

Александар ЈАКОВЉЕВИЋ  
Београд

### САВРЕМЕНА ИСТОРИОГРАФИЈА И ТУМАЧЕЊЕ НАСТАНКА ОСМАНСКЕ ДРЖАВЕ

Питање које већ дуже времена побуђује пажњу у историографији, а о коме ни приближно нису усаглашени ставови, јесте скуп проблема са основном поставком: како је једна релативно неприметна политичка творевина, именованом *Османски емират*, настала на размеђи исламске и хришћанске цивилизације током прелаза из XIII у XIV век, израсла у светско царство чија је територија обухватала три континента и чији је век трајања окончан током великих потреса Првог светског рата.

У историографији данас кружи неколико теорија о постанку Османског царства, али ниједна не даје довољно утврђене и поуздане одговоре. Чини се да се од самих почетака усталио манир да се порекло османске државе дефинише у једностраним категоријама, било религије било етничитета, иако је османско друштво било конгломерат различитих вера и етничких група. Да би се правилније схватио феномен настанка Османског царства историографија мора да се ослободи утицаја неуспелих теорија. Намера ми је да укажем на развој и проблеме модерних историографских тенденција по питању настанка османске државе и укажем на њихове утицаје у највише коришћеним синтетичким делима. На крају ћу се осврнути на позиције које тренутно ово питање заузима у савременој историографији.

Монографија *The Foundation of the Ottoman Empire* Х. А. Гибонса узима се као почетна тачка у развоју модерне османске историографије. Његова синтеза је више одговарала историјском приказу једног времена, а мање наративном извештају средњовековног хроничара. Први је поставио модерну теорију о пореклу Османлија и

тако упутио подстицај следећој генерацији историчара. Недуго затим, настале су још две теорије чинећи са претходном основу свих теорија о пореклу османске државе. М. Ф. Кеприли је научно успоставио тзв. *племенску теорију*, а затим је П. Витек објавио тзв. *гази-теорију*. По филолошком образовању, методологији рада и интересовању Витек и Кеприли су по много чему били слични. Међутим, Витекова теза је та која је стекла примат и међународно признање научне заједнице, док је племенска теорија остала затворена у свету турске историографије све до момента док је Х. Иналцик није усагласио са гази-теоријом.<sup>1</sup>

\*

Пошто су поменуте теорије о пореклу Османског царства у нераскидивој вези са потешкоћама које настају услед рада на недокументованим, литерарним изворима насталим тек током XV века потребно је прво указати на неколико важних чињеница.

У виду поуздане, документарне грађе, извори се појављују у већем броју тек од тридесетих година XV века. Оскудност ових важних извора за претходни век показује неколико сачуваних примерака новца, мањи број натписа и неколико докумената сумњиве аутентичности. Најстарији османски литерарни извор потиче с почетка XV, а прве османске хронике настају у другој половини поменутог века. Прве састављене приказе о времену Османа и његових наследника делила је временска дистанца од скоро два века. Филолошка критика текста је једини сигуран начин да се утврди постојање евентуално старијих слојева традиције у литерарним изворима и најстарија таква сачувана је преко хронике Ашикпашазадеа те она често и добија предност у односу на њој сродне изворе.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Н. А. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press 1916; М. Ф. Köprülü, *Porijeklo osmanske carevine*, Sarajevo: Veselin Masleša 1955 [у оригиналу: *Les origines de l'empire Ottoman*, Paris 1935]; P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London: The Royal Asiatic Society 1966<sup>5</sup> [први пут објављено 1938. године]; Н. İnalçık, „Problem pojave osmanske države“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 35 (1985) 211-221 [у оригиналу: “The Question of the Emergence of the Ottoman State”, *International Journal of Turkish Studies* 2 (1981-2) 71-79].

<sup>2</sup> Ово хагиографско дело (*menakib*) са приказом владавине османских владара до Бајазита I саставио је око 1390-их Јахши Факих син Орхановог имама, вид. V. L. Ménage, “The “Menāqib” of Yakhshī Faqih”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26/1 (1963) 50-54.

Усмена традиција је чинила основни извор за епску (*destān*) и хагиографску (*menākib*) књижевност као и за касније хроничаре. Све до краја XV века и до хроничара Нешрија кружило је више различитих писаних и усмених традиција о пореклу и прошлим временима. У највећој мери су сачуване преко тзв. Анонимних хроника, Ашикпашазадеове и Оручеве хронике. Ови извори су настали у другој половини XV века и као такви чине засебну групу. Уочено је да им је основу за период до 1422. године понудио заједнички извор, данас несачувана хроника. У приказивању догађаја из XIV века ови хроничари су се због саме средине из које су потекли, у највећој мери ослањали и на различите, њима блиске, усмене традиције, чиме се објашњава велики број противуречних извештаја о истим догађајима. Прекретницу у тумачењима поставио је хроничар Нешри. Он је крајем XV века, састављајући своју универзалну историју света, уобличио њему логичну традицију о пореклу и тако поставио модел за све касније хронике.<sup>3</sup>

\*

Нашавши се пред питањем шта је довело до настанка османске државе, Гибонс се први суочио са проблемима извора. Предање по коме је Ертогрул, отац Османа дошао у Анадолију на челу племена од 400 шатора (*yurt*) није му уливала поверење. Малобројност племена била је недовољна да би се објаснио успон Царства какво је било османско. Немушти језик извора Гибонс је надокнадио спекулацијом. *Османска раса* је настала спајањем паганских Турака и грчких хришћана који су се потом заједно преобратили на ислам, услед чега су створени услови за брзо ширење османске власти на Балкану и у Анадолији. Услед утицаја далеко развијенијих византолошких студија, османску државу је видео као продужетак империјалних традиција и вековних искустава хришћанске Византије. Сматрајући да иза величине османске империје стоје преобраћени Грци и остали хришћански народи, минимализовао је етнички удео модерних Турака, наследника традиција некадашњег Царства, негира-

<sup>3</sup> За преглед изворне грађе погледати: С. Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, Istanbul: The Isis Press 1990, 1-13. О проблемима у вези с изворима вид. исти, "Canon and apocrypha in early Ottoman history", у: *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, eds. С. Heywood and С. Imber, Istanbul: Isis Press 1994, 117-137.

јући им државотворне способности.<sup>4</sup> Овако постављена теза је у научне оквире унела захтев за даљом потрагом за изворима али је увела и питања културолошког и политичког садржаја на које је такође требало дати одговоре.

У свим османским хроникама, преко генеалогског стабла, сачувано је предање о племенском пореклу османске династије. У овим верзијама, Османлије су директно повезане са племеном Огуза, најважнијим огранком турских племена. Кеприли је на основу тога успоставио „етнички исправну“ теорију о пореклу, критички реинтерпретирајући традицију о Каји (*Kayı*) племену сматрајући је најпоузданијом.<sup>5</sup> Са њим се није сложио Витек доказавши да је Каји традиција османска верзија широко распрострањеног предања о племену Огуза за које су се везивала и остала турска племена Анадолије. Утврдио је да је поред Каји постојала и мање популарна Гек (*Gök*) традиција са разликом у свега неколико имена, чинећи две верзије изведене из исте основе. Ако се гледа искључиво са позиције извора, племенска теорија је вештачка творевина османске историографије, настала најраније око 1425. године. Стога је Витек закључио да племенска осећања нису имала никаквог утицаја за настаanak османске државе, јер сами извори не сведоче о јасним племенским осећањима.<sup>6</sup>

У настојању да објасни *успон* Османског царства, Витек није сматрао релевантним етнички идентитет. Тражећи везивно ткиво које је дало снагу османској држави да се преобрази у Царство дошао је до закључка да је исламска вера била једина традиција или прецизније речено *идеологија* на којој је Царство настало, изграђивано и на којој је трајало.

