

Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi

Marinović, Andrea

Master's thesis / Diplomski rad

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:890628>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-24**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za turkologiju, hungarologiju i judaistiku
Katedra za turkologiju

Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi
diplomski rad

Mentor: dr. sc. Vjeran Kursar, docent
Studentica: Andrea Marinović

Zagreb, srpanj 2019.

IZJAVA O AUTORSTVU

Izjavljujem pod punom moralnom odgovornošću da sam diplomski rad *Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi* izradila potpuno samostalno uz stručno vodstvo mentora dr. sc. Vjerana Kursara. Svi podaci navedeni u radu su istiniti i prikupljeni u skladu s etičkim standardom struke. Rad je pisan u duhu dobre akademske prakse koja izričito podržava nepovredivost autorskog prava te ispravno citiranje i referenciranje radova drugih autora.

Sadržaj

UVOD	1
1. Dodiri civilizacija i korištenje spolija	2
1.1. Spolije.....	4
2. Seldžuci.....	5
2.1. Seldžučka arhitektura i uporaba spolija	6
2.1.1. Gradske zidine Konye	7
2.1.2. Džamija Güdük Minare	8
3. Formiranje Osmanskog Carstva i rana osmanska arhitektura.....	9
3.1. Rana osmanska arhitektura i uporaba spolija.....	11
3.1.1. Orhanova džamija u Bursi	13
3.1.2. Džamija Haci Özbek u Izniku	14
3.1.3. Džamija Orhan Gazi u Bileciku.....	14
3.1.4. Džamija Hüdâvendigâr u Behramkaleu.....	14
3.1.5. Kompleks Seyyid Battal Gazi.....	15
4. Pad Carigrada i doba Mehmeda Osvajača	18
4.1. Politika sultana Mehmeda Osvajača prema grčkoj populaciji Istanbula.....	20
4.2. Formiranje muslimanskog grada	21
5. Pretvaranje crkava u džamije	23
5.1. Aja Sofija nakon pretvaranja u džamiju.....	26
5.2. Crkva Svetih Apostola	30
5.3. Doba Bayazida II.....	30
5.4. Crkva svetih Pavla i Dominika - džamija Arap.....	31
5.5. Partenon.....	33
5.6. Kasnija pretvaranja crkava u džamije	34
6. Dijeljenje svetišta i kultova svetaca	37
6.1. Elvan Çelebi	39

6.2. Kršćanska sveta mjesta koja posjećuju muslimani	40
6.2.1. Sv. Naum u Ohridu	41
6.3. Muslimanska svetišta koja posjećuju kršćani	42
7. Dozvole za popravke i podizanje crkava	44
8. Bizantski utjecaji na osmansku arhitekturu	48
8.1. Fatihova džamija	48
8.2. Klasična osmanska arhitektura kao strukturalna kritika Aje Sofije	49
8.2.1. Sulejmanija	50
8.2.2. Selimija, Edirne	52
9. Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj arhitekturi na ovdašnjim prostorima	53
9.1. Pretvaranje crkava u džamije	53
9.2. Evlija Čelebi o crkvama pretvorenim u džamije	56
9.3. Izgradnja novih i popravci starijih crkava	57
9.3.1. Obnova kreševskog samostana	60
ZAKLJUČAK	62
POPIS LITERATURE	64
SLIKOVNI MATERIJAL	70
POPIS SLIKOVNOG MATERIJALA	77
SAŽETAK	79
ABSTRACT	80

UVOD

Diplomski rad pod nazivom *Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi* obradit će nekoliko važnih tema, a naglasak će biti na odnosu prema zatečenoj sakralnoj arhitekturi, praksi dijeljenja svetišta i kultova svetaca te davanju dozvola za izgradnju vjerskih objekata pripadnicima drugih religija. Govorit će se o islamizaciji zatečene arhitekture i načinima na koje se ona provodi, protumačit će se razlozi korištenja spolija i kulturne aproprijacije te suživot različitih religija i dijeljenje religijskih prostora. Bit će govora o ranoj osmanskoj arhitekturi, procesu u kojem Istanbul prelazi iz kršćanskog u islamski grad te o utjecajima zatečene arhitekture na razvoj klasične osmanske arhitekture. Cilj ovog diplomskog rada je tumačenje podataka o odnosu prema zatečenoj arhitekturi i drugim religijskim zajednicama s naglaskom na prikazivanju važnosti kulturne razmjene, multikulturalnosti i suživota na primjeru Osmanskog Carstva.

