор намеравао да пренесе своја искуства, али то не можемо поуздано знати, правила рецепције треба раздвојити од питања интенције. Затим наставља, да иако „путопис почива на дискурсу верности“ он у односу са стварношћу није „апсолутно коресподентан“ већ је „промењив и зависан од многобројних фактора.“ На крају, закључује: „Да због претхођења путовања у односу на приповедање путници-приповедачи у путопису имају претензије на верност, али веродостојност и документарност нису резултат путописа већ његово

²⁶ С. Blanton, *Trave Writing: The Self and the World*, Hove 2002, 2.

²⁷ В. Гвозден, *Нав. дело*, 8.

²⁸ F. Wood, *Did Marco Polo go to China?*, London 1995.

²⁹ Т. Todorov, *The Morals of history*, 60-61.

жанровско исходиште“.³⁰ На тај начин се истиче да путник-приповедач из прве половине XV века није био „неутрални преносник виђеног или одраз стварности“,³¹ већ да је његова „путописна прича, „траг“, конструкција, исход производње, односно удела прожимајућих дискурса, претходећих и настајућих културних и идеолошких образаца.“³²

Хронотопичност сусрета

Овај рад се ослања на теорију хронотопа Михаила Бахтина, коју он дефинише као нераскидиву „узајамну везу временских и просторних односа“,³³ онако како ју је применио Владимир Гвозден у својој књизи *Српска путописна култура 1914-1940*. Свесни смо могућих ограничења књижевноисторијског приступа, када се он примени на некњижевне изворе. Овај рад нема претензију да у потпуности преузме теорију хронотопа и да је примени на период када путописи нису још увек били признати као књижевни жанр. Већ овај рад жели да издоји неке битне елементе из теорије хронотопа, за које сматра да могу бити примењени и на некњижевни текст, како би на тај начин аналитички разложио наталожене дискурсе и како би уочио идеологије које су их обликовали.

Једна од важнијих идеја теорије хронотопа за овај рад налази се у Бахтиновом виђењу хронотопа сусрета и то „као симбола“³⁴ који има генеративну функцију“.³⁵ Овим се подразумева да хронотоп производи „важне симболичке и метафоричке обрасце“, па се стога хронотоп сусрета може посматрати и у „ширем, антрополошком, културолошком и наративном смислу“. Гвозден још подвлачи да се „сусрети одигравају током путовања на различитим местима и преузимају различите облике и сасвим су у служби производње наративног дискурса путописа“, па „сходно томе, функција хронотопа сусрета јесте да тим местима да особена, промењива „згуснута“, „концентрисана“ просторна и временска својства.“³⁶ Овде ћемо навести један пример из путописа Берtrandона де ла Брокијера.

³⁰ В. Гвозден, *Нав. дело*, 22.

³¹ *Исто*, 29.

³² *Исто*, 29.

³³ М. Баhtin, *О romanu*, Београд 1989, 193.

³⁴ „Симбол“ се у *Анатомији критике* одређује као „било која јединица било којег књижевног дела која се може издвојити за кртичко разматрање“; В. Гвозден, *Нав. дело*, 21.

³⁵ В. Гвозден, *Нав. дело*, 39.

³⁶ *Исто*, 39-40.

Наиме, када се Брокијер сусрео са светим местима на Блиском Истоку, то је у њему произвело сећање на приче из хришћанске традиције које су биле везане за та места. Тако је посетио Јерусалим „у којем је наш господ Исус Христос поднео смрт и страдање за нас“, затим је отишао на Свету гору „на којој је Исус постио четрдесет дана, а отуд на реку Јордан на којој је био крштен.“³⁷ Овим примером смо желели да укажемо да се „кроз хронотоп сусрета, специфични садржаји унутрашње дијалогичности пишчеве личности и доживљаја страног места воде живе интеркултуралне, интертекстуалне расправе с гласовима које он носи у свом „интелектуалном пртљагу“, и што та интертекстуална дијахронија заправо доноси пуноћу синхроније сусрета с другим, страним, новим, које је на неки начин већ посредовано другим текстовима и дискурсима.“³⁸

³⁷ Bertrandon de la Brocquiere, *The Travels of Bertrandon de la Brocquiere to Palestine, and his Return from Jerusalem Overland to France, During the Years 1432 and 1433*, (trans. T. Johnes), Hafod 1807, 93.

³⁸ В. Гвозден, *Нав. дело*, 40.

ГЕОГРАФИЈА СУСРЕТА: МОРФОЛОГИЈА БЕСКРАЈА

У овом делу ће бити представљено шта све текст може да произведе у сусрету путописаца са географским топонимима. Такође ће бити приказано шта се све може наћи у „интелектуалним пртљазима“ путописаца, затим које се све симболичке и идеолошке конструкције средњовековне Западне Европе могу препознати у њиховим сусретима са географијом. Такође, ће бити испитано какву имаголошку конструкцију производе текстови Шилтбергера, Клавиха и Брокијера у њиховим сусретима са османским светом у ужем и исламским светом у ширем смислу.

Селективни путников поглед, тј. информације које је он одабрао да пренесе говоре о системима знања која су обликовала друштво из које путописац проистиче, па се као такви могу на дискурзивном нивоу срести у тексту. Као што је у уводу напоменуто, путопис није објективни преносник виђеног, већ настоји да кроз различите наративне технике бескрајном броју топонима да „утисак пуноће живота“.³⁹

Антика и средњи век

Једна тип географије сусрета открива заступљеност антике у западноевропској свести позног средњег века. Овде се подразумева да стварног прекида између антике и средњег века никада није ни било, што је показао Питер Браун у својој књизи *Успон хришћанства на Западу*.⁴⁰ Такође, „откривање“ антике није био „пројекат“ *ренесансе*, већ да је античко наслеђе било живо и у свести средњовековних људи, што ови путописи делимично и откривају.

Један од највећих античких епова Хомерова *Илијада* оставила је дубок траг у култури Западне Европе, која се у контексту средњег века користила као потврда херојског порекла западних владара,⁴¹ који су конструисањем прошлости испољавали свој ауторитет и моћ, јер су захваљујући њима славна дела „златне“ прошлости настављала да живе у

³⁹ В. Гвозден, *Нав. дело*, 50.

⁴⁰ П. Браун, *Успон хришћанства на Западу. Тријумф и разноликост 200-1000*, Београд 2010.

⁴¹ М. Innes, “Teutons or Trojans? The Carolingians and the Germanic past”, *Using the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2004, 248-249.

садашњости.⁴² Та генеалогичка је створена у раном средњем веку, где су се Франци позивали на тројанско порекло, а њихови владари на Енеју, баш као што је Вергилије у *Енеиди* повезао прве Римљане са Тројом.⁴³ Мит о тројанском пореклу у Западној Европи се задржао током читавог средњег века,⁴⁴ где је град Троја имао симболичку вредност, као место порекла хришћанске Европе. Зато не чуди да се у текстовима путописаца, у својој селекцији информација коју су желели да пренесу, нашао и град Троја који је за њих имао посебну симболичку и емотивну вредност. Тако, Руј Гонзалез де Клавихо није пропустио прилику да напомене да је током проласка кроз Дарданеле са десне стране мореуза „једном стајала моћна и многољудна Троја“. Забележио је и да је видео зграде античког града, зид који је на неким местима срушен и да се у унутрашњости налазе остаци палата и других грађевина које означавају где је некада град стајао и „да се изнад древног града уздизао високи и стрми брежуљак на чијем врху, кажу да је стајало утврђење, од старина познат као Илион“.⁴⁵ Такође, Шилтбергер објашњава да се недалеко од Константинопоља, преко мора, налазила Троја и да се још увек може видети где је град био.⁴⁶

Још једна велики наротив класичног времена који је постојао на Западу био је везан за Александра Македонског. Његово дело било је предмет опчињености и фасцинације за културну продукцију током дугог временског периода, па и током средњег века.⁴⁷ Александар Македонски је у европској имагинацији средњег века био личност која је била сведок многих чуда на Истоку.⁴⁸ Стога, Клавихо није пропустио прилику да спомене да је Занџан био град одакле је Дарије кренуо у сусрет Александру Македонском.⁴⁹ Такође је пролазећи поред реке Оксус (Аму Дарја) споменуо да се у старо време на том месту водила битка између Александра Великог и Пора, краља Индије, кога је Александар у потпуности поразио.⁵⁰ Александру Македонском су приписивани многи легендарни подвизи који су у европској имагинацији могли да буду дело или Бога или неке изабране личности уобличене

⁴² С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво. Тело у српској хагиографској књижевности*, Београд 2017, 370.

⁴³ М. Innes, *Нав. дело*, 248.

⁴⁴ *Исто*, 249.

⁴⁵ Clavijo, 28.

⁴⁶ Шилтбергер 79.

⁴⁷ М. Stock, *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*, Toronto, 2016, 4.

⁴⁸ *Исто*, 3.

⁴⁹ Clavijo, 84.

⁵⁰ *Исто*, 106.

Божјом провенијенцијом.⁵¹ Тако Шилтбергер говори да је Александар Македонски заслужан за прокопавање Босфора и да је на тај начин омогућио да се два мора уливају једно у друго, а да се једно зове Велико море или Црно море у које се улива Дунав и многе друге велике реке.⁵²

Паганска римска историја је у хришћанској традицији имала негативну улогу, све док посредством писања Јевсевија из Цезарије није помирен хришћански средњи век и паганска римска историја. Иако је код Дантеа присутна идеја да се и пагански римски владар, какав је био Август, може посматрати као позитивна личност у хришћанској људској историји, ипак је доминантно мишљење људи у позном средњем веку било уоквирено искључиво хришћанством.⁵³ Како Ле Гоф истиче „личности античког доба углавном су пропале у *damnatio memoriae*“, а у сећању су остајале само оне личности које су се „ишчупале из пакла посредством неке свете легенде.“⁵⁴ Тако Брокијер помиње Трајана као императора који је учинио више ствари достојних помена.⁵⁵ Очигледно је да су Брокијеру биле познате приче о Трајану које је пренео Јаков од Воражине у *Златној легенди* и које су му због тога у перцепцији хришћанског средњег века донеле спасење.⁵⁶ На овом месту се још једном може уочити да путопис није самоникла појава, већ да се кроз његов наратив прожимају интертекстови са којима он комуницира.

Клавихо се на почетку свог путовања осврнуо на острво Понзу где су постојала два манастира и многе значајне грађевине посвећене песнику Вергилију.⁵⁷ Вергилије захваљујући својој четвртој еклоги, постаје пророк и може се видети на једној немачкој минијатури из XII века у лози Јесејевој.⁵⁸ Слика манастира и грађевина посвећених Вергилију можда на најбољи начин осликавају суживот античког наслеђа и хришћанске стварности.

⁵¹ M. Stock, *Нав. дело*, 4-5.

⁵² Schiltberger, 79.

⁵³ E. H. Kantorovic, *Dva kraljeva tela. Studija o srednjovekovnoj političkoj teologiji*, Beograd 2012, 581-582.

⁵⁴ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Sremski Karlovci 2010, 208-209.

⁵⁵ Brocquiere, 109.

⁵⁶ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 208.

⁵⁷ Clavijo, 15.

⁵⁸ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 209.

Хришћанска историја и средњи век

Путописци из прве половине XV века су се током својих путовања сусретали са топонимима који су код њих производили бескрајан број асоцијација на догађаје из хришћанске традиције. Овде ће се испитати који се то аспекти хришћанске прошлости преламају у текстовима путописаца из прве половине XV века у њиховим материјалним сусретима.