До Витековог времена, у свим врстама османских извора скоро неприметно су се провлачили појмови *газија/газа*. Основну идеју шта газа представља нашао је код песника Ахмедија, главном извору, који „јасно сведочи на који начин су Османлије доживљавале себе и своју државу“. Према поменутом песнику „они су били заједница *газија*, *прваци Мухамедове вере*; *заједница муслиманских погра-*

---

<sup>4</sup> Gibbons, *The Foundation*, 13-53.

<sup>5</sup> Köprülü, *Porijeklo*, 79-85.

<sup>6</sup> Wittek, *The Rise*, 12-13.

ничних ратника, посвећених борби са неверницима у њиховом суседству“. Да покаже да ово није само „литерарни израз“ песника него резултат историјске стварности, употребљен је други извор „још ближи“ датуму оснивања Османског емирата. У питању је био епиграфски споменик, за који је веровао да је припадао џамији у Бурси коју је подигао Орхан 1337. године. Са њега се могла прочитати јединствена титулатура османског владара: *Sultān ibn sultān al-ghuzāt, ghāzī ibn al-ghāzī, Shujā ad-daula wa 'd-dīn, marzbān al-āfāq, bahlavān-i jihān, Orkhān ibn 'Othmān*.<sup>7</sup> Коначно, овако постављена теза је употпуњена са неколико цитата преузетих из хронике Ашикпашазадеа и Ефлакијеве (*Aflākī*) хагиографије.<sup>8</sup>

На основу ових изворних података Витек је утврдио гази-теорију. Појам газе код Ахмедија је искоришћен као синоним за џихад који Витек преводи као „свети рат“ (*Holy war*). Према истом извору „газија је инструмент вере Алаха, слуга Бога који чисти земљу од прљавштине многобоштва [...] газија је мач Бога, он је заштитник и прибежиште верника. Ако он постане мученик по нахођењу Бога, не верујте да је он умро – он живи у блаженству са Алахом, [јер] он има вечни живот.“ Газија је дакле *свети ратник* који се бори за исламску веру. Тако је утврђена читава концепција о идеолошкој матрици Царства и светом рату Османлија. Стога, „...главни чинилац у политичкој традицији била је борба против њихових хришћанских суседа и ова борба никада није престала да буде од виталног значаја за Османско царство.“<sup>9</sup> То је основна идеја гази-теорије која се непрестано понављала у савременој историографији и овој идеји су и данас подложни знатно сложенији проблеми из османске историје.

Знатно касније, Х. Иналџик је у посебном раду спојио Витекову тезу са Кеприлијевим тумачењем порекла. Пошао је од питања како се номадско друштво преобразило у политички систем у коме

<sup>7</sup> Wittek, *The Rise*, 13-15. Текст натписа: Султан, син султана газија, газија син газије, [првак државе и вере – изоставио у преводу], господар хоризонта, херој света, Орхан син Османа.

<sup>8</sup> Исто, 39; Ефлаки је саставио дело “*Manākīb al-‘Arifīn*” око 1353-4 г. - биографију мевлевијских светаца; уп. F. Meier, “Aflākī”, *The Encyclopaedia of Islam*, WebCD Edition, Leiden: Brill Academic Publishers 2003 [у даљем тексту *EI*].

<sup>9</sup> Wittek, *The Rise*, 2, 14.

је Осман Гази постао војно-политички вођа, оснивач државе и династије. Према Иналциковој тези, миграције туркменских племена, нарочито током XIII века, довеле су до промене демографске слике Анадолије, у којој се формирала „нова Турска са великим демографским потенцијалом и ојачалом гази идеологијом“. Туркменска племена су усвојила идеју о рату против хришћана дошавши у погранични простор где су их насељавали селџучки султани. Номадска племена су се постепено преображавала у гази-заједнице, формирајући до краја XIII века своје политичке творевине, гази-беглуке. Трговина робљем је чинила економску основу гази-заједница што је за Туркмене значило „профитабилан посао, а уједно и побожан чин“. Тако изазваном социјалном диференцијацијом унутар пограничног друштва, из првобитне племенске средине издвојиле су се најамничке чете окупљене под именом својих вођа - *Osmanlı, Aydınlı, Saruhanlı*... Веза која је на окупу држала ове групе била је вечита идеја светог рата и оданост свом гази-вођи.<sup>10</sup>

Превасходно због утицаја гази-теорије као основни проблем у модерној историографији и најранијој историји Османског царства, наметнуло се питање прецизног одређивања значаја и функције *џихада/газе* у османским изворима, а затим и у османској историји. Зато би прво требало видети шта се подразумева под џихадом у шеријатском праву, одакле је сам појам и изведен.

Етимолошки, реч *џихад* означава „тежњу усмерену ка одређеном циљу“, односно „тежњу ка постизању моралног и верског савршенства“. Његова директна сврха је *јачање ислама, заштита верника и укидање земаља неверника*. Из тога следи подела целокупног света на територију ислама (*dar al-islam* - у преводу кућа ислама) где постоји муслиманска власт саображена шеријату, и територију

---

<sup>10</sup> Н. İnalçık, „Problem rojave“, 211-221. Иналцик је нагласио етнички удео Турака у успостављању „нове Турске“ зато што, према гази-теорији, освајања у Анадолији нису извршила туркменска племена већ газије; уп. Wittek, *The Rise*, 19-21, 30-32. У турској историографији је доминантан етнички приступ овом проблему. Витекова теза је лишена питања етничког идентитета, што је Иналцик у поменутом раду настојао да исправи. О преображају Анадолије од хришћанско-грчке у муслиманско-турску у периоду од XI до XV века вид. S. Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11<sup>th</sup> through the 15<sup>th</sup> c.*, Berkeley 1971.

рата (*dar al-harb* - кућа рата), где тек треба применити шеријат. Територија рата прелази у статус територије ислама када дође под суверенитет муслиманске заједнице и прихвати свети закон - шеријат. Укидање земаља неверника могло се постићи на два начина: (1) директним прихватањем исламске вере преобраћањем или (2) прихватањем поданичког статуса (*dhimmi* – *зиммија*) према муслиманском суверену уз задржавање претходне вере. Џихад подразумева ширење ислама све док се не оствари његова универзална превласт, било путем мирољубивих средстава, било путем рата (*harb*), уколико први случај није могућ. Исламско право забрањује рат између муслимана и правно је валидан само џихад јер у основи испуњава верски циљ. Ислам је у теорији подразумевао непрекидно стање рата према земљама неверника. Уколико је корисно за исламску заједницу, могуће је склопити једино примирје, не и трајни мир, али са временским ограничењем од најдуже десет година. Након тога је исламска заједница у обавези да поново покрене рат. Стога је џихад колективна обавеза целокупне исламске заједнице и увек је морао да постоји одређен број муслимана чији је задатак био да испуњава ову обавезу. У пракси је ипак ограничен број људи потребних да се дужност изврши. Уколико би џихад икада престао да се спроводи читава заједница би сносила кривицу. Владар муслиманске територије, најближе земљи неверника, има обавезу да са својим ратницима (*муџахидима*) води џихад у складу са шеријатским правилима. Џихад постаје правно легитиман тек пошто неверници одбију да прихвате ислам као своју веру или да се потчине шеријатском закону и политичком ауторитету исламске заједнице. У таквом случају сва покретна и непокретна имовина, у шта се рачунало и само „неверничко“ становништво, постајало је део ратног плена и пуноправно власништво муслимана.<sup>11</sup>

Сматрам да је потребно да се укаже на правни садржај џихада из два разлога. Први је што он проистиче из светог закона којим се уређују односи и обавезе унутар муслиманске заједнице, што му даје практичну, свакодневну примену. Други разлог је тај што су

<sup>11</sup> R. Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague-Paris-New York: Mouton Publishers 1979, 9-37; E. Tyan, “Djihād”, *EI*. Погледати и: A. Abel, “Dār al-Islām”, *EI*; исти, “Dār al-Harb”, *EI*; M. Khadduri, “Harb” [I. – Legal Aspect], *EI*.