Rad će započeti teorijskim osvrtom na razloge korištenja spolija i važnost kulturne aproprijacije nakon čega će ukratko biti govora o odnosu Seldžuka prema zatečenoj arhitekturi jer je to važna baza za razumijevanje kasnije građe. Zatim će biti govora o ranoj osmanskoj arhitekturi, islamizaciji prostora i suživotu različitih religija te će se detaljnije opisati osvajanje Carigrada i uloga sultana Mehmeda Osvajača u formiranju nove islamske prijestolnice carstva. Govorit će se o nekim važnijim pothvatima tog vremena, posebice pretvaranju Aje Sofije u džamiju te rušenju crkve Svetih apostola, a opisat će se islamizacija nekih važnijih prostora izvan prijestolnice na primjeru Partenona i religijskih objekata na ovdašnjim prostorima. Detaljnije će se objasniti i primjerima potkrijepiti prakse dijeljenja svetišta i kultova svetaca te zabrana i dozvola za izgradnju vjerskih objekata. Bit će govora i o bizantskim utjecajima na osmansku arhitekturu, a bit će objašnjeni na primjeru Fatihove džamije i džamijama Mimara Sinana kao utjelovljenju klasične osmanske arhitekture. Posebno poglavlje posvetit će se politici Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi na našim prostorima.

1. Dodiri civilizacija i korištenje spolija

Sve velike civilizacije iza sebe ostavljaju vrijedna umjetnička i arhitektonska ostvarenja koja stoljećima nakon svoje izgradnje mogu utjecati na estetiku i izgradnju civilizacija koje se javljaju nakon njih. Također, običaj preuzimanja drevnih kulturnih mjesta, uporabe građe s prethodnih objekata i pretvaranje cijelih hramova za potrebe novih kultova star je gotovo koliko i mediteranske civilizacije.¹ Cijela povijest velikih civilizacija prožeta je referencama na one ranije, bilo da ih se pokušava imitirati, nadmašiti ili se simbolički referirati na njih. Antička Grčka i Rim nepresušani su izvor fascinacije kroz čitav srednji vijek pa sve do danas, a ona se očituje u korištenju antičkih spolija u arhitekturi kasnijih civilizacija te inzistiranju na odličnom poznavanju antičkog kulturnog nasljeđa. Takva fascinacija sasvim je normalna jer se sve zapadne civilizacije smatraju baštinicima tog nasljeđa, a važno je naglasiti kako su kroz povijest i istočne civilizacije, posebice islamska, bile u stalnoj interakciji sa zapadnim civilizacijama. Širenjem islama dolazi do kontakata dviju religija i civilizacija, a u razdoblju naglog širenja islama od 7. do 9. stoljeća povećana je potreba za izgradnjom novih religijskih objekata. Stalan kontakt islama s drugim religijama zahtijevao je i reguliranje odnosa s nemuslimanima koji su postali njihovi podanici i uživali status zimija. Prvi primjeri ugovora koji reguliraju takve odnose nastaju još za vrijeme proroka Muhameda. Odnosi sa Židovima regulirani su tzv. „Ustavom iz Medine“, dok je Muhamedov ugovor s kršćanima iz Nadjrâna nešto detaljniji te između ostaloga govori o zaštiti crkava i svećenstva.² Takvi ugovori bili su vrlo važni jer su samostani i redovnici temeljem njih uživali određene povlastice te im je bilo olakšano djelovanje. Zanimljiv primjer je povelja koju je prorok Muhamed 624. godine dao monasima samostana Svete Katarine na Sinaju.

U njoj se isticalo da se „Ne smiju rušiti crkve i samostani u svrhu podizanja pobožnih ustanova ili građenja džamija“, ali za vrijeme kasnijih kalifa crkvene građevine često su konfiscirane, pregrađivane i pretvarane u džamije.³

Međutim, analiza originalnog dokumenta pokazala je da se radi o krivotvorini, a dokument je vjerojatno nastao početkom 11. stoljeća za vladavine fatimidskog kalifa al-

¹ Andrej Andrejević, „Pretvaranje crkava u džamije,“ *Zbornik za likovne umjetnosti* 12 (1976), 99.

² Vjeran Kursar „Narod knjige' (ahl alkitâb): Kršćani i Židovi u svijetu klasičnog islama,“ *Bosna Franciscana* 31 (2009), 89-90.

³ Andrejević, „Pretvaranje,“ 99.