Хришћани су у свом тумачењу историје користили Библију и њена два канона Стари и Нови завет као изворе који се не доводе у сумњу.⁵⁹ Дела људи из Старог завета су тумачена као најава Христовог доласка, па је због тога Стари завет био подједнако историзован као и Нови.⁶⁰ Такође, библијска историја служила је у конституисању идентитета хришћанског средњег века.⁶¹ Тако су путописци из прве половине XV века својим материјалним трагом изнова потврђивали познату историју прехришћанског периода и на тај начин су одржавали већ створени идентитет.⁶² Наратив „постања“ био је један од најзначајних утемељивачких митова хришћанског средњег века, па се његова историја може читати и у путописима из прве половине XV века.

Тако Брокијер, наводи да је у долини Хеброн Бог створио „нашег праоца Адама“. У тој долини се налази град Свети Аврам у ком су заједно сахрањени Аврам, Исак и Јаков са њиховим женама. Њихови гробови се налазе у сараценској цамији у коју Брокијер није могао да уђе, иако је то јако желео, јер су му његови водичи рекли да сваког хришћанина у цамији очекује смрт, осим уколико се не одрекне хришћанске вере.⁶³ Материјални докази о историји знаменитих личности из Старог завета се још срећу код Брокијера где наводи да је на свом путу видео Јосифов бунар, назван тако јер је он био бачен у њега од стране своје браће. Даље је прошао Јаковљевим мостом, у чијој се близини налази кућа реченог патријарха.⁶⁴ Јаков је био једна од најзначајнијих личности из Старог завета, трећи

⁵⁹ Е. Брајзах, *Историографија*, Београд, 2009, 115.

⁶⁰ R. L. P. Milburn, “The People’s Bible”: Artists and Commentators”, *The Cambridge History of the Bible, vol.2, The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. H. Lampe, Cambridge 2008, 289-290.

⁶¹ С. Марјановић-Душанић, *Нав. дело*, 372.

⁶² *Исто*, 372-373.

⁶³ Brocquiere, 98.

⁶⁴ *Исто*, 128.

патријарх са којим је Бог начинио завет и легендарни предак дванаест племена Израела. Јосиф је био омиљени син његове супруге Рахиле кога су браћа због љубоморе продала у робље.⁶⁵ „Велики потоп“, део књиге „постања“ је такође садржан у нашим путописима. Тако Брокијер напомиње да је напустивши Бејрут наишао на Нојеву долину, где је он саградио своју барку.⁶⁶ Клавихо спомиње град са којим се сусрео, Сурмари, први град који је саграђен након Потопа. Недалеко од града налази се планина (Арарат) где се налазе остаци Нојеве барке. Како је планина константно прекирвена снегом, немогуће је видети барку. Град Сурмари су саградили Нојеви синови. Клавихо још напомиње да су првенствено насељавали хришћани, али да су Муслимани дошли и заузели њихове поседе.⁶⁷

Стари завет је био извор одакле су се црпили узорци за обликовање политичког и војног живота средњовековних људи.⁶⁸ Један од таквих узора био је и Самсон, човек коме је Бог подарио огромну снагу која му се налазила у коси. Он се помиње код Шилтбергера који у опису средњовековног града Самсуна, напомиње да је тај град подигао Самсон, човек велике снаге по коме је град и назван.⁶⁹ Брокијер у свом сусрету са Газом напомиње да је тај град припадао чувеном Самсону и да се у граду још види његова палата и стубови које је он срушио, мада Брокијер напомиње да не може поуздано да тврди да су то ти стубови. Брокијер је овде био сведок материјалног остатка приче из Старог завета где је због издаје од стране своје љубавнице Далиле, која је наредила да му се одсече коса, Самсон био заробљен од стране Филистејаца. У Гази се у једном храму Самсон помолио Богу који му враћа снагу и он тада руши потпоре стубова, убијајући и себе и Филистејце.

Хришћанско схватање историје је подразумевало да су сва дела у прошлости била део Божјег плана и да су сви догађаји подређени успостављању Царства небеског. Историја је схватана линеарно где је рођење Исуса Христа било централни догађај Божјег плана.⁷⁰ Темелј разумевања Царства Божјег и земаљског царства поставио је Августин Хипонски. Он је својим делом *О држави Божјој* показао да је земаљско царство подложно греховима

⁶⁵ В. Питард, „Прича Постања 12-50“, *Оксфордска историја библијског света*, ур. М. Д. Куган, Београд 2006, 46-47.

⁶⁶ Brocquiere, 110.

⁶⁷ Clavijo, 75-77.

⁶⁸ J. Nelson, D. Kempf, „Introduction“, *Reading the Bible in the Middle Ages*, ed. J. Nelson, D. Kempf, London 2015, 4-5.

⁶⁹ Schiltberger, 12.

⁷⁰ R. Meens, „The uses of the Old Testament in early medieval canon law: the *Collectio Vetus Gallica* and the *Collectio Hibernensis*“, *Using the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen, M. Innes, 67.

и да је једино Царство небеско безгрешно. Међутим, профано је било препуно сведочанстава Божје промисли и Божјег утицаја на земаљско царство. Тако су у том несавршеном свету остали бројни материјални остаци који су подсећали људе на сва дела обликована Божјом промисли. Она су као таква у средњем веку схватана на два начина, историјски и симболично.⁷¹ Сведочанства извора дају тек партикуларне информације о централном догађају Библије. Међутим, сви ти хронотопи сусрета су били насељени симболима који су у средњем веку имали јасно и одређено значење. Тако се код Брокијера срећу асоцијације на Јерусалим где он каже да је то место где је „Господ Исус Христос поднео смрт и страдање за нас“. Затим је отишао на Свету гору где је Исус постио четрдесет дана, онда је отишао до реке Јордан где је Исус био крштен. Затим је отишао до цркве свете Марте и свете Марије Магдалене где је Исус оживео Лазара. Затим је отишао у Витлејем где је рођен Исус Христ. Даље је посетио родно место Јована Крститеља, такође и кућу Захаријеву и на крају је видео Свети крст, место где је изразло дрво од ког је направљен крст на коме је Исус био распет.⁷²

Сусрети путописаца са географијом су се одигравали у простору насељеним значењима. Личности из антике, а поготово из Библије имали важне симболичке функције у формирању идентитета средњовековних људи. Међутим, њихова културна трансмисија није била одвојена од политичке стварности XV века. У том смислу овде је важно подвући речи Еварда Саида који сматра да не постоји бављење културно одвојеног од политичке инструментализације.⁷³ Тако се у географији сусрета код путописаца и њиховим „интелектуалним пртљазима“ могу пронаћи дискурси политичке стварности прве половине XV века на Блиском Истоку који су прожимали дискурсе антике и Библије и потчињавали их својој вољи. Ниче у својој књизи *Воља за моћ* сматра да све вредности имају тенденцију за успостављем моћи и хегемоније,⁷⁴ па ћемо у том смислу овде покушати да покажемо да су вредности антике и Библије ступиле у службу политичког дискурса прве половине XV века. Овде ћемо навести само неколико примера који осветљавају овакве тврдње.

Клавихо напомиње да је острво Тенедос некада било стара лука Тројанца, где су грчки бродови пристали при опсади града. Међутим, ово острво је двадесетак година пре

⁷¹ J. Nelson, D. Kempf, *Нав. дело*, 2.

⁷² Brocquiere, 93-94.

⁷³ E. Said, *Нав. дело*, 20-21.

⁷⁴ F. Niče, *Volja za moć. Pokušaj procenjivanja svih vrednosti*, Beograd 2015, 50-52.

Клавиховог сусрета са њим било обећано од стране цара Константинопоља Ђеновљанима, како би му они помогли својим галијама у борби против турског султана Мурата.⁷⁵ Брокијер наводи да је у време моћне Троје, Енос био јак град и да је имао свог краља, док сада овим градом управља брат владара Митилене, који плаћа данак Турцима односно Османлијама.⁷⁶ Већ смо напоменули Брокијером сусрет са местом Св. Аврам где се налази цамија са телима Аврама, Јакова и Исака са својим женама у коју је хришћанима забрањен под претњом смртне казне, осим ако не пређу у ислам.

Дакле, ови избарани примери показују напетост у тексту посредована политичком стварношћу која прожима остале дискурсе и потчињава их својој вољи. На тај начин и античка и библијска историја, која се на дискурзивном нивоу среће у наративима путописаца, служи у представљању и обликовању муслимана.

Текстови који су били испитивани у првом делу имају своје географске границе у којима се одигравају сусрети. У наставку ће бити испитано које се све географске границе могу исцртати на основу текста, а да се тичу Османлија у ужем и ислама у ширем смислу. У наставку ће такође бити речи којим се све значењима есенцијализује простор унутар тих граница посредован географијом сусрета.

Имагинативна географија: границе османског света и есенцијализација простора

Доживљаји и описи простора су основи елементи путописа, где је путовање његов везивни елемент. Или, како то дефинише Владимир Гвозден: „Пут је основни просторни облик који организује текст и без тог елемента овај жанр је незамислив.“⁷⁷ Он још наводи да је „Путописање текстуална мапа одређеног географског подручја, али је исто тако мапа путничког психичког путовања.“⁷⁸ Стога закључује: „Производећи своје текстове, путописци прелазе реалне, симболичке и имагинарне границе. Зато је за путопис много важнији простор од места, под условом да места разумемо као географска имена, а простор као симболички обременен причама и митовима како у синхронијском тако и у

⁷⁵ Clavijo, 28-29.

⁷⁶ Brosquiere, 238.

⁷⁷ В. Гвозден *Нав. дело*, 51.

⁷⁸ *Исто*, 51.

дијакхроничком смислу.⁷⁹ Из овога је битно изводити две ствари: да путописци у својим текстовима творе имагинативну географију која не мора да се поклапа са физичком географијом свог времена, али уз важну напомену да читаоци ових путописа замишљају свет оивичен физичком географијом њима познатом. Друга ствар коју је важно нагласити јесте да су од тих граница и топонима битније те приче и митови који обременују простор путописа, јер они заправо дају смисао свему осталом, пунећи простор значењима, чинећи да и физичка географија добије своју есенцију.

Жак Ле Гоф напомиње да су људи средњег века имали мањак интересовања за физичку географију и да су људи који су путовали у своје описе далеких земаља уносили своје фантазије понете од куће или приче које су чули на путовањима. Тако, духовито примећује, људи средњег века нису знали да гледају, али су увек били спремни да слушају и верују стварима које су чули.⁸⁰ Основна намена представљања света у средњем веку, тј. *mappe mundi* била је „филозофска и дидактичка: схематизовани приказ света који је проширен не би ли кроз детаљније примере донео мноштво информација о становницима и њиховом односу према Богу“.⁸¹ Као таква, она није мењала свој основни изглед где је океан уоквиривао три континента: Европу, Азију и Африку где је Јерусалим био његов центар, а које су биле подељене Средоземљем и Нилом у облику слова Т. Азија је увек била представљана северно у односу на Европу, док је Африка заузимала источни део мапе.⁸²

Азија је у средњем веку у очима западних хришћана изгубила значај какав је имала у библијско и античко време. Показано је да су дођаји из библијске и античке историје у Азији биле од великог значаја за формирање идентитета западне цивилизације средњег века. Међутим, Азија је у средњем веку губила на значају у западноевропској перцепцији, јер је Западна Европа постала једини ауторитет у политици, култури и религији.⁸³ Тако је Западна Европа добила ексклузивно право да обликује Оријент затварајући га у поље сопствене имагинације.⁸⁴ Без тренутног религијског, културног и политичког значаја

⁷⁹ Исто, 52.

⁸⁰ J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago 198, 191.

⁸¹ P. D. A. Harvey, “Medieval Maps: An Introduction”, *The History of Cartography, vol. I, Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. J. B. Harley, D. Woodward, Chicago 1987, 284.