управо први ревизионисти гази-теорије помоћу овог модела пропитивали историјску садржину и практични вид *османског светог рата*. Једногласани је закључак да постојећи извори не пружају доказе да је цихад као вид непрекидне борбе између хришћанства и ислама постојао у раноосманској историји, већ да је историјска стварност XIV века била далеко сложенија.<sup>12</sup>

Идеја светог рата у форми газе је постојала у раноосманској историји (XIV век), али са другачијим значењем у односу на шеријатски облик. Постојала је јасна разлика између апстрактног и правног схватања шеријатског цихада, и личних и херојских представа о његовом вођењу и подвизима газија о чему сведоче како хронике тако и епска и хагиографска књижевност. На основу ових извора, газије се приказују као људи искрене верске посвећености чија се верска

<sup>12</sup> Gy. Kaldy-Nagy, "The Holy War (jihad) in the first centuries of the Ottoman empire", *Harvard Ukrainian Studies* 3/4 (1979) 470, 472-473; R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University 1983, 4-6; R. C. Jennings, "Some thoughts on the gazi-thesis", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986) 152-156, 158. Кафадар је настојао да на основу „недавних студија“ исправи ово мишљење. Према њему „чихад не би требало схватити као непрекидно вођење рата да би се проширила област ислама ...“, пошто није постојало „...трајно непријатељство између територије ислама и територије рата...“. Под „недавним студијама“ Кафадар сматра и дело R. Peters, *Islam and Colonialism*, које цитира у библиографији на страни 204. Кафадар наглашава дефанзивно својство цихада и каже да се „...спроводи само у случају када је свет ислама или мир *уме* (муслиманска заједница) угрожен“. Петерс не наглашава да се цихад води само када је угрожена исламска заједница, већ јасно каже да је његов циљ „јачање ислама, заштита верника и укидање земаља неверника“ и притом „најмање једном годишње *имам* мора да нападне непријатељску територију“ (исти, 10, 13, 18). Према, Петерсу, на основу канонских извора цихад је „колективна обавеза“ (исти, 12) која се огледа у непрекидном ширењу територије ислама и потчињавању неверника, што показује и временски ограничено примирје на највише десет година (исти, 32, 33, 36). Такође, о теоријском схватању *непрекидног рата* вид. Е. Туан, "Djihād", *EI*. Ради се о томе да ни Кафадар није могао да уочи, попут ревизиониста, шеријатски облик цихада у раноосманској историји, тврдећи да је као такав постао наглашен тек у XIX веку у време када се „...европски колонијализам [...] сусрео са покретом не у име газе већ цихада“; уп. С. Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1995, 79. Кафадар види у гази-идеологији тежњу муслиманске заједнице да се шири исламска вера, што по њему и јесте одлика раноосманске историје. О проблемима и значењу појма *газа* видети у даљем тексту.



инспирација заснивала на народном, шеријатски необразованом исламу. Свети рат је схватан као епска борба против неверника где су султан и његови ратници испуњавали улогу епских хероја. Овакав првобитни облик газии-традиције постепено је уступао месту шеријатском виду цихада што је обележило другу фазу развоја током XV века. Витек је уочио да је облик газе код Ахмедија заснован на шеријатским дефиницијама цихада, неуочивши да је песник најранији представник ученог ислама [сунитски облик]. Верски учена мисао улеме, чији је он један од првих представника, почела је да преовлађује тек од друге половине XV века, да би коначно заузела доминантну позицију тек крајем тог века у време заштравања сукоба са шиитском државом Сафавида. Теоријски вид борбе против хришћана који је поставио Витек могуће је у пуном облику пронаћи тек у време Мурата III (1574-1595) коме је његов тотор Садудин у уста уметнуо молитву: „Учини да се непријатељи вере сравне са земљом; уништи војске неверника; учини мој мач светлом на путу вере; учини га водичем за муцахиде“<sup>13</sup>

✧

Витек је интерпретирао османску историју на основу Ахмедијеве дефиниције газе са упориштем у једном натпису, а да није претходно проверио намену, карактер и садржај својих извора.

*Искендер-наму* песника Ахмедија (у. 1413) Витек је дефинисао као „хронику у стиху“ наглашавајући тако „историчност“ њеног садржаја.<sup>14</sup> С тиме се нису сложили поједини аутори третирајући овај извор искључиво као облик епске књижевности. Основна намена извора ове врсте није аутентично преношење историјског сећања већ упућивање порука моралног садржаја.<sup>15</sup> Лаури додаје да се ради

<sup>13</sup> C. Imber, “Paul Wittek’s “De la defaite d’Ankara a la prise de Constantinople””, у: исти, *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul: Isis Press 1996, 294-295; исти, “The Ottoman Dynastic Myth”, у: исти, *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul: Isis Press 1996, 306-310. Кафадар се такође слаже, мада са супротстављене позиције, да постоји разлика између шеријатског и народног схватања вере (Kafadar, *Between Two Worlds*, 76, 144-145). О народном схватању ислама и утицају шиитске догме на јачање сунитског ислама османске државе вид. *Исто*, 73, 75-76.

<sup>14</sup> Wittek, *The Rise*, 14; такође и: G. L. Lewis, “Ahmadī”, *EI*; Kafadar, *Between Two Worlds*, 93-94.

<sup>15</sup> Jennings, “Some thoughts”, 160; Imber, “The Legend of Osman Gazi”, у: исти, *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul: Isis Press 1996, 330.

о најранијем османском облику популарног књижевног рода *Огледало за принчеве*, односно да је то први познати случај где је епско дело искоришћено као средство упућивања савета једном османском владару (*nasihat-name* – књига савета). Дело је првобитно било намењено Бајазиту, а потом његовом наследнику Сулејману након чије је смрти 1411. године и завршено.<sup>16</sup>

Имбер сматра да је у овом извору газа искључиво богоугодан чин и да је Ахмеди осуђивао народно схватање светог рата које се сводило на пљачку што је правно нелегитимно.<sup>17</sup> Супротно њему, Лаури сматра да је Ахмеди одобравао пљачкање као вид материјалне награде [због чишћења земље од прљавштине многобоштва] и да је оно оправдано јер је вид испуњавања Божије воље.<sup>18</sup> Појам газе код Ахмедија, а тиме и њена употреба, мора се посматрати у светлу сукоба између Бајазитових синова (1403-1411). Лаури је указао да је Ахмеди под појмом газе јасно мислио на раније [и будуће] походе османских владара против хришћана. Супротно томе, за походе вођене против муслиманских суседа током владавине Мурата I и нарочито Бајазита, није употребљавао ознаку газа, чиме су се потврдила и ранија запажања.<sup>19</sup> Ахмеди Бајазита чак уопште не ословљава газејом, и поред његове победе над крсташком војском код Никопоља 1396. године. Разлог томе је што се окренуо од „правичности“ његових претходника, ратујући и против својих анадолских истоверника у чему лежи и основна порука овог извора, а то је да се османски војни походи – газе – преусмере са истока ка западу где се налазе земље хришћана. Једино у таквом случају османски владар наступа у складу са традицијом својих предака и заслужује да буде назван газејом.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> H. W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: State University of New York Press 2003, 16-17.