Hâkima (996.-1021.) radi zaštite politike i strogog tumačenja odredbi *zimme*.⁴ I Osmanlije su priznali ovaj dokument kao „uzvišenu proročku ahd-namu“ koja je uz povelje osmanskih sultana služila kao temelj za priznavanje privilegija i povlaštenog položaja sinajskih redovnika.⁵

S obzirom na to da se radilo o novonastaloj religiji i činjenici da njezini pripadnici nisu imali ranijeg iskustva u podizanju većih religijskih objekata, Arapi su preuzimali postojeće crkve u gradovima starih bizantskih provincija i prilagođavali ih potrebama vlastite religije, a nerijetko su te radove izvodili pokoreni kršćanski majstori. Poznato je i da su pripadnici islama preuzimali crkvene objekte i u slučajevima kada su istu građevinu morali dijeliti s kršćanima.

U tumačenju jednog od hadisa iz Buharijine zbirke (810.-870.) zabilježeno je da se, kada za klanjanje nema prikladnije zgrade od crkve, i ona može iskoristiti ako u njoj nema kipova i slika i ukoliko joj se prethodno „poškropi tlo vodom“, a u tim je slučajevima hram najčešće bivao pregrađen na dva dijela, tako da bi mogao istovremeno služiti za potrebe oba kulta kao u primjerima crkve sv. Ivana u Homsu, Velike crkve u Hami i jednog hrama u Alepu.⁶

U kasnijim stoljećima dodiri islama i kršćanstva bili su sve jači, a najbolji primjer su Anadolijski Seldžuci i Osmansko Carstvo koji su stoljećima bili u interakciji sa Zapadom, što je rezultiralo stvaranjem multikulturalnog društva, dijeljenjem religijskih prostora, korištenjem spolija te očuvanjem određenih spomenika kulture kroz pretvaranje zatečene religijske arhitekture u džamije o čemu će detaljnije biti govora u sljedećim poglavljima.

⁴ Kursar, „Narod knjige,“ 90.

⁵ Kursar, „Narod knjige,“ 90-91.

⁶ Andrejević, „Pretvaranje,“ 99.

1.1. Spolije

Naziv dolazi od latinske riječi *spolium*, što znači ratni plijen, a u arheologiji i povijesti umjetnosti naziv spolij definira se kao dio starije građevine koji se sekundarno upotrebljava u izgradnji nove građevine.⁷ Kao sekundarni materijal najčešće se upotrebljavaju kameni blokovi, stupovi, kapiteli i reljefi, a zbog svoje vrijednosti i simboličkog značenja najčešće se upotrebljavaju antički mramorni ulomci. Međutim, korištenje spolija nije ograničeno samo na grčke i rimske spolije jer postoje podaci i o njihovom ranijem korištenju. Primjerice, u 3. st. prije Krista pri izgradnji Apolonovog hrama u Rimu koristile su se spolije starije građevine iz 5. st. pr. Kr. kako bi se referiralo na stariju arhitekturu.⁸ Korištenje spolija omogućava praćenje života arhitektonske tradicije i s obzirom na razloge korištenja pomaže u interpretaciji same arhitekture. Najčešći razlozi za njihovo korištenje su funkcionalni jer korištenje već obrađenih ulomaka i kamenih blokova iz zatečene arhitekture smanjuje troškove i ubrzava izgradnju. Zahvaljujući spolijama lakše dolazimo do spoznaja o starijim spomenicima jer njihovo korištenje štiti artefakte i produžuje im životni vijek. Osim već navedenih praktičnih i estetskih razloga korištenja spolija važnu ulogu imaju njihovo simboličko i apotropaičko korištenje. Novije generacije su se pomoću spolija na simbolički način povezivale sa svojim slavnim precima, a ponekad se pronalazak spolija smatrao čudom. S obzirom da se spolijama pripisivala velika vrijednost koristile su se i kao plijen pri izgradnji novih prestižnih građevina. Dobar primjeri su korištenje spolija pri dogradnji Al Akse 1187. godine, za Haram al Sharif odabrani su najljepši primjerci kršćanskih spolija na kojima su lagano izbrisani ljudski likovi, a u sjevernom transeptu Bazilike Svetog Groba koristili su se i abasidski korintski kapiteli iz 8. stoljeća i bizantski ulomci iz 11. st. iz čega se može zaključiti kako je kvaliteta bila važnija od porijekla spolija.⁹ Seldžuci i Osmanlije su u svoj arhitekturi obilno koristili spolije, a primjeri i razlozi njihova korištenja detaljnije će biti objašnjeni u idućim poglavljima.