⁸² N. I. Petrovskaia, *Нав. дело*, XXIX

⁸³ J. V. Tolan, “The Geographers’ World: From *Arabia Felix* to the *Balad al-Ifanj* (Land of the Franks)”, *Europe and the Islamic World, a History*, ed. J. V. Tolan, H. Laurens, G. Veinstein, Princeton 2013, 26.

⁸⁴ E. Said, *Нав. дело*, 88.

Оријент је постао место декаденције, где су Османлије били отелотворење хришћанске мисли о опадању морала и весници Антихриста и другог Христовог доласка.

Картографску традицију античког света који је подељен на три дела: Европу, Азију и Африку, прихватили су и средњовековни картографи.⁸⁵ Константинопољ се обично представљао као последња тачка Европе,⁸⁶ а да се „преко Босфора налази турска територија“ како Клавихо запажа.⁸⁷ Саид наводи да су у пољу имагинативне географије подела између Европе и Азије одиграла у старој Грчкој у Есхиловим делима, где је Азија представљена као „другост“ у европској имагинацији.⁸⁸ Средњи век је мисао о другости оденуо у хришћанско рухо, који је све друге искључивао, дајући себи обележје правог верског расизма.⁸⁹ То се огледа у пољу имагинативне географије, где Шилтбергер ствара бинарну опозицију између хришћанског света и света неверника, тј. света изопачене религије.⁹⁰ Са друге стране, код Клавиха се може препознати идеја где би та граница требало да се налази. Клавихо у више наврата Малу Азију везује за Турску. Па се тако турско копно у Малој Азији са Родоса може лако описати.⁹¹ Такође он описује турску земљу сву у планинама и долинама.⁹² Међутим, за њега су врло неприродни турски поседи у Европи. Галипоље, „иако се налази на грчкој страни мореуза, ни мање ни више, је у рукама Турака и припада најстаријем сину претходног султана Бајазита, који је познат као Сулејман Челеби“.⁹³ Дакле, за Клавиха су поседи Османлија у Европи врло неприродни, док је мање више равнодушан према њиховим поседима у Азији. Даље наводи да је Галипоље први посед који су Турци освојили у Европи и сматра да су заузимањем Галипоља ставили читаво „Грчко царство“ у ропство. Онда закључује: да када би којим случајем Османлије изгубиле Галипоље, они би напустили све поседе у Грчкој.⁹⁴ Међутим, овде је важно напоменути да се код Клавиха појам хришћанске Европе не уочава као ентитет који је за људе средњег века „један непрактичан, педантски, апстрактан појам“.⁹⁵ Оно што се може

⁸⁵ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 171.

⁸⁶ N. I. Petrovskaia, *Нав. дело*, 33.

⁸⁷ Clavijo, 49.

⁸⁸ E. Said, *Нав. дело*, 79-80.

⁸⁹ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 184.

⁹⁰ Schiltberger, 1, 102.

⁹¹ Clavijo, 24.

⁹² *Исто*, 31.

⁹³ *Исто*, 30.

⁹⁴ *Исто*, 30-31.

⁹⁵ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 171.

учити јесте бојазан коју Калвихо осећа због Османског заузимања Галипоља. Он је као дипломата могао да буде свестан геополитичке ситуације и да схвати опасност коју би Османлије могле да представљају за њега и читав хришћански свет. Да су Османлије у западној перцепцији појављивали готово увек као непријатељи нам показује један пример. Клавихов сусрет са градом Ново Место (Nea Palatia) произвео је у његовом путопису асоцијације на неке догађаје из историје тог простора. Из Новог Места су у последње време Турци нападали околину и причињавали велику штету: Прошле године посада турске галије је отела стада становништву. Такође су киднаповали људе који су били у њивама и одвели их као заробљенике у Ново Место.⁹⁶ Овај текст нам открива представу Западне Европе о Османлијама као непријатељима, који су у сваком тренутку спремни да пљачкају, убијају и одводе људе у ропство. Међутим, ако се узме у обзир контекст догађаја описаних у овом извору, изгледа да је стварност била другачија од слике које овај текстуални наратив настоји да створи. Првенствено, бројни примери показују како је између Грка и Османлија постојала мирољубива коегзистенција у прошлости, стога се за њихов однос не може увек рећи да је био непријатељски.⁹⁷ Такође, овај пример се треба разумети у контексту хаоса који је настао на простору Османског царства након Ангорске битке, где није постојала централна власт која би контролисала периферију.⁹⁸ Такође, најбоље објашење овог феномена дао је Фернан Бродел који каже да је гусарење на Медитерану била уобичајена појава још од антике, која је имала своје законитости и правила које су поштовале и нападачи и оштећени.⁹⁹ Стога се може закључити да је слика Османлија, који су у перманентном сукобу са својим суседима, била заправо идеолошка конструкција хришћанских елита, које су перпетуирањем стереотипа о муслиманској опасности желеле да хришћански свет ставе у службу својих интереса. Што се путописног жанра тиче, овај пример показује да је „путописац учесник у континуитету сусрета култура, неко ко се уписује у традицију, преносећи предрасуде или покушавајући да да партикуларну интерпретацију; као такав, он често преноси идеологије свог времена где је његов поглед посредован матрицама присутним у ширм друштвеним дискурсима.“¹⁰⁰

⁹⁶ Исто, 25.

⁹⁷ R. Radić, *Strah u poznoj Vizantiji 1180-1453. II*, Beograd 2000, 202.

⁹⁸ X. Иналцик, *Османско царство. Класично доба 1300-1360*, Београд 1974, 26.

⁹⁹ F. Brodel, *Mediteran i mediteranski svet u doba Filipa II II*, Beograd 2001, 199-200.

¹⁰⁰ В. Гвозден, *Нав. дело*, 47.

Жак Ле Гоф у свом тексту о имагинацији Западне Европе о Индијском океану наводи да је „Индијски океан био ментални хоризонт, егзотична фантазија средњовековног Запада, место где су се њихови снови ослобађали репресије“.¹⁰¹ Оваква врста запажања се може применити и на читав Оријент. Код Клавиха може да се сретне његов драматични опис пловидбе Црним морем. Током пловидбе његов брод је упао у олују за коју је капетан изјавио да је то била највећа олуја коју је он видео у протеклих двадесет година пловидбе морем. Само захваљујући Божјој интервенцији брод је успео да се спасе олује и безбедно да стигне на турску обалу.¹⁰² Оно што се може закључити из овог описа јесте да драматичност ситуације одговара правилима путописног жанра. Овај путопис на тај начин испуњава очекивања публике која је захтевала од путописа да имају драматичност и узбуђење на својим путовањима. Друга ствар која овде може да се уочи јесте слика опасног и дивљег мора које окружује турску обалу, а свакога ко плови тим водама очекује сигурна смрт, осим ако није хришћанин, јер ће га онда спасити Божја милост. Унутрашњост Мале Азије Клавихо слика као непријатељско за њега и његове сапутнике. Како је био део посланства победнику битке код Ангоре, није могао да очекује да ће турска околина бити гостољубива. Тако се прибојавао да ће им Турци запленили робу,¹⁰³ убити његовог сапутника који је био Татарин и Тамерланов изасланик¹⁰⁴ и да ће их на крају све одвести у заробљеништво.¹⁰⁵ Како се то не би догодило он и његови сапутници претварали су се да су становници града Пере.¹⁰⁶ Ово нам открива неке механизме трговине између Ђеновљана и Османлија, које су црквене власти забрањивале,¹⁰⁷ па се стога ретко појављују у путописима, а и код трговаца који су тајне трговине желели да сачувају као сопствену привилегију.¹⁰⁸ Оријент није био место опасно само за политичке непријатеље, већ и за странце. Тако у малоазијском градићу Акшехиру живе зли људи, у ком Брокијер није смео да напушта своје коначиште, јер је могао бити убијен.¹⁰⁹ Опасност Оријента потврђује и

¹⁰¹ J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, 195.

¹⁰² Clavijo, 53-55.

¹⁰³ Исто, 54.

¹⁰⁴ Исто, 55.

¹⁰⁵ Исто, 54.

¹⁰⁶ Исто, 54.

¹⁰⁷ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 178.

¹⁰⁸ J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, 191.

¹⁰⁹ Brocquiere, 197.

Шилтбергер, где у сусрету са народом „Црне Турске“, која се налази на самом истоку Мале Азије, закључује да је тај народ склон рату.¹¹⁰

Оријент није било само место које је било опасно због своје географије и људи, већ и због створења другачијих од оних у Европи, склоних јереси и блиских Ђаволу. Магична створења која се срећу у изворима су првенствено одраз континуитета жанра путописа у средњем веку, где је путопис Марка Пола, узет као образац који би путописни жанр требало да следи.¹¹¹ Са друге, средњовековни аутори су прихватили слике Оријента са необичним створењима од својих античких претходника.¹¹² Они су им само променили значење и ставили их у службу свог представљања Оријента. Тако Брокијер доноси причу о људској глави кроз чију очну дупљу може да се протури читава људска глава.¹¹³ Како је Бог створио човека по сопственом лику, оваква представа може да се тумачи као антикреација, која је огрезла у јерес.¹¹⁴ На Оријенту се појављују још нека створења која су западној перцепцији била блиска Ђаволу. Најрепрезентативнији пример јесте змај. То је сатанска животиња, права слика Ђавола.¹¹⁵ Њу је свети Ђорђе поразио у прошлости¹¹⁶, док је у XV веку врло жива на Оријенту.¹¹⁷ Још једна животиња која се среће у нашим изворима јесте једнорог. Шилтбергер наводи да се у планинама, централног дела Азије, налазе једнорози.¹¹⁸ Једнорог је у средњем веку имао двосмислено значење. Могао је да буде и симбол снаге и чистоте, али и насиља и лицемерства. Његова слика се идеализује при крају средњег века.¹¹⁹ Још једна животиња, симбол чистог зла, која се појављује на Оријенту, јесте змија. Међутим, она се појављује у контексту шире легенде коју преноси Шилтбергер. Наиме, у близини града Самсуна, који се налази у Малој Азији, догодила се епска борба између змија које су са једне стране дошле из шуме, док је друга група дошла са мора. Змије су у средњем веку представљане као слуге Ђавола *par excellence*, јер је то била животиња која је обманула Еву

¹¹⁰ Schiltberger, 43.

¹¹¹ M. B. Campbell, *The Witness and Other World. Exotic European Travel Writing 400-1600*, Ithaca 1988, 95.

¹¹² Tolan, J. V. Tolan, J. V. Tolan, "The Geographers' World: From *Arabia Felix* to the *Balad al-Ifanj* (Land of the Franks)", 25.

¹¹³ Brocquiere, 149-150.

¹¹⁴ Mary Baine Campbell, *Нав. дело*, 77.

¹¹⁵ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 413.

¹¹⁶ Brocquiere, 116.

¹¹⁷ Schiltberger, 46.

¹¹⁸ *Исто*, 46.

¹¹⁹ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 413-414.