<sup>17</sup> Imber, “De la défaite d' Ankara”, 295; исти, “What does Ghazi actually mean”, у: *The Balance of Truth. Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, eds. Ç. Balim-Harding and C. Imber, Istanbul: Isis Press 2000, 174.

<sup>18</sup> Lowry, *The Nature*, 20.

<sup>19</sup> Исто, 21-25. Ранији аутори су се питали како је могуће довести у склад идеју о светом рату против хришћана и османске ратове против муслимана на истоку (Kaldy-Nagy, “The Holy War”; Lindner, *Nomads and Ottomans*; Jennings, “Some thoughts”)

<sup>20</sup> Lowry, *The Nature*, 24-25. Кафадар је такође указао на идеолошки значај газе почетком XV века. Газа је послужила као средство легитимисања османске власти

Натпис са џамије у Бурси из 1337. године дуго је био својеврстан проблем. Витек га је сматрао одразом историјске реалности, а скуп титула са натписа је мистификован као „апсолутно јединствен у османском протоколу“. Тиме је успостављен дисконтинуитет са државом Селџука где су коришћене „класичне и другачије формуле“.<sup>21</sup> Захваљујући томе што је садржина натписа у доцнијим радovima коришћена преко секундарне литературе дуго је остала сакривена чињеница да је Витек овај натпис искористио једино у прилог своје тезе. Недавним читањем натписа, директно са џамије, Лаури је показао да је у историографији коришћен непотпун текст. Његовим читањем добијена је следећа формула: ...*al-amīr al-kabīr al-mu'azzam al-mujāhid (fi sabīl Allāh) sultān al-ghuzāt, ghāzī ibn al-ghāzī, shujā' al-dawla wa'l-dīn wa-l afak, pahlavān al-zamān Urkhān bin 'Uthmān...* (Преузвишени велики емир, мудахид у име Алаха, султан газија, газија син газије, првак државе и вере и хоризонта, херој времена, Орхан син Османа)<sup>22</sup>.

Поновним читањем су решене поједине недоумице, а пре свега питање аутентичности натписа. По титулама и стилу писања потпуно одговара познатим савременим натписима.<sup>23</sup> Џенингс је раније изнео став да се не ради о оригиналном натпису, пошто је Орханова џамија у Бурси спаљена 1413, а потом обновљена 1417. године при чему је по њему вероватно дошло до измене првобитног текста. То је био још један доказ у прилог Линднеровом ставу који није сумњао у аутентичност натписа већ у оно што он говори, да су Османлије настојале да путем тренутне идеологије измене сећање на прошлост.<sup>24</sup>

Лауријевим анализирањем натписа у односу на Витеков текст показало се да је недостајала формула „преузвишени велики емир“ са већ раније изостављеном „стуб државе и вере“ (*shujā' al-dawla wa'l-dīn*).<sup>25</sup> Управо је титула „велики емир“ (*al-amīr al-kabīr*) представљала основну компоненту у владарској идеологији током

---

због положаја у односу на Тимурову државу након пораза код Анкаре 1402 (Kafadar, *Between Two Worlds*, 104, нап. 119).

<sup>21</sup> Wittek, *The Rise*, 14-15.

<sup>22</sup> Lowry, *The Nature*, 35.

<sup>23</sup> О аутентичности натписа вид. Исто, 35, 41, 42.

<sup>24</sup> Jennings, "Some thoughts", 154-155; Lindner, *Nomads and Ottomans*, 6-8.

<sup>25</sup> Wittek, *The Rise*, 53, напомена 27.

XIV века што потврђују и савремени латински и грчки документи са идентичним облицима *megas amiras* и *magnus admiratus*.<sup>26</sup> Оваква титула се одржала до краја Муратове владавине након чега се устаљује титула *султан* док је титула *газије*, уколико је забележена, по правилу увек долазила иза ове две.<sup>27</sup> Такође је показано да су ове формуле потпуно одговарале оним које су коришћене на простору државе Селџука. Оне сведоче о јасном континуитету османског владара и анадолских бегова крајем XIII и почетком XIV века, у односу на Селџуке, насупрот Витеком ставу о „јединствености османског протокола.“<sup>28</sup>

Изрази коришћени у натписима могу да показују елементе владарске идеологије, али тешко могу да сведоче о стварним историјским околностима. Лаури је анализом османских натписа показао да је постојао велики несклад између тренутних претензија осликаних у титулама и стварних историјских околности, и што је још важније да османски владари нису увек користили титулу *газије*. Претходно је садржину натписа пропитивао и Линднер сматрајући да сведочи о важној промени унутар османског друштва током прве половине XIV века и да је он одраз „идеолошког пречишћавања прошлости“. Због растућег утицаја улеме, унутар османског друштва дошло је до „чишћења“ раније прошлости која се тумачила у складу са ортодоксним сунитским ставовима. Тако је идеју *газе* увела верски образована улема у чијим очима је она послужила као идеолошко средство у интерпретацији [номадске] прошлости, а да су каснији хроничари у складу са овом идеологијом тумачили прошлост.<sup>29</sup> Ка-

---

<sup>26</sup> K. Fleet, “Early Ottoman Self-Definition”, *Journal of Turkish Studies* [Essays in Honour of Barbara Flemming, eds. Şinasi Tekin and Gönül A. Tekin] 26/1 (2002) 229-238. У старијим српским изворима (у дипломатичкој грађи, натписима и наративним изворима) забележени су слични облици: *амир* за Мурата I, *велики амира*, *велики цар амир*, *велики амуре* за Бајазита I, односно *велики амир*, *велики цар амир* за Мехмеда II (уп. А. Фотић, „Амира“, *Лексикон српског средњег века*, приредили С. Ђирковић и Р. Михаљчић, Београд: Knowledge 1999). У формули *al-amīr al-kabīr al-mi'azzam* огледала се тенденција османских владара да наглашавају првенство у односу на остале анадолске емире који су носили исту титулу.

<sup>27</sup> Lowry, *The Nature*, 38-44, 147-153. Титула великог емира се први пут додељује у држави Мамелука, уп. D.Ayalon, “al-Amīr al-Kabīr”, *EI*.

<sup>28</sup> Lowry, *The Nature*, 41-42.

<sup>29</sup> Lindner, *Nomads and Ottomans*, 7-8.