⁷ <https://www.hrleksikon.info/definicija/spolij.html>

⁸ Michael Greenhalg, "Spolia in fortifications: Turkey, Syria and North Africa," u *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo S.* (Atti della XLVI Settimana CISAM, II. Spoleto, la Sede del Centro Publ., 1999), 2.

⁹ Greenhalg, "Spolia," 4.

2. Seldžuci

Prije govora o odnosu Osmanskog Carstva prema zatečenoj religijskoj arhitekturi neizostavno je reći nešto o Anadoljskim Seldžucima kao prvom turkijskom sultanatu na području Anadolije. Pod vodstvom Alp Arslana Seldžuci su u bici kod Manzikerta 1071. godine porazili bizantsku vojsku pod vodstvom cara Romana IV. te po prvi puta došli na prostor Anadolije čime kreće proces turcifikacije.¹⁰ Nakon bitke kod Manzikerta Sulejman bin Kutalmiš dolazi na poziciju moći u Anadoliji te 1075. godine predvodi osvajanja bizantskih gradova Nikeje (Iznik) i Nikomedije (Izmit). Dvije godine kasnije sebe proglašava sultanom seldžučke države nezavisne od Velikih Seldžuka u Iranu, Iraku i Siriji, s glavnim gradom u Izniku. Ta se novonastala država zvala država Anadoljskih tj. Rum Seldžuka ili Rumski sultanat. Naziv „Rum“ dolazi od perzijske riječi za Rimsko Carstvo, a Seldžuci su svoju novu državu nazvali Rum jer je osnovana na teritorijima koji su se smatrali „rimskim“, odnosno bizantskim. Seldžučko osvajanje Anadolije i naseljavanje novog turkijskog stanovništva bilo je jedan od glavnih povoda za pokretanje Prvog križarskog rata, dok neki povjesničari smatraju da poraz kod Manzikerta označava početak kraja Istočnog Rimskog Carstva, iako je ono opstalo još skoro četiri stoljeća. Tijekom Prvog križarskog rata car Aleksije Komnen protjerao je Seldžuke iz Nikeje te je nakon toga glavnim gradom postala Konya. Država Anadoljskih Seldžuka se nakon Četvrtog križarskog rata konsolidirala i počela širiti prema sjeveru, jugu te posebice istoku, te početkom 13. stoljeća počinje građevinski zamah koji je izostao u ranijem periodu.¹¹ Država je bila na vrhuncu za vrijeme sultana Alaeddina Keykubada kada se zbog pojačane trgovačke razmjene grade brojni karavansaraji, u svim se većim gradovima grade džamije, medrese, palače i utvrde, a dvorski i kulturni život bili su vrlo razvijeni. Godinu dana nakon Keykubadove smrti, 1243. godine, Mongoli su provalili u Anadoliju i porazili Seldžuke kod Köseadağa i slomili moć Seldžuka, a sultanat je trajao do početka 14. stoljeća kada cijela središnja i istočna Anadolija postaju mongolski protektorat.¹²

Rum Seldžuci bili su u stalnoj interakciji s Bizantom i kršćanstvom, a te su veze posebno vidljive u književnosti i arhitekturi. Glavna tema književnih djela su stalni tursko-bizantski ratovi na anadoljskom bojištu, a obje strane stvorile su književna djela temeljena na tim sukobima. U bizantskoj književnosti to je ep Akritas koji prikazuje junake, živote i ideje

¹⁰ John Freely, *A History of Ottoman Architecture* (Southampton: WIT Press, 2011), 2.

¹¹ Scott Redford, „The Seljuqs of Rum and the Antique,“ *Muqarnas 10* (1993), 256.