и начинила је великом грешницом.¹²⁰ Није случајно што се змије појављују из тих места које су у средњовековној перцепцији представљали место опасности и неизвесности.¹²¹ Како ове животиње нису нападале стоку и град, закључено је од стране управника града да су ове животиње знак свемогућег бога, па их нико из града није нападао. Борба између змија се водила десет дана, број који је у средњем веку био симбол за савршенство.¹²² Након десет дана борби подлегле су змије са мора, а затим су становници Самсуна сахранили мртве змије којих је било око осам хиљада. Бајазиту су јављене ове вести, што је он схватио као знак свемогућег бога, који је најавио да ће османски султан постати и господар мора.¹²³ Иако је ова легенда могла да се протумачи у османском свету као предсказање које би најавило Бајазитове блиставе тријумфе, она је у хришћанском свету имала потпуно другачије значење. Како је змија била слуга Ђавола, а Бајазит је у њој видео божји знак, овде две ствари су могле лако да се повежу, где би Османлије биле представљене и разумеване као слуге Ђавола. Да се муслимани третирају у хришћанском свету као Ђавоље слуге, није редак случај и може да се сретне код више аутора.¹²⁴

Шилтбергер је био сведок још једне „Ђавоље работе“. На Оријенту постоји замак у планинама у којем живи девица, врабац и орао. Ко год да оде тамо и не спава три дана него чува стражу, може да тражи од девице шта год пожели и то ће му бити услишено. Међутим, тај може да тражи једино оно што је чисто, а ако тражи нешто поносито и охоло он и његово потомство бивају проклети. Шилтбергер је пожелео да иде ту са својим пратиоцима, међутим био је одговорен јер му је речено да је то забрањено од стране грчких свештеника и да Ђаво има посао са том кулом, а не Бог.¹²⁵ Ова прича нам осветљава и какав је однос Западна Европа имала према женама, где су оне перципиране у средњовековном друштву као инкарнација и оруђе Ђавола.¹²⁶

Средњовековна Западна Европа је друштво делила на шест периода: Стварање Адамово, закон Нојев, позив Аврамов, краљевство Давидово, вавилонско прогонство, долазак Христов. Ле Гоф шесто доба дефинише овако: „Шесто доба до којег је свет доспео

¹²⁰ Исто, 473.

¹²¹ Исто, 162, 511.

¹²² Исто, 415.

¹²³ Schiltberger, 12-13.

¹²⁴ J. V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, 48.

¹²⁵ Schiltberger, 41-43.

¹²⁶ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 558.

је, дакле, доба оронулости. Фундаментални песимизам који прожима целу средњовековну мисао и осећајност. Ограничени свет, умирујући свет. *Mundus senescit* (свет стари), садашње време је старост света.¹²⁷ XV век је свакако могао да се уклопи у такву слику, где „у то доба средњи век пада у очајање, јесен средњег века, какву је сагледао Хојзинга, пуна је беса, буке, крви и суза.“¹²⁸

Кроз географију сусрета може се видети како овај песимистички поглед на свет обликује текст путописа. Међутим, у сусрету са градовима од Европе до Азије, може се повући граница између њих. Та граница је хришћанство. Тако се Шилтбергер вратио кући и хришћанству.¹²⁹ Ако прихватимо став Гастона Башлара да „сваки стварно насељени простор носи у себи суштину појма куће“, ¹³⁰ онда можемо да кажемо да су људи у позном средњем веку у хришћанству видели своју кућу. Тако је Рим био симбол јединства хришћанског света,¹³¹ познат свима, да Брокијер није имао потребу да се зауставља на том месту како би га описао.¹³² Минхен је за Брокијера најлепши градић који је икада видео.¹³³ Венеција је у средњем веку била позната по успешном политичком систему, па Брокијер њену владу описује као пуну мудрости.¹³⁴ Ови изабрани примери осветљавају географију хришћанског света, која је представљена у светлим бојама, док се са друге стране налазе географија нехришћанског света чија слика у односу на географију хришћанства постаје контраст. Као што је већ напоменуто значај Оријента за Западну Европу налази се у прошлости,¹³⁵ стога се у осликовању његове географије може видети хришћанска мисао о опадању. Један такав пример налази се у Клавиховом опису Амасре. Значајне рушевине које се налазе испред, сада малог града, сведоче да су ту некада постојале значајне грађевине: цркве и палате. Међутим, сада, све ове грађевине су у пропадању.¹³⁶ Симбол читавог хришћанства, најважније место ходочасника, централно место свих карата света, Јерусалим¹³⁷, „се сада налази у покорству султану на срамоту и тугу читавог хришћанства“,

¹²⁷ Исто, 205.

¹²⁸ Исто, 448-449.

¹²⁹ Schiltberger, 102.

¹³⁰ G. Bašlar, *Poetika prostora*, Čačak 2005, 28.

¹³¹ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 523.

¹³² Brocquiere, 85.

¹³³ Исто, 330.

¹³⁴ Исто, 90.

¹³⁵ N. I. Petrovskaia, *Нав. дело*, XXXIV

¹³⁶ Clavijo, 57.

¹³⁷ N. Chareyron, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Age*, New York 2005, VII

место коме Брокијер одаје признање да је и даље велико, али да је у прошлости било много веће.¹³⁸ Код Брокијера се често може видети ова топка „бољих времена“ па су тако у опадању многи битни градови на Оријенту као што су Јафа¹³⁹, Акра¹⁴⁰, Бејрут¹⁴¹ и Антиохија.¹⁴² Занимљиво је да Брокијера мисао о пропадању евоцирају сусрети само са оним местима која су некада припадала хришћанима,¹⁴³ док је, рецимо, опис Бурсе позитиван. За њега је то живо трговачко место, пуно лепих кућа и болница.¹⁴⁴ Сада може да се конкретизује прича из увода где је наведено да је селективни путников поглед одраз посредовања различитих дискурса. Градове које је путописац одабрао да унесе у своје дело нам могу открити живо сећање које су ти градови могли да имају у хришћанској свести XV века, које показује да је идеја крсташког рата и даље била жива у Западној Европи. Овде је важно напоменути да акценат није на присутности идеје крсташких ратова у XV веку, јер је то била опште позната ствар,¹⁴⁵ већ је акценат на путописном жанру, где је занимљиво посматрати на које све начине идеологија обликује наратив и на које се све начине та идеологија може манифестовати у тексту. Овде је још занимљиво посматрати како је обликована западна свест, па се сви градови који су у домену хришћанских претензија, идеолошки обликују, док се неки градови, као што је Бурса, налазе ван тих дискурзивних формација.

Иако смо напоменули да се код Клавиха уочава разлика између Европе и Азије, као места где би са једне стране требало да владају хришћани, а са друге муслимани, таква слика се мења. Код Брокијера се може запазити опис многих места у Европи која су некада била значајнија него у његово време. То јест, он за многа места наводи да су порушена од стране Турака. Тако за Тирас наводи да је некада био леп град, али да су сада и кула и град потпуно порушени од стране Турака.¹⁴⁶ Оваква слика је одраз политичке и друштвене стварности. Османлије су врло брзо након политичког слома код Ангоре 1402. године успели да се консолидују, па су након освајања Солуна 1430. године, заузели политику освајања на

¹³⁸ Brocquiere, 94-95.

¹³⁹ Исто, 92.

¹⁴⁰ Исто, 107-108.

¹⁴¹ Исто, 108.

¹⁴² Исто, 44, 163.

¹⁴³ Антиохија је освојена од стране крсташа у Првом крсташком рату 1098. године; Јафа 1099. године; Акра 1104. године и Бејрут 1110. године (Р. Грусе, *Крсташка епопеја*, Нови Сад 2004, 45, 51, 77, 103.)

¹⁴⁴ Brocquiere, 207.

¹⁴⁵ *The Crusade in the Fifteenth Century. Coverging and competing cultures* ed. N. Housley, Abingdon 2017.

¹⁴⁶ Brocquiere, 235.

Балкану.¹⁴⁷ Међутим, та политика није била само рушилачка, јер механизми припитомљавања освојених територија се налазе у изградњи градова, за које Бродел каже да су била прва жаришта турске цивилизације на Балкану.¹⁴⁸ У овој бризи о градовима можда можемо да нађемо објашњење зашто Брокијер у светлим тоновима описује Једрене¹⁴⁹ и Дидимотику.¹⁵⁰ Међутим, он за многа друга места говори да су страдала од турске руке, па стога изгледа као да се мрачни описи везани искључиво за Азију проширују и на Европу. Тако се код Брокијера могу препознати корени перцепције Западне Европе која ће источни део Европе све до XVIII века посматрати као интегрални део Османског царства.¹⁵¹ Ту границу Брокијер је видео на Морави, када каже да све преко ње припада деспоту Србије, док све са друге стране припада Турцима.¹⁵²

Можда је најбоље да овај део закључимо једним пророчанством које се налази код Шилтбергера. Он наводи да се недалеко од Еброна, тј. Хеброна, налази осушено дрво. Оно се ту налази још од времена Аврама и било је од увек зелено све док Господ није умро на крсту. Од тада је осушено. Како каже, пронађено је у пророчанству да ће принц са Оксидента окренут према сунцу, доћи и да ће са хришћанима заузети Свете тајне и да ће заједно славити испод дрвета и да ће дрво поново постати зелено са много плодова.¹⁵³ Ле Гоф наводи да у XIV и XV веку долази до експанзије политичких пророштва. Тако ће и Француској, краљ Шарл, Шарлов син, преузети власт са трианест година, угушити побуне, победити Енглеze и примити обе царске курну, у Риму и Јерусалиму, пре него што поврати Свету земљу и умре у Јерусалиму.¹⁵⁴ Дакле, овај део некако уобличава причу у овом поглављу, где се кроз судбину осушеног дрвета може видети судбина читавог Оријента. Он је накада био зелен у библијско време и биће поново када буде била успостављена хришћанска власт.

¹⁴⁷ X. Иналдик, *Нав. дело*, 30.

¹⁴⁸ F. Brodel, *Нав. дело*, 15.

¹⁴⁹ Brocquiere, 236.

¹⁵⁰ *Исто*, 237.

¹⁵¹ M. Todorova, *Imaginarni Balkan*, Beograd 2006, 145.

¹⁵² Brocquiere, 273-274.

¹⁵³ Schiltberger, 56.

¹⁵⁴ Ž. Le Gof, *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku?*, Beograd 2010, 219.

СЛИКЕ У ГЛАВАМА

„Од како становници Европе, већ три до четири стотине година, масовно обилазе друге крајеве света и неуморно објављују књиге о својим путовањима, уверен сам да нисмо упознали никог друго осим Европљана.“¹⁵⁵

Жан Жак Русо, *Расправа о пореклу неједнакости*

„Путописи укључују тврдње, претпоставке, ставове, који су по својим својствима идеолошки, тј. изражавају уверење о одређеним скуповима културолошких, друштвених и политичких чињеница, односа, вредности и моћи.“¹⁵⁶ Такође, путопис „одражава вредности и значења чије је разумевање одређено друштвеним или чак историјским и политичким факторима.“¹⁵⁷ Како Ролан Барт напомиње путопис је „истовремено знак једне историје и опирање тој историји“,¹⁵⁸ у смислу да у исто време преноси предрасуде свог културолошког окружења, док са друге стране може да се супротставља таквим ставовима и да на тај начин производи нову информацију или да осветљава на нов начин улогу старих знања.¹⁵⁹ Опште је прихваћено у теорији путописа да је то жанр који се ослања на „наслаге конвенција и традиција“¹⁶⁰, што је у средњем веку још снажније изражено, пошто је обичај епохе налагао поштовање и подражавање ауторитета.¹⁶¹ Стога се имаголошке слике које ће бити обрађиване у изворима, могу посматрати првенствено као део традиције представљања Оријента. Такође, ово поглавље представљаће покушај да се испита да ли је друштвена стварност XV века такве представе мењала, уобличавала и пунила их новим својствима.

¹⁵⁵ С. Todorov, *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd, 1994, 27.

¹⁵⁶ В. Гвозден, *Нав. дело*, 208.

¹⁵⁷ *Исто*, 209.

¹⁵⁸ *Исто*, 241.

¹⁵⁹ *Исто*, 47.

¹⁶⁰ *Исто*, 245.

¹⁶¹ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 404.

Хришћанска перцепција ислама

Путописци из прве половине XV века су у својим сусретима са људима на Оријенту читавали вредности и уверења своје епохе. Најдоминантнији оквир кроз који су путописци посматрали Оријент било је хришћанство. Стога ће у овом поглављу бити испитано која се то представљања муслимана, садржана у хришћанској традицији, преламају у текстовима путописаца. Такође, ће у овом поглављу бити осликано како је друштвена и политичка стварност прве половине XV века обликовала наративе путописаца.