фадар се није сложио да је улема увела гази-идеологију већ да ју је [газу] само другачије интерпретирала дајући јој ортодоксније значење.<sup>30</sup>

Ипак, остаје питање и каква је сврха употребе појма газе у натписима. Кафадар сматра да су муслимански владари свесно усвајали титуле у складу са сопственим амбицијама да представљају вође у рату за веру.<sup>31</sup> Лаури је сматра одразом политичког вокабулара XIV века који не показује историјску реалност, нити доказује да су османски владари усвајајући идеју газе били мотивисани тежњама да шире ислам.<sup>32</sup> Имбер је у посебном раду, у ком је систематизовао значење овог појма у различитим изворима, показао да су формуле и идеје које носе натписи ништа више до правни изрази чија је функција да легитимишу и славе владара истичући његове врлине.<sup>33</sup>

Анализа извора је показала да Витекова теза није научно утемељена. Из Ахмедијевог основног текста искористио је само уводне делове који чине мање од 4 одсто укупног текста, док пример цитирања натписа са џамије у Бурси показује да је искористио само оне делове који су ишли у прилог његовим тврдњама. Није непозната ни чињеница да је слободно користио своје изворе, занемарујући њихов карактер и вредност и да их је често погрешно тумачио.

К. Хејвуд је употпунио критику гази-теорије анализирајући интелектуални залеђе Витековог стваралаштва, указујући да његове интерпретације османске историје немају трајних вредности. Његова схватања историје заснивала су се на романтичним представама о прошлости, проистеклим из неоромантичарских идеја немачког десничарског национализма и личних представа о хероју-вођи. На основу тога је створио идеализовану гази-личност коју је потом пројектовао у османску историју, при чему је занемарио озбиљну анализу извора.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Кафадар се противи тумачењу ревизиониста да је једина функција газе у османској историји била идеолошке природе (Kafadar, *Beetwen Two Worlds*, 109-113).

<sup>31</sup> Исто, 76-78.

<sup>32</sup> Lowry, *The Nature*, 43-44.

<sup>33</sup> Imber, "What does Ghazi actually mean?", 168-169.

<sup>34</sup> Лаури је анализирао начин на који је Витек искористио Ахмедија и натпис из 1337 (Lowry, *The Nature*, 15-44). Такође, Имбер је доказао погрешно коришћење извора и интерпретације на основу тога (Imber, "De la défaite d' Ankara", 291-304).

Од аутора који су настојали да одбране гази-теорију Ц. Кафадар је једини понудио хомогено дело. За разлику од Иналцика који у потпуности игнорише ревизионистички приступ о чему ће бити речи, Кафадар је настојао да се приближи критици усвајајући одређене резулте, али је истовремено тежио и да их усагласи са гази-теоријом.

Основна Кафадарова теза је да газа није идентична цихаду.<sup>35</sup> Своје идеје о гази је изнео на основу „газијске епске књижевности (*destān*)“, главних извора за разумевање културе пограничног простора. По њему, газа је истовремено и начин живота и особен вид културе у ком је настало османско друштво. Пошто је специфичан продукт пограничне културе, свеприсутна је према земљама неверништва и одраз је идеје о подели света на *они/ми* као два вида цивилизацијско-верског усмерења. Она садржи свеукупност идеја, симбола, начина живота, традиције, херојства и знања које се таложило на границама хришћанства и ислама још од првог сукобљавања исламске вере са хришћанством. Она има свој пандан у хришћанској Византији и њеним акритама. Најпрецизније што се може одредити јесте да је газа „скуп појмова и сложен начин понашања који подразумева симбиозу, укључивост, толеранцију, помирљивост, а истовремено и милитантност и верски прозелитизам“. Спајањем исламских елемената са преисламским веровањима Турака на једној стра-

---

О утицају немачког десничарског национализма, вид. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 3-4; С. Heywood, „Wittek and the Austrian Tradition“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1 (1988) 7-25; исти, „Boundless Dreams of Levant: Paul Wittek, the George-Kreis, and the Writing of Ottoman History“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1 (1989) 32-50; исти, „A Subterranean History: Paul Wittek (1894-1978) and the Early Ottoman State“, *Die Welt des Islams* XXXIII/3 (1998) 386-405. О културним утицајима (исти, „Boundless Dreams“, 35-46, 49-50). О историјском образовању (исти, „Austrian Tradition“, 13-17). О идејном настанку гази-теорије (исти, „Austrian Tradition“, 15-19; исти, „Subterranean History“, 392-393, 401).

<sup>35</sup> Kafadar, *Between Two Worlds*, 79. Калди-Нађ, Линднер и Џенингс нису тврдили да газа није постојала. Кафадар сматра да је Витек „несрећно“ превео термин газе енглеским појмом *Holy war*, чинећи да се у потоњој историографији усвоји овакво значење без критичког размишљања и стварног разумевања појма. Због непрестаног понављања, гази-теорија се на тај начин претворила „у своју карикатуру“. Кафадар није доказао ову тезу на основу извора. Имбер се са тиме не слаже пошто је појам газе изведен из правничких текстова где се користи као синоним за цихад (Imber, „What does Ghazi actually mean?“, 166, 168, 178).

ни и анадолског хришћанства на другој, добијен је један особен културни облик, где је газа била вид свесног ширења исламске вере, чије је „право“ значење „искривила“ османска држава и улема услед седентаризације и централизације Царства током XIV и XV века - последица спровођења *империјалног програма* Мехмеда II - дајући јој ортодоксни (шеријатски) вид значења.<sup>36</sup>

Линда Дарлинг је у раду скоријег датума покушала да успостави нови приступ у решавању овог проблема сагледавајући компаративно идеју светог рата на простору Блиског истока и Мале Азије у периоду од VIII до XV века. Међутим, и она је кренула од Кафадарове тезе да цихад није исто што и газа, мада није настојала да на тај начин објасни порекло османске државе.<sup>37</sup>

Кључ се налази у прецизном одређивању значења појма газе јер су Кафадарови аргументи блиски позицији ревизиониста гази-теорије. Често се показује да су одређени појмови у османском језику имали више значења пошто је сама основа језика трослојна. Упоредо са турским речима коришћене су бројне позајмљенице из персијског и арапског вокабулара које често служе као синоними за један исти појам. То показује појам газија/газа који у различитим изворима често служи као синоним или литерарни израз за појмове чије је стварно значење скривено под верским призвуком речи.

Реч газија/газа настала из корена арапске речи *ghazw*, у основи значи *нападање, упадање* или општије речено *вођење рата*. У раној фази развоја ислама, услед корена из ког је изведена реч, стекла је конотацију *војног похода у име ислама*, вероватно зато што се у средњем веку настојало да се све људске активности класификују, објасне и оправдају у складу са улогом вере у друштву. У арапским књижевним и правним текстовима до XIII века реч газа (*ghazw*) се јавља као близак синоним за реч цихад док је газија синоним за реч муцахид. Разлика постоји у правним текстовима где је цихад општи појам рата док се газа односи на посебан рат или војни препад који

<sup>36</sup> Kafadar, *Between Two Worlds*, 69-73, 89, 93. Не може се прихватити да је османска држава настала искључиво културним импулсом, на шта је Кафадар свео особеност газе.

<sup>37</sup> L. Darling, "Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context", *Studia Islamica* 91 (2000) 133-163.