¹² Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 2.

pripadnika njihove strane, a nasuprot čuvara granica (akrita) i napadača na bizantskoj granici (apelata) stajali su alpovi i gazije muslimanskih boraca koji su postali glavni junaci u važnim epovima poput Battal-name, Danišmend-name i Saltuk-name.¹³

2.1. Seldžučka arhitektura i uporaba spolija

Od dolaska Seldžuka u Anadoliju do uspostavljanja značajnijeg arhitektonskog programa prošlo je gotovo stoljeće, a kao što je već spomenuto, glavni razlog tome bila je ekonomska i politička nestabilnost. U srednjovjekovnoj Anadoliji gradnja je značila pregrađivanje i recikliranje, a takav princip mogli su preuzeti od Bizantinaca koji su u svojim izgradnjama često koristili materijale iz starijih građevina.¹⁴ Zbog činjenice da su bili u stalnom doticaju s kršćanima, a stanovništvo Anadolije prije njihova dolaska bilo je pretežno kršćansko, s vremenom je nastala sinkretistička mješavina bizantske i muslimanske estetike te načina gradnje koja je vidljiva na preživjelim spomenicima islamske arhitekture u ovoj regiji.¹⁵ Zahvaljujući obilnom korištenju spolija i miješanju različitih estetika početkom 13. stoljeća nastaje veliki broj novih izgradnji. Anadolski Seldžuci razvili su urbanizam zahvaljujući faktorima kao što su postojeće urbano tkivo i gradske zidine, radna snaga i patronaža. Naime, osvojeni gradovi imali su bogatu bizantsku i rimsku povijest, zahvaljujući čemu su zatekli bogate ostatke ulica, građevina i ostalih arhitektonskih elemenata. Nadalje, svi zauzeti gradovi već su imali jake gradske zidine i citadele, a u prilog tome govori i činjenica da su Seldžuci zauzeli samo Antalyu, a Sinop i Alanya su mirno pripojeni.¹⁶ Natpisi u Antalyi svjedoče o tome da su zidine obnovljene u samo dva mjeseca što pretpostavlja postojanje velike radne snage. S obzirom na činjenicu da se radi o prilično jednostavnoj arhitekturi bez arhitektonskih detalja i svođenja može se zaključiti da su rad lokalnih majstora bez puno iskustva.¹⁷

Uporaba spolija na novopodignutoj arhitekturi bila je česta i obilna, nalaze se podjednako i u novoizgrađenim i u preuzetim građevinama. Kontinuitet svetog mjesta jedan je od bitnih čimbenika pri izgradnji, a bio je važan i za Seldžuke. U osvojenim gradovima postojale su bizantske crkve podignute na antičkim ruševinama koje Seldžuci kasnije

¹³ Fehim Nametak, *Historija turske književnosti* (Sarajevo: Orijentalni institut, 2013), 315.

¹⁴ Redford, „The Seljuqs of Rum,“ 256.

¹⁵ Richard Piran McClary, „The Re-use of Byzantine Spolia in Rūm Saljūq Architecture“. *bfo - Journal 1* (2015), 14.

¹⁶ Redford, „The Seljuqs of Rum,“ 257.

¹⁷ Redford, „The Seljuqs of Rum,“ 257.

pretvaraju u džamije. Pri izgradnji novih objekata obilno su se koristile spolije, prvenstveno iz praktičnih tj. funkcionalnih razloga, ali korištenje antropomorfnih, zoomorfnih spolija i nearapske epigrafske dekoracije govori o svjesnom korištenju spolija na simboličkoj razini.¹⁸ Simbolička razina može uključivati različite slojeve značenja, tj. mogu imati apotropaička ili značenja talismana, a također se mogu promatrati kao znak pobjede.

Jedan od ranijih primjera uporabe spolija iz funkcionalnih razloga je korištenje mramornih stupova i kapitela u džamiji Ulu u Akşehiru (1210. g.). Korištenje spolija svakako je jeftinije i zahtjeva manje vremena od klesanja novih dijelova, a spolije korištene ovdje nemaju naglašeni kršćanski karakter. Uobičajena praksa kod kapitela koji su imali križeve bila je da se samo oni uklone prije ponovnog korištenja ulomka.

2.1.1. Gradske zidine Konye

Konya je bila glavni grad Rum Seldžuka, a zidine je dao podići Alaeddin Keykubad između 1219. i 1221. godine. Danas od tih zidina nije ostalo ništa, ali o njihovom izgledu saznajemo iz crteža posjetitelja tijekom 18. i 19. stoljeća. Zidine su bile pune dekoracija, natpisa i spolija. Od klasičnih spolija kod jednih vrata nalazio se kolosalni kip Herkula, a bilo je pogrebnih reljefa i izrezbarenih dijelova sarkofaga.¹⁹ Na zidinama su se nalazili i brojni originalni figuralni reljefi iz 13. stoljeća, a uključivali su anđele, lavove, sfinge, dvoglavog orla, zmaja i dr.²⁰ (Sl. 1 i 2). Na natpisima su se nalazili citati iz Kur'ana, hadisa te Šahname, a ovakvim se programom Alaeddin Keykubad smješta u mitski kontekst zajedno s vladarima starih vremena. Međutim, zanimljivo je što u Konyi mitsko doba uključuje i neislamsku povijest Anadolije kao i priče o herojima iz perzijske tradicije opisane u Šahnami, a to se može promatrati kao njegov iskaz pripadanja širokom kulturnom krugu te želje za povezivanjem s prošlošću.²¹