Шкотски оријенталиста Монтгомери Ват говори како је ислам и пре крсташких ратова перципиран у западној ратној пропаганди као велики непријатељ хришћанства, лишен било каквих прецизних података о њему.¹⁶² Западни свет почиње да добија тачније информације о исламу преводом Курана од стране Петра Пречасног.¹⁶³ Међутим, његово дело се мора посматрати у контексту времена где је главна намера полемичког дела опата Клинија била да „оповргне посебно одвратни облик јереси“.¹⁶⁴ Негативна слика ислама опстала је и у XV веку, што ће се овде анализирати. Ислам се у средњем веку углавном сагледавао кроз лик и дело Мухамеда¹⁶⁵ који је за западни свет био, како Ле Гоф наводи, „једно од најгорих страшила, који прогони хришћанске маште у једној апокалиптичној визији.“¹⁶⁶ Мухамед је у средњем веку замишљан и као пагански бог, али и као главни протагониста муслиманске јереси.¹⁶⁷ Како су људи средњег века замишљали Мухамеда као аутора Курана, а не посредника између Бога и муслимана,¹⁶⁸ многи људи средњег века су ислам представили као религију једног човека,¹⁶⁹ који је тако остао у фокусу

¹⁶² W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, 324.

¹⁶³ Исто, 324.

¹⁶⁴ J. V. Tolan, *Sons of Ishmael, Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville 2008, 46.

¹⁶⁵ J. V. Tolan, *Faces of Muhammad. Western Perception of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton 2019, 2.

¹⁶⁶ Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, 177.

¹⁶⁷ J. V. Tolan, *Faces of Muhammad*, 22.

¹⁶⁸ Исто, 4.

¹⁶⁹ N. Malcolm, *Useful Enemies. Islam and The Ottoman Empire in the Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford 2019, 275.

средњовековних аутора, па се код Шилтбергера среће да „највећи број неверника верује у оног који се зове Махмед“.¹⁷⁰

У Шилтбергеровом настојању да представи својој публици појаву Мухамеда и његове религије су већ на почетку уочљиве материјалне грешке. Он говори како су Мухамедови родитељи били сиромашни људи који су живели у Арабији.¹⁷¹ Он овом приликом занемарује легенду, прихваћену у муслиманском свету, да је Мухамед рођен као сироче без оца.¹⁷² У наставку свог излагања он преноси причу о „Бахирином пророчанству“ која се до једног дела суштински слаже са муслиманском легендом. Наиме, млади Мухамед је био део каравана који ишао за Египат. Тај караван је угостио један монах, по муслиманској легенди, док се код Шилтбергера среће да их је угостио свештеник једног села. Међутим, суштина је иста. Тај монах је, по муслиманској легенди, препознао значајну особу у том каравану, прочитавши то у старој књизи коју му је оставио његов претходник. У тој књизи је пронашао значајне елементе пророчанства, које је препознао код Мухамеда. Прво је видео да се изнад Мухамеда налази облак и дрво које га је штитло од сунца, а потом и белег на леђима за који у књизи стоји да је знак пророчанства. Монах се онда уверио да је то дечак који ће учинити велике ствари.¹⁷³ Према Шилтбергеру, Мухамед је изнад себе имао црни облак и да је свештеник прочитао у пророчанству да ће особа која изнад себе има црни облак ширити доктрину против хришћана. Такође, књига је прорекла да ће Мухамед бити велики човек и господар и да ће хришћанима причињавати многе неприлике.¹⁷⁴ Према приређивачу Шилтбергеровог дела црни облак је симболизовао принца таме,¹⁷⁵ епитет који је Мухамед добио од стране хришћана.¹⁷⁶ Толан додаје да је црни облак симбол пустоши коју ће се Мухамед произвести у хришћанском свету.¹⁷⁷ У Шилтбергеровом виђењу пророчанства, Мухамед је био оснивач религије чија је првенствена и готово искључива намена била да шири непријатељство и причињава неприлике хришћанима. Тако наводи да се на дан Мухамедовог рођења срушила хиљаду и једна црква и да је то био знак рана које

¹⁷⁰ Schiltberger, 65.

¹⁷¹ Исто, 65.

¹⁷² J. V. Tolan, *Faces of Muhammad*, 6.

¹⁷³ W. M. Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford 1961, 1-2.

¹⁷⁴ Schiltberger, 66.

¹⁷⁵ Исто, 220.

¹⁷⁶ W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, 324.

¹⁷⁷ J. V. Tolan, *Faces of Muhammad*, 104.

ће он нанети хришћанству.¹⁷⁸ Шилтбергер још преноси свештениково пророчанство у коме стоји да ће Мухамед бити велики учитељ и да ће представити партикуларну доктрину међу неверницима и да ће надвладати хришћане својом моћи и да ће његови наследници стећи велику моћ. Међутим, пророчанство је такође предвидело да ће Мухамедова доктрина трајати хиљаду година и да ће онда нестати.¹⁷⁹ Овај део пророчанства ствара аналогију између Мухамеда и Османлија, где се османско уздизање представља као део Божјег плана, што је био део хришћанског схватања историје, где су Мухамед и његови наследници били само пролазна ствар и ништавило у односу на хришћанство које је вечно. Како су Арије и други јеретици пре Мухамеда нестали и били поражени од стране свезнајућег хришћанства, тако је и Мухамедовој јереси било суђено да пропадне, јер се супротставила јединој могућој вери – хришћанству.

За разлику од полемичких списа средњег века која су на дубљи начин расправљала о питањима вере, путопис је био жанр који се тим питањима бавио на партикуларном нивоу. Како је хришћанство било једина истина, све што је било у супротности са учењима догме хришћанства, сматрано је за јерес. Тако је Мухамед био неко ко је људима наметнуо практиковање вере, обичајно право и политичку идеологију. Исламу је на тај начин била одузета религијска улога, коју он није ни могао да има у перцепцији хришћана, јер све што је требало да се зна о вери се налазило у Светом писму и теолошким расправама црквених отаца. Међутим, није било необично да јеретици имају свог бога. Тако се код Шилтбергера среће да је Мухамед проповедао да би људи требало да верују у бога који је створио небо и земљу, а не у идола који је био представљан као човек.¹⁸⁰ Мухамед им је такође дао закон, који би их што боље представио том богу који је створио небо и земљу.¹⁸¹ Код Шилтбергера се среће још и опис религијске праксе коју су упражњавали муслимани. Дечаци су били дужни да се обрезују. Мухамед је муслиманима још уредио када и како би требало да се моле у току дана, а такође Шилтбергер описује практиковање вере у њиховим храмовима, сахрањивању мртвих и на крају како упражњавају Васкрс.¹⁸² Мухамед је људима поред религијских обреда наметнуо и обичајно право. Шилтбергер напомиње да им је забранио

¹⁷⁸ Schiltberger, 78.

¹⁷⁹ Исто, 66.

¹⁸⁰ Исто, 67.

¹⁸¹ Исто, 67.

¹⁸² Исто, 67-70.

да крате браду, да скидају капу пред другима, да могу да имају конкубине, да не једу свињско месо и да не пију вино.¹⁸³ Мухамед је на овај начин одвојио људе од „праве вере“ и окренуо их јереси. Различито испољавање вере у средњем веку није толерисано, што се најбоље види у путописима који остаје повлашћени жанр за такву врсту испитивања. Тако интерперсонални сусрет може да прерасте у сусрет култура, који као основу наравно има сусрет индивидуа.¹⁸⁴ Видећемо на примеру Брокијера да је сусрет хришћанске и муслиманске културе у средњем веку био нетолерантан, дискриминативан и непријатељски.

Када је Брокијер ишао у Дамаск, открио нам је да у Сирији постоји обичај да нико за кога се зна да је хришћанин не сме да иде на коњу градским улицама.¹⁸⁵ Такође, Брокијер преноси причу о сукобу који је могао да настане између њега и једног муслимана јер му је муслиман оборио капу са главе која није била по обичају да се носи у Дамаску.¹⁸⁶ Он такође напомиње да је морао у Бурси да купи себи турско одело како се не би разликовао од околине и тако избегао бројне проблеме.¹⁸⁷ У свом путовању кроз Будим и Беч, Брокијер је наишао на неповерење одбацавање од стране хришћана због свог турског одела.¹⁸⁸ Ову праксу где су муслимани били дискриминисани у хришћанским земљама правно је уобличио папска була из 1442. године која је забранила хришћанима да једу, живе и купају се са муслиманима.¹⁸⁹

Овде се уочава разлика између путописа и полемичких хришћанских списа, где су очекивања публике путописа била фокусирана на свакодневни живот. На тај начин се може препознати су заправо обични људи средњег века разлика између религија првенствено сагледавали као разлику између одевања, исхране, јахања коња итд, тј. све што је подразумевао свакодневни живот, док се на суштинске теолошке разлике нису обазирали.

Међутим, та разлика у свакодневном животу је имала своју идеолошку позадину, где се и кроз материјални живот могао препознати тај верски расизам како је то Ле Гоф предочио. Хришћанство је у првој половини XV века још увек обликовала готово све сфере

¹⁸³ Исто, 71-73.

¹⁸⁴ В. Гвозден, *Нав. дело*, 40-41.

¹⁸⁵ Brocquiere, 111.

¹⁸⁶ Исто, 111.

¹⁸⁷ Исто, 139.

¹⁸⁸ Исто, 314, 317.

¹⁸⁹ N. Malcolm, *Нав. дело*, 50.

живота, где није било места за „другог“ који се потискивао у мрачне кутеве епохе. Међутим оно што је било потискивано од стране званичне културе је проналазило своје начине да се испољи правивши тако напрелине у културном поретку и отварајући простор за нову побожност и нове културне парадигме.¹⁹⁰ Међутим, прва половина XV века је још увек била нетрпељива према другим културама, које су своје утицаје шириле преко неких споредних канала, измичући видицима цркве.¹⁹¹

Такође, Мухамед је у области политичке религије одредио какав ће однос муслимани да имају према хришћанима. У молитвама се муслимани обраћају богу да се освети хришћанима и моле га да их не уједини.¹⁹² Мухамед је људима такође одредио да се хришћани и остали који су против његове вере, гоне ноћ и дан. Међутим, напоменуо је да се хришћани не убијају већ да се провере да би се на тај начин ојачала њихова вера.¹⁹³ Мухамед је такође уредио да свако ко хоће да буде у његовој пратњи мора да обећа да у сусрету са хришћанином, да га неће узимати за заробљеника, без обзира на профит, већ да га мора лишити живота. Такође, је Мухамед наденуо закон, да свако ко се нађе у борби са хришћанином и не може да га победи, он мора да купи хришћанског роба и да га убије. Затим Шилтбергер напомиње да је много таквих у Турској и да они увек иду против хришћана, јер је такав њихов закон.¹⁹⁴ У овом Шилтбергереом опису се могу препознати значајни елементи „Газе“ светог рата код муслимана, за који Иналцик наглашава да је био „значајни чинилац у оснивању и развоју османске државе.“¹⁹⁵ Газија, свети ратник је био „прожет идеалом непрестаног светог рата и несусталог ширења *Дерулислама*, исламских краљевина, све док не обухвате цео свет. Газа је значила верску дужност, и она је своје вернике надањивала на свакојакe подухвате и жртве.“¹⁹⁶ Суочавајући се са оваквим виђењем ислама и њихових светих ратника, западни хришћански свет у првој половини XV века био збуњен и неспреман да одговори на изазове ратника чија је једина улога, како Шилтбергер напомиње, била да прогоне хришћанство. Подељен својим унутрашњим политичким и теолошким сукобима, Запад је тек пад Цариграда видео као право упозорење,

¹⁹⁰ М. Ваhtin, *Нав. дело*, 285.

¹⁹¹ Ле Гоф, 178-179. Срем Карловци, 2010.