је могао да чини и део цихада. Реч се увек односи на исламске војнике и њихове ратове. Такође, била је у широкој употреби и блиској вези са појмовима *побожност* и *храброст*. Газија се појављује као лично име у исламском, и као облик титуле у турско-персијском свету. Појам је означавао и људе који су живели од пљачке, а вероватно је синоним и за реч *добровољац*. Стога, газија није реч која је имала само једно значење. Сам појам је могао да значи *војник*, *муџахид*, *пљачкаш*, а у општем значењу газа је побожан термин за означавање вођења ратних похода.<sup>38</sup>

Газа је општи појам и тачно значење зависи од извора и контекста у ком се појављује. У анадолским натписима, као што је поменуто, користи се ради реторских ефеката, а сама реч газија јавља се као синоним упоредо са речју муџахид, просто из стила писања да би се појачало њихово значење. У често навођеном извору „*Risale-tü'l-İslam*“ који помињу Иналцик и Кафадар у прилог гази-тезе, постоји посебно поглавље које таксативно набраја услове којим се регулише вођење газе.<sup>39</sup> Ово поглавље о гази, како је показао Имбер, директан је превод са арапског на турски језик и представља скуп старих конвенционалних правила која се могу наћи у текстовима правника ханефитске школе чији се предмет односи на верски закон (*fiqh*). Појмови газија/газа и овде се користе као синоними за речи муџахид/џихад и према Имберу сам текст не сведочи о посебним условима који су владали на муслиманско-хришћанској граници.<sup>40</sup> У биографији мевлевијских шејхова коју је саставио Ефлаки појам газије се односи на владаре анадолских емирата који су водили ратове против хришћана. Стил писања и појам газе одражавају мистично

---

<sup>38</sup> Imber, “What does Ghazi actually mean?”, 167-168. О основном значењу појма видети и: Т. М. Johnstone, “*Ghazw*”, *EI*.

<sup>39</sup> Kafadar, *Beetwen Two Worlds*, 64; Н. İnalçık, “Foundation of Ottoman Empire”, у: *The Turks*, III, eds. Н. Celâl Güzel, С. Cem Oğuz and Osman Karatay, Ankara: Balkan Ciltevi 2002, 57-58.

<sup>40</sup> Imber, “What does Ghazi actually mean?”, 169-171; исти, “Fiqh for beginners: an Anatolian text on jihad”, у: *Studies in Islamic and Middle Eastern Text and Traditions in Memory of Norman Calder*, eds. G. R. Hawting, J. Mojaddedi, A. Samely, Manchester: Oxford University Press 2000, 137-148. Правила се односе на расподелу плена задобијеног у војним походима што сведочи о економској активности газија, не и о идеолошким убеђењима. Ратници емирата Кареси на које се односи овај текст су учествовали и као најамници у служби хришћанских владара.



схватање развијено у суфијској књижевности. Газија је овде духовни ратник који се бори са својом „похотном душом“ чијим жртвовањем постаје мученик (*шехид*), стиче духовне врлине својих заштитника и вечни живот.<sup>41</sup>

Такође, уобичајено схватање да газије означавају посебну групу људи у пограничном простору чија је улога вођење газе – светог рата,<sup>42</sup> не може се више безрезервно прихватати. Потпуно је извесно да се под овим појмом могла налазити посебна друштвена група у османској историји, а да је притом употреба газе била далеко од стварних историјских околности. Доказ за то се налази у једном стиху песника Ахмедија где се каже: „*Kāfir üz[e]re akdılar a ’vān-i dīn / Andan itdiler gazā adin akin*“ – (Ове слуге вере сливале су се против неверника / због тога су газу назвали акин).<sup>43</sup> Имбер је први указао на ову чињеницу, а поновио ју је и Лаури. Реч која се користила у свакодневном говору код Турака била је акин (*akin*), а не газа. Посебна група људи на коју се реч газа односила нису газије већ акинције. Ахмеди је искористио арапску реч гази као калк за свакодневну турску реч акин дајући јој верско значење. Касније, у османским хроникама XV века реч газа већ поседује верско значење. И даље се користила као синоним за акин, иако је у стварности означавала војне походе акинција. Византијски хроничар Дука, Константин Михаилович и италијански хроничар Спандуњино пишући у другој половини XV века, османске војне походе описују користећи појмове акин/акинција, док се упоредо у османским документима

<sup>41</sup> Imber, “What does Ghazi actually mean?”, 172-174. Упадљив је однос који Ефлаки успоставља између духовних (мевлевијски свеци) и световних господара (анадолски владари), на шта је указао Имбер. Ради се о образцу развијеном у суфијској литератури где је успостављен модел духовне хијерархије са паралелом у хијерархији световних владара који су подређени у односу на своје духовне заштитнике (мевлевијске шејхове).

<sup>42</sup> Köprülü, *Porijeklo*, 96; Wittek, *The Rise*, 1-51; İnalçık, „Problem pojave“, 211-221; Kafadar, *Beetwen Two Worlds*, 62-154; I. Melikoff, “*Ghāzī*”, *EL*.

<sup>43</sup> Imber, “Legend of Osman Gazi”, 330; исти, “Canon and apocripha”, 136; Lowry, *The Nature*, 45. Из турског глагола *akmak* – тећи, лити, проливати се – изведена је реч *akin*, у основи са значењем *навала*, *поплава*, *нагли пренад*, *војни пренад*; реч *akinci* (акинција) изведена из тога означава припаднике лаке коњице у османској војсци чији је задатак био да извршавају брзе провале у непријатељску територију и непрестано држе непријатеља на опрезу.

користе појмови газа/газија.<sup>44</sup> Истовремено речгазија је у народном говору била калк за турску реч *alp* (*alp*) – херој, јунак. Као синоним, у персијском облику користе је и Ефлаки - *ghazi u bahadir* (газија и херој) и Ахмеди - *ghazi bahadir*. И овде су се спајали синоними ради панегиричких и реторских потреба.<sup>45</sup>

Сводити почетни период османске историје у идеолошку равн пре свега је поједностављен начин посматрања на прошлост, а затим и својеврстан *анахронизам*. Прво су османски хроничари пројектовали њима савремене идеје на прошлост, а затим је то поновила и модерна историографија посматрајући је кроз сопствена схватања. Порекло османске државе не може се објаснити само верским или етничким разлозима, а нарочито не у случају где за то не постоји потврда у изворима. Гази-теорија као вид традиције није настала у време оснивања османске државе, већ је обликована на основу једног појма, у интелектуалној и неисторијској мисли Пола Витека искључиво као вид модерне традиције о пореклу османске државе којој је време да заузме заслужно место у историји историографске мисли.

У овом тренутку у историографији се гази-теорија одржава углавном преко радова Х. Иналцика. Дугогодишњим радом наметнуо се као неоспорни ауторитет у османској историографији те је у више синтетичких дела издатих током протеклих деценија, по правилу, био аутор поглавља о постанку османске државе. Пошто су истовремено и незаобилазни универзитетски приручници, јасан је његов утицај пре свега као научног ауторитета.

Међутим, потребно је указати на један недостатак. Од момента када се опет отворило питање о пореклу османске државе, у Иналциковим радовима је могуће пратити све већу ригидност у задржавању старих ставова. Процес постанка османске државе и њен потоњи развој у XIV веку интерпретирао је у складу са идејама о светом рату – гази – у својим бројним радовима. О томе језгровито

---

<sup>44</sup> Imber, “What does Ghazi actually mean?”, 176; исти, “Legend of Osman Gazi”, 330; Lowry, *The Nature*, 45-54.

<sup>45</sup> Још је Кепрели указао на то да се у османским хроникама реч *alp* често користи уместо речи *ghazi*, мада је сматрао да се ради о две групе људи (*Köprülü, Porijeklo*, 95-96, 99); Lindner, *Nomads and Ottomans*, 24; Imber, “What does Ghazi actually mean?”, 176-177.