¹⁹² Schiltberger, 69.

¹⁹³ Исто, 73.

¹⁹⁴ Исто, 73-74.

¹⁹⁵ Х. Иналцик, *Нав. дело*, 11.

¹⁹⁶ Исто, 11.

где писмо папе Пија II Николи Кузанском остаје као најбоље сведочанство: „Турски мач од сада виси над нашим главама; за то време ми водимо унутрашње ратове, прогонимо сопствену браћу и пуштамо непријатеље Крста да се обруше на нас.“¹⁹⁷

Политичка теологија и слика султана

У овом поглављу ће бити анализирана слика султана на основу три извора из прве половине XV века. Античко наслеђе је утицало на замишљање Азије као географског подручја за које су тиранска и деспотска власт биле везане. Дакле, карактер народа у Азији је природно био везан за деспотску или тиранску власт и то је било квалитативна разлика између хришћанских и нехришћанских владара.¹⁹⁸

Аристотелова политичка мисао која је до западног света дошла првенствено преко његовог дела *Политика*, је утицала на западно виђење султана. Аристотелов опис тиранина је послужио западним писцима да окарактеришу османског султана, па је од средине XV века термин „тиранин“ био уобичајан за описивање владара Османског царства. У папским текстовима којим су упозоравали на османску претњу султан је увек био карактерисан као тиранин.¹⁹⁹ Под утицајем Аристотелове политике средњовековни теоретичар права Бартоло да Сасоферато је закључио да су две ствари суштине за разумевање тиранина: Прва је била да није имао легално право на владарску титулу тј. био је узурпатор, док је друга била да владар постаје тиранин када своје поступке усмерава за своје добро, а не за добробит заједнице. Још један утицајни средњовековни филозоф интерпретирао је Аристотелову мисао о тиранској влади, па је назначио да постоји десет одредница које карактеришу тиранина: једна од њих би била да тиранин унишава моћне људе у својој држави, јер се боји њиховог утицаја, затим уништава ученост. Такође, тиранин има много доушника у држави, држи своје поданике у беди и заокупиране својим дневним пословима како се не би бавили политиком и на крају креира ратове и шаље војску у те ратове како они не би дигли оружје на тиранина.²⁰⁰ Иако се у изворима експлицитно не говори да османски султани владају

¹⁹⁷ Ž. Le Gof, *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku?*, 231.

¹⁹⁸ R. Minuti, “The Concept of `Oriental Despotism` from Aristotele to Marx“, <https://brewminate.com/the-concept-of-oriental-despotism-from-aristotle-to-marx/>, (Приступљено 6. септембра 2020. године)

¹⁹⁹ N. Malcolm, *Нав. дело*, 201-202.

²⁰⁰ *Исто*, 201.

тирански, ипак се на основу неких описа путописаца могу препознати неке политичке идеје о тиранској власти које су постојале на Западу.

Традиција Западне Европе у односима са муслиманским владарима је такође утицала на слику османског султана. Муслимански владар који је закупирао највећи део европске имагинације био је Саладин. Међутим, његова представа се не уклапа у генералну представу муслимана, па га Данте сврстава у први круг пакла, уз Авицену и Авероеса, резервисан за „моралне пагане“. Укратко, Саладин је у европској имагинацији представљан позитивно, као витез и са свим позитивним особинама које је та титула означавала.²⁰¹ Слика османског султана била је супротстављена оваквој слици муслиманског владара, али неки описи путописаца наговештавају да би генерално, негативна представа османских владара могла бити измењена.

Иако су горе наведене представе муслиманских владара биле присутне у западној политичкој мисли, политичка теологија средњег века у Западној Европи је доминантно обликовала схватање улоге владара у делима путописаца из прве половине XV века.

Један од путописаца, Јохан Шилтбергер своју „одисеју“ започиње напуштањем свог дома близу града Минхена у пратњи господара коме је дуговао вазалну обавезу.²⁰² Овде је важно нагласити да се Шилтбергер не везује за личност цара немачког народа, што је и разумљиво имајући у виду слику Светог римског царства крајем XIV и почетком XV века које је практично било конгломерат независних држава.²⁰³ Међутим, Шилтбергер је био Немац, рођен у Светом римском царству и као такав је био обликован његовом политичком мисли.

Други путописац Руј Гонзалез де Клавихо је био дворски службеник на двору кастиљског краља Енрикеа III којег Клавихо у складу са правилима етикеције назива „преузвишеним, веома великим и племенитим краљем“.²⁰⁴ Политичка мисао позног средњег века није заобишла ни кастиљску краљевину, чији су песници почели да изједначавају владара Кастиље као владара читаве Шпаније.²⁰⁵ Клавихо, као образовани

²⁰¹ J. V. Tolan, *Sons of Ishmael*, 79-80.

²⁰² Schiltberger, 1.

²⁰³ С. Пеинтер, *Историја средњег века (284-1500)*, Београд 1997, 455.

²⁰⁴ Clavijo, 12.

²⁰⁵ *History of Medieval Spain*, 578-579.

службеник краља Кастиље је свакако разумео политичку мисао, која је прожимала Иберијско полуострво, у свој својој сложености.

Трећи путописац, Бертрандон де ла Брокијер био је вазалном обавезом везан за бургундског војводу Филипа Доброг, који је у то време био најбогатији владар у Западној Европи, чији двор је по раскошности и церемонијама засењивао све друге дворе у Европи.²⁰⁶ Брокијер га описује као „превисоког, премоћног и силног, господара Филипа, по милости божјој“.²⁰⁷ Примећује се да Брокијер у етикетирању свог господара не заостаје за Клавихом, а можда га чак и надмашује. Међутим, не може се занемарити чињеница да се у позном средњем веку јавља концепт верске и политичке отаџбине. У хришћанском схватању, отаџбина је била везана за Небеско царство, небески град Јерусалим. Посредством секуларизовања тог појма, било је могуће тај појам пренети и на политичку заједницу, па се тако од Филипа Лепог патрија везивала за целу краљевину. Са друге стране, „свето тло“ Свете земље пренето је у Француску, па је тако Француска сматрана домовином новог изабраног народа.²⁰⁸ У том смислу, Брокијер је са једне стране био везан за бургундског војводу вазалном обавезом, док је са друге стране осећао припадност француској отаџбини, где у једном тренутку француског краља назива „наш краљ“.²⁰⁹

Из овога се види да су путописци из прве половине XV века били обликовани политичком мисли средњег века и да је то била доминантна позиција у представљању османског султана.

Ернст Канторовиц у књизи *Два краљева тела* износи виђење да је краљ у западној политичкој теологији могао имати два тела. Такву тврдњу најбоље поткрепљују правници окупљени око малолетног краља Едварда VI: „Краљ има два тела, наиме природно тело и политичко тело. Његово природно тело је (по себи) смртно, подложно свим слабостима које су дело природе или случаја, слабоумности дечијег узраста или старости, и осталим недостацима природних тела других људи. Али политичко тело је оно које се не може ни видети ни дотаћи, чији су садржај политика и власт, и које је успостављено зато да би водило народ и управљало јавним благостањем; то тело је потпуно ослобођено детињства

²⁰⁶ С. Пеинтер, *Нав. дело*, 452.

²⁰⁷ Brocquiere, 83.

²⁰⁸ E. Kantorovic, *Нав. дело*, 303-310.

²⁰⁹ Brocquiere, 253.

и старости, и других природних недостатака и слабоумности, којима је подложно природно тело.“²¹⁰

У анализираним путописима османски владари имају различите титуле. Најтачнији назив доноси Клавихо и он османске владаре назива султанима.²¹¹ Код Шилтбергера се среће назив „краљ“,²¹² док Брокијер султана назива „Велики Турчин“.²¹³ Приметна је релативност титуле која се везивала са османског владара, јер у западној перцепцији, титуле османских владара нису имале исту вредност као титуле западних владара. И титула султана којом се Клавихо користи није могла да има исту емотивну вредност као што је та титула имала у исламском свету, која се превасходно односила на заштитника вере и муслимана.²¹⁴ Релативност титуле која се везивала са османског владара била је разумљива у контексту западног разумевања владарског положаја. Западни владар је био перципиран као глава политичког и мистичног тела краљевине,²¹⁵ који, као такав, никада не стари и никада не умире,²¹⁶ који је такође и „свети краљ“.²¹⁷ Овакво схватање краљевске власти у позном средњем веку утицало је на перцепцију османских султана. Како су султани били представнице вере која је одметнута од хришћанства, они су перципирани као обични људи и могли су да имају све мане које је обичан човек имао због првобитног греха. У том контексту треба разумети и релативност титуле која се среће у изворима. Како су османски султани били владари без политичко-теолошке основе, њихова титула је била безначајна и пролазна.

Под утицајем Аристотеловог виђења „тираније“ и „деспотије“ средњовековни Запад је и османске султане уклопио у онтолошку слику азијских варварских владара.²¹⁸ Тако Шилтбергер описује османског султана Бајазита као немилосрдног и осветољубивог владара. Иако је у Никополској бици изашао као победник он се заклео да неће оставити крв својих сабораца неосвећеним. Тако је Бајазит наредио највишим заробљеницима да убијају остале заробљенике, ако би се оглушили о његову заповест, он би просто именовано

²¹⁰ E. Kantorovic, *Нав. дело*, 33-34.

²¹¹ Clavijo, 12.

²¹² Schiltberger, 4.

²¹³ Brocquiere, 136.

²¹⁴ J. H. Kramers, "Sultan", *Encyclopaedia of Islam vol. 9 San-Sze*, edited C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1997, 849-854.

²¹⁵ E. Kantorovic, *Нав. дело*, 286.

²¹⁶ Исто, 403.

²¹⁷ Исто, 326.

²¹⁸ N. Malcolm, *Нав. дело*, 203.

друге да учине покољ. Крв се проливала од јутра до вечери, а заустављена је прекеклињањем Бајазитовог потчињеног, јер је сматрао да ће овим осветничким поступцима Бајазит навући божју гнев.²¹⁹ У Западној Европи коцепт проливања крви од стране владара није била страна појава. Међутим, владар је једино могао да пролива крв у својству судије и у корист јавног добра, а не у својству личне воље.²²⁰ Дакле, овде се јасно читава разлика између западног коцепта владара и њихове представе османских султана. Османски султан пролива крв из освете, он то чини својевољно, где су његови поступци могли да буду чак и против воље бога. Друго сведочанство султанове немислосрдности дао је Клавихо. Када су двојица синова византијског цара и османског султана сковали заверу против њих и она била откривена, византијски цар Јован V и османски султан Мурат су се договорили да ослепе своје синове. Међутим, Јован V се смиловао и само је делимично ослепео сина, док је султан Мурат то учинио без размишљања.²²¹ Овај доказ суровости је део ширег представљања османског владара у позном средњем веку, где су његови сурови поступци били уобичајена појава.²²² У том смислу, овде се открива још једна карактеристика путописа, где се они уписују у традицију представљања османског света, потврђујући већ створене стереотипе, али са новим информацијама, који могу, на тај начин, да представе представљено у новом светлу. За Клавиха је османски султан и преварант, јер је након Никопољске битке француске заробљенике отровао издајнички на превару.²²³ Султан Бајазит је за европске путописце осветољубив, немилосрдан, преварант, али да ли је постојала могућност да га западни свет види и у позитивном светлу? Видели смо да је један муслимански владар Саладин могао да буде позитивно представљен, где се у први план истицао његов витешки карактер. Такође, Канторовиц истиче да је у Западној Европи била уобичајена појава да средњовековни краљ учествује у бици и замахује мачем. Западни свет је од борбеног краља правио идеалну представу. Такође, „правници су тврдили да је човек који ратује за заједничко добро краљевине, истовремено и онај који је најдостојнији њене круне.“²²⁴ Бајазит је описан од стране Шилтбергера као способни владар ратник који је предводио османску војску у многе победе, па се чини да је надимак „Муња“ који је носио

²¹⁹ Schiltberger, 4-5.