сведоче уводне речи његовог приручника где каже: „У време када је основана, почетком четрнаестог века, османска држава била је мала кнежевина на границама исламског света чија је покретачка идеја била газа – свети рат против неверника хришћана“<sup>46</sup> С обзиром на то да је написана пре него што је покренуто питање ревизије, могло се очекивати да се Иналцик у следећем раду упусти у критичку расправу са ревизионистима. Ипак, већ у таквом следећем делу *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* поновио је исту реченицу са додатком да је „њен гази погранични карактер утицао на историјско постојање државе током шест векова“, директно преузевши већ заборављен Витеков став.<sup>47</sup> Последњи приказ је саставио за потребе вишетомне историје *The Turks*. Читаво поглавље је интерпретирано према незаобилазној гази-теорији и није потребно указивати на појединости. Навешћу само два примера где Иналцик „слободно“ интерпретира изворе доказујући тако свеprisутност газе. Када говори да је газа била разлог постојања османске државе наводи да су сви османски султани почев од Орхана носили титулу „султан газија и муџахида“ иако је овакав облик посведочен само на једном натпису.<sup>48</sup> Једнако томе, описујући погранично друштво у ком доминира газа цитира Кантакузина који каже да би „гази“ бег био срећан ако укључи „газије“ другог бега у своју војску. Чињеница је да ни Кантакузин, нити остали византијски историчари XIV и XV века не користе реч газа нити помињу да су њихови суседи Османлије водили свети рат против хришћана.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Х. Иналцик, *Османско царство, класично доба 1300-1600*, Београд: СКЗ 1974.

<sup>47</sup> *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, eds. H. İnalcık and D. Quataert, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 11. О Витековој тези вид. Wittek, *The Rise*, 2-3.

<sup>48</sup> İnalcık, *Foundation*, 54. Лаури је дао преглед свих османских титула за XIV и XV век. Види се да су титуле биле различите и неуједначене (Lowry, *The Nature*, 39-44, 147-153).

<sup>49</sup> İnalcık, *Foundation*, 54. Један од првих аргумената ревизиониста је да ниједан византијски историчар не помиње газу нити сведочи да је постојала идеја светог рата против хришћана у време првих османских владара (Lindner, *Nomads and Ottomans*, 5-6; Jennings, “Some thoughts”, 158-159; Imber, “What does Ghazi actually mean?”, 175). Исто је поновио и Кафадар, али објашњава да Ј. Кантакузин није поменуо газу из разлога што је желео да умањи исламски аспект Османлија који су били његови савезници (Kafadar, *Between Two Worlds*, 89). То се не може при-

Иако се Иналцикови погледи битно разликују од ставова критичара, не упушта се у расправу са њима. Читаву критику гази-теорије свео је на једну реченицу, без уласка у дискусију речима: „Западне студије о овом предмету обично схватају газу као вид оправдавања, убијања и пљачкања игноришући тиме стварно значење и улогу газе за муслиманско друштво и појединца“.<sup>50</sup>

У истој синтези следеће поглавље Ф. Емецен отпочиње речима да недостатак савремених извора оставља порекло османске династије несигурним, и затим додаје да су проблеми османских извора често наводили истраживаче (мислећи на Гибонса, Кеприлија, Витека и Иналцика) да понуде теоријске спекулације по питању оснивања османске кнежевине. У Емеценовом приказу нема утицаја гази-теорије и на свега неколико места користи појам газе. По питању порекла не пружа поверење сведочењима османских хроничара али сматра да је прва организација Османа одраз турског племенског система из ког су се постепено издвојиле ратничке групе, назване по свом вођи. Овај процес је у истој форми први објаснио Иналцик, али га је Емецен лишио идеологије светог рата. Гази не придаје већи значај и позивајући се на Кафадара каже да су у почетку Османлије гази-идеологију интерпретирали једноставно и у складу са сопственим схватањима која су била далеко од ученог ислама. Даље додаје да је газе свој развијени облик почела да стиче са Ахмедидем који ју је уобличио према схватањима ученог ислама.<sup>51</sup> Насупрот Иналциковом приказу, у овом поглављу је очигледан утицај ревизије и, с обзиром на то да се и ово поглавље бави почецима османског емирата, изразит је контраст у ставовима аутора.

---

хватити пошто ни пре ни после Кантакузина није посведочен пример да је реч била позната Византинцима.

<sup>50</sup> İnalçık, *Foundation*, 58. Одсуство полемике са критиком евидентно је и код Кафадара. Мада у највећој мери критикује Линднера (али не и његову племенску теорију), а затим и Денингса, у потпуности заобилази Имберов допринос. Имберови радови су наведени само у литератури. Такође, у приказу развоја модерне историографије игнорише Хејвудову анализу Витека као историчара иако је Хејвуд је са три рада наведен у литератури; уп. Kafadar, *Between Two Worlds*, 200-201.

<sup>51</sup> F. Emecen, “From the Establishment of the Ottoman State to the Period of Fetret (Interregnum)”, у: *The Turks*, III, eds. N. Celâl Güzel, C. Cem Oğuz and Osman Karatay, Ankara: Balkan Ciltevi 2002, 74, 76, 80.

*Историју Османског царства* коју је приредио Р. Мантран такође је писало више аутора те ни она не поседује уједначеност. Поглавље *Почеци: Осман и Орхан*, Ирен Белдичану је писала без интерпретације османске историје помоћу племенске или гази-теорије. Хронолошки приказ у коме је описала период Османа и Орхана представља тумачење бројних легенди забележених код османских хроничара, и анализу података из западних и византијских извора. Чињеница је да се ослонила на традиционалну причу Ашикпашазадеа, са којом су се суочили још Гибонс, Кеприли и Витек, а чију је истинитост немогуће утврдити – о томе како је Ертогрул са својим оцем Сулејманом стигао у Анадолију након притиска Монгола у првој половини XIII века. Такође, ни бројне легенде везане за Османов успон није могуће прихватити као основане.<sup>52</sup> Међутим, Белдичану је успоставила један прихватљив и, уколико је то уопште могуће за овај период, историјски приказ. Посебно питање је посветила идеолошкој основи османске државе што је директан одраз ревизионистичког приступа. У племенској теорији је видела настојање хроничара да се Османлије представе као легални наследници Селџука. Верску премису гази-теорије је одбацила сматрајући да, иако се снага религије не може негирати, такав начин гледања [на прошлост] је донекле поједностављен и тешко одржив за период Османа и Орхана. Газу је посматрала као средство да се обезбеди доминација династије.<sup>53</sup> Раса и религија нису играле никакву улогу у XIV веку где су пријатељства настајала и гасила се према „тренутним потребама“, закључак је И. Белдичану на крају поглавља.

У следећем поглављу *Успон Османлија (1362-1451)* Николе Ватена могуће је пронаћи интерпретације изведене на основу гази теорије. Већ на почетку приказа описујући долазак Мурата I на власт, уметнуо је реченицу да је „Мурат [раније] учествовао у власти, тако што је водио свети рат газија, чију је подршку уживао“. Даље, излажући мало познати процес слабљења везе између осман-

<sup>52</sup> С. Imber, “Othmān I”, у: исти, *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul: Isis Press 1996, 333-337.

<sup>53</sup> *Историја Османског царства*, приредио Р. Мантран, Београд: Clio 2002, 30-31 [у оригиналу: *Historie de l'Empire Ottoman de Robert Mantran*, Librairie Artheme Fayard 1989].