²²⁰ E. Kantorovic, *Нав. дело*, 139.

²²¹ Clavijo, 47.

²²² N. Malcolm, *Нав. дело*, 199.

²²³ Clavijo, 50-51.

²²⁴ E. Kantorovic, *Нав. дело*, 336.

био потупно оправдан.²²⁵ Клавихо га описује као једног од највећих и најспособнијих владара којег је свет икада видео.²²⁶ Дакле, постојала је могућност да је Западни свет могао да препозна код Бајазита неке од особина које су карактерисале Западне владаре, где би османски султан макар једним својим делом могао да подсети на идеализовану представу Саладина, коме су приписане витешке племените особине, карактеристичне за Западне владаре.²²⁷ Са друге стране, Брокијеров опис султана са којим је он имао искуство, даје потпуно другачији утисак. Султан Мурат II је у описима Брокијера дебео човек,²²⁸ кратког и малог стаса, који није волео да ратује.²²⁹ Оваква слика свакако није могла да импресионира Западни свет, имајући у виду његово разумевање како би владар требало да изгледа. Иако се у позном средњем веку у Западној Европи пробијају идеје о владару који се не бори, него остаје код куће, док његове ратове воде војсковође, за средњовековно друштво је било неприхватљива слика да владар изгледа супротно од витешког идеала, како је у овом случају османски султан био представљен.²³⁰

Поред неадекватног изгледа, османски султан Мурат II био је у Брокијеровим описима и врло порочан човек. Пре свега је уживао у пићу и пијо је неумерено и превише за Брокијеров укус. Његова неумереност у пићу је постала опште позната, па је један Мавар дошао до султана да га упозори да он тим поступцима крши начела муслиманске вере, јер је Мухамед муслиманима забранио алкохол и предочио му је да се алкохолу одају само лоши Сарацени. одговор султана Мурата био је оштар, па је морални Мавар завршио у тамници, а затим је протеран са султанове земље уз забрану да се икада више врати.²³¹ Ова духовита прича из Брокијеровог путописа нам открива осећај супериорности који су западни хришћани могли да стекну у поређењу њихових владара са османским султаном. Хришћански владар је замишљаван као слика Бога на земљи, где је Библија била један од узора који је владара водио и на кога се владар угледао.²³² Владар је такође био замишљан и као „Божји закон“ и као „Божја правда“, где је он вршио улогу посредника између закона

²²⁵ Schiltberger, 1-13.

²²⁶ Clavijo, 12.

²²⁷ J. V. Tolan, *Sons of Ishmael*, 79-80.

²²⁸ Brocquiere, 241.

²²⁹ Исто, 245.

²³⁰ E. Kantorovic, *Нав. дело*, 340.

²³¹ Brocquiere, 247.

²³² E. Kantorovic, *Нав. дело*, 82.

који је Бог послао људима.²³³ Са тог аспекта, средњовековни хришћани нису могли да замисле свог владара како ради нешто супротно од Божјих закона, јер баш он и био персонификација тих закона. Дакле, султан пијаница који тако штети угледу свих муслимана је за хришћане био доказ њихове несавршености, јер како је Мухамед као човек, склон греху, даривао људима законе којих се они нису придржавали, то је за хришћане било још једно уверење да је хришћанство једина права религија која је морално супериорнија од својих супарничких религија. Брокијер такође наводи да је султан уживао у женама којих је имао око три стотине, али и у дечацима којих је имао око тридесет, а Брокијер оцењује да је султан више волео дечаке.²³⁴ Таква особина османских султана била је позната и папи Пију II који није пропусти прилику да Турке оцени као „разуздане у пожуди“ и „зависнике од проституције и силовања“.²³⁵ Такође, султан са много жена је појава која је привлачила пажњу путописаца на више места, а Шилтбергер потврђује да таква појава није била искрвљење као код султана и пића, већ правило које је записано у Курану, где Мухамед налаже да муслиман може имати онолико жена колико може да издржава.²³⁶ У контрасту слике хришћанског брака који је замишљан као институција свете тајне кроз коју Дух Свети сједињује у једно биће мужа и жену. У средњовековној Европи моногамни брак је замишљан и као основа читаве друштвене структуре.²³⁷ У поређењу са таквом сликом брака и друштва, султан и његови поданици су у очима хришћана могли да изгледају као друштво које је настало на погрешним основама и које је због своје нездраве структуре морало у једном тренутку да пропадне, како је и наговештавало пророчанство у Шилтбергеревом путопису.²³⁸

Брокијер у једном делу хвали султана и говори да султан с времена на време показује велике примере правде и да због тога држи земљу у великој покорности. Такође, хвали султанову способност да држи земљу безбедном, а да не опорезује турске поданике или да им намеће неке друге порезе.²³⁹ Иако је султан овде приказан као способни и праведни владар, примећује се да и правда и порези директно зависе од његове личности.

²³³ Исто, 188-189.

²³⁴ Brocquiere, 248.

²³⁵ S. R. Arjana, *Muslims in the Western Imagination*, Oxford 2015, 59.

²³⁶ Schiltberger, 72.

²³⁷ G. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest, The Making of Modern Marriage in Medieval France*, New York 1983, 19.

²³⁸ Schiltberger, 66.

²³⁹ Brocquiere, 248-249.

Иако Канторовиц напомиње да се у позном средњем веку замагљује граница између краља као главе политичког тела и његове личности²⁴⁰ и да је краљ био врховни законодавац и судија.²⁴¹ Ипак се у први план истицало његово „политичко и мистичко тело“, а најбољи пример за такво виђење је када се 1489. године Парламент Париза, највиши суд у Француској, успротивио претензијама краљевског савета Шарла VIII. Парламент, тело на челу са краљем, које су чинили дванаест племића, канцелар, четири председника Парламента, неколико службеника и саветника и сто чланова, осудио је његово уплитање јер је овај највиши суд у краљевини био „суверени судија француске краљевнине, први престо, власт, величанство и узвишеност самог краља“.²⁴² Тиме се мислило да краљ и његов савет не могу да делују против Парламента, јер то „мистично тело“ представља личност краља или се чак са њим поистовећује.²⁴³ Овај пример осликава суштинску разлику у схватању француског и османског друштва код Брокијера, где је француски краљ био садржан у многим институцијама власти, а Османско царство је зависило искључиво од воље и личности једног човека.

Султанова војска и „страх од Турака“

Жорж Дуби у својој књизи *Три поретка или Имагинарно феудализма* преузима трофункционалну схему лингвисте Жоржа Димезила о суверености, рату и плодности и прилагођава је друштвеној историји. Израз трофункционалне схеме друштва среће се код двојице свештеника из 11. века: „Једни се моле, други се боре, а остали раде“.²⁴⁴ Сваки ред је имао своје посебне среће и радости, потешкоће да превазиђе, као и своје посебне награде да освоје. Сваки ред је имао своју специфичну моралност.²⁴⁵ У том контексту, путописци обрађивани у овом раду припадали су реду који се бори, јер је било речи у уводу да су били дворски службеници на дворовима својих господара. Као такви били су обликовани схватањем друштва које је проистицало из њихове припадности ратничкој касти. У том

²⁴⁰ Е. Kantorovic, *Нав. дело*, 558.

²⁴¹ *Исто*, 519.

²⁴² *Исто*, 289.

²⁴³ *Исто*, 289.

²⁴⁴ Ф. Дос, *Нав. дело*, 310-312.

²⁴⁵ G. Duby, *The Three Orders, Feudal Society Imagined*, Chicago 1981, 273.

смислу, њихово схватање османске војске било је обликовано њиховим сталешким схватањем друштва.

Њихово виђење друштва садржано је у реченици једног витеза који је гледао како Бајазитов мач сече његове заробљене саборце након Никополске битке. „Станите мирно“ рекао је „Када се наша крв на овај дан буде пролила у име хришћанске вере, и ми ћемо уз Божју помоћ постати деца неба“.²⁴⁶ На овом месту се види схватање друштва витешких редова како то Хојзинга формулише: “као најчистије отелотворење средњовековног духа, везе између калуђерског и витешког идеала,²⁴⁷ где један витез не сме задрхтати пред непријатељем и који смрћу у крсташком рату заслужује Царство небеско.

Са друге стране налази се османска војска која је у описима у путописаца из прве половине XV века лишени идеализације, каква је присутна у описима хришћанске војске.

Брокијер напомиње да је османска војска слабо опремљена и наводи да је османски војник просечне висине и снаге, где такође напомиње да је неоснован стереотип који постоји на Западу и који је садржан у изреци „јак ко Турчин“,²⁴⁸ тако да их хришћанска војска, када је снага у питању, надмашује.²⁴⁹ Клавихо напомиње да је врло чудно како једна тако велики народ, као што су Турци, је толико неумешан у опсадним операцијама.²⁵⁰

Са друге стране Брокијер сматра да је велика предност коју Османско царство има у односу на друге државе та што султан има исте новчане издатке у рату као и у миру, што није случај са другим државама.²⁵¹ Брокијер сматра да султан може да сакупи велику војску, а да има и до двадест или тридесет хиљада својих робова који су добро опремљени.²⁵²

Опис османске војске у изворима би одговарао и опис муслиманске војске коју је оставио Ершамбер, свештеник у Монте Касину у 11. веку: “Изгледају као рој пчела, али имају тешку руку... све уништавају.”²⁵³ Опис муслиманске војске као рој пчела био је везан за њихову бројност, која је у хришћанским изворима пренаглашена. Тако се у Шилтбергеревом путопису може наћи податак да је извиђач непосредно пре Никополске битке обавестио краља Жигмунда да је видео двадесет барјака и да се испод сваког барјака

²⁴⁶ Schiltberger, 5.

²⁴⁷ J. Хојзинга, *Јесен средњег века*, Нови Сад 1991, 109.

²⁴⁸ Brocquiere, 286.

²⁴⁹ Исто, 286.

²⁵⁰ Clavijo, 49.

²⁵¹ Brocquiere, 249.

²⁵² Исто, 251.

²⁵³ E. Said, *Нав. дело*, 83.

налазило по десет хиљада војника.²⁵⁴ Клавихо наводи да је султан Бајазит 1399. године опсео Цариград са 400 000 војника.²⁵⁵ Такође, њихова „тешка рука“ која све уништава се може препознати код Шилтбергера када говори да је Бајазит у освајању града Митровице узео заробљенике, а да је затим град спалио.²⁵⁶

Оваква нарав османске војске допринела је стварању „страха од Турака“ у менталитету хришћанске Европе. Марко Шуица заступа став да је Османска војска користила тактику психолошког рата против својих противника, па је, између осталог, задатак акинџија био стварање несигурности у пограничним територијама и осећаја латентног страха.²⁵⁷ „Турски страх“ је продирао у менталитет средњовековних људи, па се тако код Брокијера може наћи информација да је у Београду видео Немце који чувају град, што му се учинило чудним, јер су имали Србе и Угре при руци. Међутим, Србима нису веровали јер је српски деспот био вазал османског султана, док би се Угри преплашили када би видели да долази османски султан и од страха не би могли да бране град.²⁵⁸ Овај Брокијеров извештај се слаже са Делимоовом тврдњом да муслиманску претњу нису осећали сви у хришћанској Европи, већ да је она била присутна првенствено код људи који су били у непосредном додиру са муслиманским насиљем.²⁵⁹ Међутим, ван пограничних области, Запад се није заиста плашио муслиманске опасности; у сваком случају не довољно, по мишљењу црквених људи. Тек ће се залагањем цркве која је конструисала „турски страх“ како би уопзорила хришћански свет на османску претњу. Литерална продукција је такође допринела креирању „страха од Турака“ где је између 1480. и 1609. године на француском штампано два пута више књига о Турцима и Турској него о обе Америке.²⁶⁰ Тако су и они најуспаванији увидели сву озбиљност и изазове које је наметало Османско царство. Османска претња ће чак и Еразма пробудити из његовог потпуног пацифизма, где је он прихватио нужност одбрамбеног рата.²⁶¹

²⁵⁴ Schiltberger, 2.