ског владара и „господара граница“ услед повраћаја тврђаве Галиполе у руке Византије (1366-1376), Ватен завршава реченицом да су ти бегови остали моћни [пошто их је потчинио Мурат I] и да су и даље имали важну улогу „... задужени да воде свети рат на крајиштима Царства ...“. Директан утицај Витека се огледа у објашњавању Муратових успеха у Анадолији где је „његов успех почивао на слабости и нејединству кнежевина Гермијан, Теке, Хамид ...“ али и услед чињенице да су „те мале државе [...] изгубиле разлог свог постојања, јер више нису имале контакт са хришћанима.“ Ова три примера су довољно илустративна и јасно показују утицаје гази-теорије, што не умањује вредност поглавља које је Ватен саставио.<sup>54</sup>

Ватен је посебно питање посветио стварању Царства и организовању државе. Пошто објашњава османска правила у заузимању неке земље, колонизацију становништва из Анадолије у Румелији [како би било могуће вођење светог рата], укључивање локалне аристократије у тимарски систем и појаву хришћана-спахија, вероватно се ради о усвајању Иналцикових резултата.<sup>55</sup> Такође, промене су се огледале и у утицају улеме – развој администрације, успостављање функције шејх-ул-ислама и казаскера, увођење система пописа тимара, институције девширме и стварања јаничарског корпуса, а све у правцу стварања Царства – наговештава се напуштање идеје газе.<sup>56</sup> Описујући владавину Бајазита „који јесте водио свети рат“ и чија је „слава газије била вредна поштовања“ осећа се Витекова теза о напуштању гази-традиције у време овог владара. Због тога што је Бајазит себе сматрао моћним владарем према хришћанима се понашао више као владар него као борац за веру. Тако је идеју газе поткопао походима против анадолских емирата „што није достојно правог газије“, због чега је у сукобу са Тимуром 1402. изгубио подршку анадолских вазала. Последњи помен газе код Ватена односи се на 1403. годину када је Сулејман склопио уговор са хришћанима уз противљење газија, што је парадоксално пошто је идеја газе присутнија у XV веку, када је и посведочена у изворима. Газије које су се побуни-

---

<sup>54</sup> Исто, 38, 44, 46. О идејама преузетим од Витека, уп. Wittek, *The Rise*, 33-51.

<sup>55</sup> Мантран, *Историја Османског царства*, 47-48; Н. İnalçik, “Ottoman Methods of Conquest”, *Studia Islamica* 2 (1954) 104 -129.

<sup>56</sup> Мантран, *Историја Османског царства*, 47-48.

ле у ствари су Евренос-бег и његове акинџије. До краја овог поглавља као ни у следећем *Успон Османлија (1451-1512)* нема помена газе и са сигурношћу се може рећи да није присутан утицај ревизије код Ватена.

Недавно објављено дело К. Имбера *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* представља прву синтезу са позиције ревизионизма. То и није чудо јер је Имбер био најпродуктивнији критичар теорија о пореклу, а нарочито газе-теорије. Његов став према раноосманској историји често је прелазео у хипер-критицизам зато што сведочанства хроничара за XIV век сматра крајње непоузданим. Ову синтезу је конципирао тематски посматрајући основне структуре моћи на којима је почивала османска држава – династија, систем уласка у службу владара, двор, провинције, законодавство, војска и морнарица.

Из разлога што је Царство било верски, језички и друштвено изразито разнородно, Имбер је у личности султана и оданости његових поданика, а не у вери или етничком пореклу, видео једину чврсту везу која га је држала на окупу.<sup>57</sup> Стога, Османско царство посматра искључиво као династичку државу „чији се непрекидни континуитет заснивао на способности султана да обезбеди мушке наследике и чија се политичка стабилност [...] заснивала на стабилности унутар царске породице и оних који су живели на двору и били у његовој служби.“ Различите традиције о пореклу османске државе Имбер је дефинисао као *Мит о османској династији* чија је намена била не да историјски објасне порекло, већ да у датом тренутку успоставе легитимитет и оправдају власт османског владара. Племенску традицију он посматра као вид успостављања континуитета са ранијом државом Селџука, изграђивану током XV века, на основу чега се наглашавало првенство у односу на остале турско-муслиманске владаре Анадолије. У свему томе газа је била само још један део сложене идеологије османских султана чија је улога била да се оправда власт над њиховима поданицима. Њено усклађивање са шеријатом је уједно и приближивање муслиманском истоку где су се османски султани појавили као браниоци праве вере у сукобу са Са-

<sup>57</sup> C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan 2002, 1-3.

фавидима након 1500. године, да би од половине XVI века елиминисавши своје супарнике почели да наступају као једини браниоци исламске вере и вође целог исламског света.<sup>58</sup>

✧

Резултати истраживача који су покренули ревизију газии теорије споро се усвајају и још спорије укључују у нове синтетичке приручнике. Једним делом и због тога што и даље међу њима не постоји консензус. Са друге стране, и ауторима који наступају као ревизионисти, такође се може замерити одређена једностраност у посматрању теме. Имберов приступ је више пута критикован због крајње критичког става према раним османским изворима којим одбацује свако сведочење које није проверљиво у више врста извора. Његов метод је често карактерисан као „метод деконструкције“ који оставља велике празнине у раноосманској историји што је као критику тешко помирити с чињеницом да је написао веома успешну хронологију ране османске историје<sup>59</sup>

Иако са „идеолошким“ недостацима, по питању сагласности са ревизионистима, поменута монографија Кафадара се може сматрати важним доприносом пошто он осветљава слабо познате односе између централне власти, оличене у владару, и пограничних снага које он назива „борцима за веру“, а који су имали пресудну улогу у ширењу османске власти на Балкану током XIV и прве половине XV века. Његову монографију на веома добар начин допуњује и исправља Хит Лаури (*The Nature of Early Ottoman State*) указујући на начине на које је успостављена османска власт на Балкану при чему је наглашена синкретичка природа раноосманске државе која је настојала да апсорбује у свој државни, друштвени и културни оквир балканску аристократију. Међутим, и он пренаглашава један од облика у ком се исказивало овакво друштво, а то је „предаторски“, пљачкашки карактер Османлија.

Свакако да ће будућа истраживања временом донети неке јасније одговоре на постављена питања. Оно што је у савременој историографији најважније јесте то да се удаљава од несигурних и непроверених теорија и да тумачења враћа у оквир анализе поузданих историјских извора.

---

<sup>58</sup> Исто, 115-127.

<sup>59</sup> Исти, *The Ottoman Empire 1300-1481*, Istanbul: The Isis Press 1990.



Aleksandar JAKOVLJEVIĆ

MODERN HISTORIOGRAPHY AND EXPLANATIONS  
OF EMERGENCE OF THE OTTOMAN STATE

Summary

Although not equally treated, modern historiography offers several different theories about the origin of the Ottoman Empire. The most predominant is P. Wittek's so-called *ghazi-theory*. It states that the Ottoman Empire established itself on the idea of *Holy War* (jihad) against Christians. This theory is still widely acknowledged, although historical critique showed that its basis is not in accordance with historical facts. The intent of this article is to summarize the development and problems of modern historiography regarding the origins of the Ottoman Empire, with special regard to the *ghazi-theory*. Having analyzed the most important scientific literature, it has been shown in this article that this theory is still the most predominant, and that the results of historical critique are not properly used. Although the question of the origin of the Ottoman Empire is still left open, modern historiography has detached itself from the theoretical approach and returned to the analyzing of historical sources.