²⁵⁵ Clavijo, 49.

²⁵⁶ Schiltberger, 6.

²⁵⁷ М. Шуица, „Приповести о српско-турским окршајима и „страх од Турака“ 1386. године“ *Историјски часопис*, књ. LIII (2006), 93-122

²⁵⁸ Brocquiere, 284.

²⁵⁹ Ž. Delimo, *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka)*. *Opsednuti grad II*, Novi Sad 1987, 368.

²⁶⁰ *Исто*, 373,363.

²⁶¹ *Исто*, 377.

ЕПИЛОГ

Западни хришћански свет је у првој половини XV века био дубоко подељен. Та подела се првенствено сагледавала кроз *Велики раскол* који је снажно уздрмао западно хришћанство. Постојање двојице папа, једног у Авињону, другог у Риму поделио је западне владаре, где су првог углавном подржавали пријатељи Француске, а папу у Риму њени непријатељи, међу којима се посебно истицала Енглеска.²⁶² Тако у првој половини XV века настају импулси међу црквеним људима и секуларним владарима за превазилажењем кризе настале *Великим расколом* који се може сагледати кроз низ црквених сабора одржаних у том периоду. Такође, у том периоду се све већи број људи схвата да је цркви потребна реформа, што ствара још већу напетост у црквеним круговима.²⁶³ Јеретички покрети су у првој половини XV века додатно поделили западно друштво. Тако Брокијер наводи да војвода Алберт није желео да склопи мир ни примирије са Хуситима, све док они не пређу у хришћанску веру. Штавише, он их је путовао два пута.²⁶⁴ Овај пример показује да Западни свет, урођен у своје проблеме, није ни могао да се са пуном пажњом посвети османској претњи. Такође, цареви Светог римског царства су у првој половини XV века били углавном заокупљени реформом цркве. Тако је *Reformatio Sigismundi*, трактат из 1439. године, налагао „погодне реформе у духовним у секуларним питањима“, где би крајњи циљ био повратак царског ауторитета.²⁶⁵ Француска је са друге стране у првој половини XV века била подељена земља, што је наравно била последица Стогодишњег рата,²⁶⁶ па се неко њено занимање за Османлије није могло ни замислити. Најозбиљнији западни владар у планирању крсташког рата против Османлија Филип Добри је често најављивао поход, али је изгледало као да му прилике нису дозвољавале. У Лилу је изјавио да ће поћи у крсташки рат „ако буду у миру и сигурности земље које му је Бог поверио на управу.“²⁶⁷ Тако,

²⁶² С. Пеинтер, *Нав. дело*, 469.

²⁶³ J. Watts, *The Making of Politics. Europe, 1300-1500*, Cambridge 2009, 291-293.

²⁶⁴ Brocquiere, 320.

²⁶⁵ J. Watts, *Нав. дело*, 302-303.

²⁶⁶ С. Пеинтер, *Нав. дело*, 413.

²⁶⁷ J. Хојзинга, *Нав. дело*, 127.

подробно припремани и бучно наговештавани крсташки ратови остајали су неостварени.²⁶⁸ Са друге стране, Угарска је остварила знатне успехе против Османлија на почетку четврте деценије XV века, али је тај успех био кратког даха, јер је османска војска у битки код Варне 1444. године нанела одлучујући пораз непријатељу и тако запечатилa судбину Балкана и Византије.²⁶⁹ Изгледа да су у првој половини XV века унутрашњи сукоби у Западној Европи били израженији од њихове бриге за спољним непријатељем. Тек ће падом Цариграда 1453. године хришћански свет настојати да преброди унутрашње подељености како би се суочио са османском претњом.²⁷⁰

²⁶⁸ Исто, 127.

²⁶⁹ Х. Иналдик, *Нав. дело*, 31.

²⁷⁰ В. Шмале, *Историја европске идеје*, Београд 2003

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори:

1. Johannes Schiltberger, *Bondage and Travels of Jonann Schiltberger, a Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*, (trans. P. Brunn), London 1879.
2. Ruy González de Clavijo, *Clavijo, Embassy to Tamerlane 1403-1406*, (trans. G. Le Strange), London 1928.
3. Bertrandon de la Brocquiere, *The Travels of Bertrandon de la Brocquiere to Palestine, and his Return from Jerusalem Overland to France, During the Years 1432 and 1433*, (trans. T. Johnes), Hafod 1807.

Зборници радова и енциклопедије:

1. *Оксфордска историја библијског света*, ур. М. Д. Куган, Београд 2006.
2. *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*, ed. N. Bemong, P. Borghart, M. D. Dobbeleer, K. Demoen, K. D. Temmerman, B. Keunen, Gent 2008.
3. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, ed. D. R. Blanks, M. Frassetto, New York 1999.
4. *Encyclopaedia of Islam vol.9 San-Sze*, edited C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1997.
5. *The `Book` of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage 1250-1700*, ed. P. Braummett, Boston 2009.
6. *The Cambridge History of Travel Writing*, N. Das, T. Youngs, Cambridge 2019.
7. *Writes of Passage. Reading Travel Writing*, ed. J. Duncan, D. Gregory, Routledge 1999.
8. *Historiography in the Middle Ages*, ed. D. M. Deliyannis, Boston 2003.
9. *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Christian Discourse*, ed. J. C. Frakes, New York 2011.
10. *Trade, Travel and exploration in the Middle Ages*, J. B. Friedman, K. M. Figg, New York 2000.

11. *Key Concepts in Political Geography*, ed. C. Gallaher, C. T. Dahlman, M. Gilmartin, A. Mountz, P. Shirlow, London 2009.
12. *The History of Cartography, vol.1, Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. J. B. Harley, D. Woodward, Chicago 1987
13. *Scripture and Pluralism, Reading the Bible in the Religious Plural Worlds of the Middle Ages*, ed. T. J. Heffernan, T. Burman Boston 2005.
14. *Using the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2004.
15. *Perspectives on Travel Writing*, ed. G. Hooper and T. Youngs, Aldershot 2004.
16. *The Crusade in the Fifteenth Century. Coverging and competing cultures* ed. N. Housley, Abingdon 2017.
17. *The Cambridge Companion to Travel Writing*, ed. P. Hulme, T. Young, Cambridge 2002.
18. *New Directions in Travel Writing Studies*, ed. J. Kuehn, P. Smethurst, London 2015.
19. *The Cambridge History of the Bible, vol.2, The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. H. Lampe, Cambridge 2008.
20. *Reading the Bible in the Middle Ages*, ed. J. Nelson, D. Kempf, London 2015.
21. *Medieval Ethnographies*, ed. J. P. Rubies, Abingdon 2009.
22. *Cartography in Antiquity and the Middle Ages, Fresh Perspectives, New Methods*, ed. R. J. A. Talbert, R. W. Under, Boston 2008.
23. *Europe and the Islamic World, a History*, ed. J. V. Tolan, H. Laurens, G. Veinstein, Princeton 2013.
24. *The Routledge Research Companion to Travel Writing*, ed. T. Youngs, A. Pettinger, London 2020.

Монографије:

1. Е. Брајзах, *Историографија*, Београд, 2009.
2. П. Браун, *Успон хришћанства на Западу. Тријумф и разноликост 200-1000*, Београд 2010.
3. Р. Грусе, *Крсташка епонеја*, Нови Сад 2004.
4. В. Гвозден, *Српска путописна култура 1914-1940. Студија о хронотопичности сусрета*, Београд 2011.
5. Ф. Дос, *Историја структурализма II*, Лозница 2019.

6. X. Иналцик, *Османско царство. Класично доба 1300-1360*, Београд 1974.
7. С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво. Тело у српској хагиографској књижевности*, Београд 2017.
8. С. Пеинтер, *Историја средњег века (284-1500)*, Београд 1997.
9. М. Фуко, *Археологија знања*, Београд 1998.
10. Ј. Хојзинга, *Јесен средњег века*, Нови Сад 1991.
11. В. Шмале, *Историја европске идеје*, Београд 2003.
12. S. R. Arjana, *Muslims in the Western Imagination*, Oxford 2015.
13. S. C. Akbari, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, Ithaca 2009.
14. М. Вахтин, *О роману*, Београд 1989.
15. G. Bašlar, *Poetika prostora*, Čačak 2005.
16. N. Bisaha, *Creating East and West, Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004.
17. C. Blanton, *Travel Writing: The Self and the World*, Hove 2002.
18. F. Brodel, *Медитеран и медитерански свет у доба Филипа II II*, Београд 2001.
19. M. B. Campbell, *The Witness and Other World. Exotic European Travel Writing 400-1600*, Ithaca 1988.
20. N. Chareyron, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Age*, New York 2005.
21. Ž. Delimo, *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka). Opsednuti grad II*, Novi Sad 1987.
22. G. Duby, *The Three Orders, Feudal Society Imagined*, Chicago 1981.
23. G. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest, The Making of Modern Marriage in Medieval France*, New York 1983.
24. J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago 1980.
25. Ž. Le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Sremski Karlovci 2010.
26. Ž. Le Gof, *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku?*, Београд 2010.
27. E. H. Kantorovic, *Dva kraljeva tela. Studija o srednjovekovnoj političkoj teologiji*, Београд 2012.
28. E. Le R. Ladiri, *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*, Novi Sad 1991.
29. B. Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993.

30. N. Malcolm, *Useful Enemies. Islam and The Ottoman Empire in the Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford 2019.
31. F. Niče, *Volja za moć. Pokušaj procenjivanja svih vrednosti*, Beograd 2015.
32. J. F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca 1975.
33. N. I. Petrovskaia, *Medieval Welsh Perceptions of the Orient*, Turnhout 2015.
34. K. M. Philips, *Before Orientalism. Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing 1245-1510*, Philadelphia 2014.
35. R. Radić, *Strah u poznoj Vizantiji 1180-1453. II*, Beograd 2000.
36. J. P. Rubies, *Travel and Ethnology in the Renaissance*, Cambridge 2004.
37. E. Said, *Orijentalizam*, Beograd 2008.
38. M. Stock, *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*, Toronto 2016.
39. M. Theunissen, *The Other, Studies of Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Cambridge 1986.
40. C. Thompson, *Travel Writing*, New York 2011.
41. C. Todorov, *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd, 1994.
42. T. Todorov, *The Morals of History*, Minneapolis 1995.
43. M. Todorova, *Imaginarni Balkan*, Beograd 2006.
44. J. V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
45. J. V. Tolan, *Sons of Ishmael, Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville 2008.
46. J. V. Tolan, *Faces of Muhammad. Western Perception of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton 2019.
47. J. Toner, *Homer's Turk. How Classics Shaped Ideas of the East*, Cambridge 2013.
48. W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.
49. W. M. Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford 1961.
50. J. Watts, *The Making of Polities. Europe, 1300-1500*, Cambridge 2009.
51. F. Wood, *Did Marco Polo go to China?*, London 1995.

Чланци и расправе:

1. М. Антоловић, „Постмодернизам и/или историографија?“ *Токови историје* 3/4 (2008), 177-197.
2. М. Шуица, „Приповести о српско-турским окршајима и „страх од Турака“ 1386. године“ *Историјски часопис*, књ. LIII (2006), 93-122.

Интернет странице:

1. <https://brewminate.com/the-concept-of-oriental-despotism-from-aristotle-to-marx/>,
(Приступљено 6. септембра 2020. године)