Sama činjenica da se na zidinama javljaju figuralni reljefi je kuriozitet za sebe. Kao što je vidljivo na ovom primjeru, u arhitekturi Rumskih Seldžuka nema striktno zabrane figuralnih prikaza. Nalazimo ih na brojnim novopodignutim spomenicima, a najčešći su prikazi životinja iz turkijskog kalendara Središnje Azije. U Divriğiju pak vrata bolnice

¹⁸ McClary, „The Re-use,“ 16.

¹⁹ Redford, „The Seljuqs of Rum,“ 153.

²⁰ Redford, „The Seljuqs of Rum,“ 153.

²¹ Redford, „The Seljuqs of Rum,“ 155.

flankiraju lica osnivača, a neki smatraju kako je utjecaj na dopuštanje figuralnih prikaza imao doticaj Seldžuka sa šiitima tijekom dolaska iz Središnje Azije.²²

2.1.2. Džamija Güdük Minare

Džamija Güdük Minare iz 1226. godine primjer je korištenja brojnih bizantskih spolija na fasadi. Gotovo je sva dekoracija koncentrirana oko ulaza, a u kutu iznad luka uzidan je korintski kapitel. Osim njega na fasadi se nalaze i fragmenti liturgijskog namještaja. (Sl.3) Važno je naglasiti kako natpisi na arapskom uvijek imaju veću važnost od spolija, bez obzira na slojeve značenja koje one mogu imati.²³ Nesklad između dvaju materijala i tradicija premošćuju se formalnim sličnostima. Uporaba fragmenata tempolna ili ambona upravo na fasadi daje prostora za različite interpretacije. Na eksterijer džamije iznose se elementi koji se inače nalaze u naosu kao najsvetijem dijelu crkve, a razlog tome najvjerojatnije je isticanje pobjede islama nad kršćanstvom.²⁴

²²Ar Bilge, „Spolia usage in Anatolian rulers: „A comparison of ideas for Byzantines, Anatolian Seljuqs and Ottomans“. *ITU A/Z 12* (2015), 7.

²³ McClary, „The Re-use,“ 17.

²⁴ McClary, „The Re-use,“ 18.

3. Formiranje Osmanskog Carstva i rana osmanska arhitektura

Osvajanje sjeverozapada Male Azije i formiranje Osmanskog Carstva započelo je završnu fazu islamizacije, tj. dehelenizacije Anadolije.²⁵ Država Rum Seldžuka je 1243. godine pala pod vlast Mongola te u toj zamršenoj situaciji veliku važnost dobivaju gazije koji se bore na granicama s Bizantom. Politička situacija bila je vrlo zamršena, a zbog demografskog pritiska turkijska plemena i ratnici prodiru dublje u zapadne dijelove Anadolije, posebice nakon što je bizantska prijestolnica premještena u Carigrad.²⁶ Nakon raspada države Rum Seldžuka nastale su brojne turkijske kneževine, tzv. bejlici (tur. beylik) od kojih je jedna bila i Osmanoğulları sa sjedištima u Izniku, Bursi i Edirneu. Pretpostavlja se da su Osmanlije potomci oguskog plemena Kayı, a naseljavaju Anadoliju u 13. stoljeću. Prvi vođa bio je plemenski poglavar Ertoğrul (u. 1281?), dok se njegov sin Osman smatra osnivačem dinastije. Osman (1281-1326) je bio gazija, aktivni borac za vjeru koji napušta pastirski način života i posvećuje se ratovanju. Jedina bizantska referenca na Osmana je ona grčkog kroničara Georgija Pahimera koji piše da je car Andronik II. Paleolog poslao 2000 ljudi da se potisne 5000 Osmanovih ratnika koji su upali na bizantski teritorij, ali Osman ih je natjerao na povlačenje nakon čega mu se priključuje još ljudi te u duhu gaze dolazi do veće teritorijalne ekspanzije.²⁷ Osman se ubrzo nakon toga proziva emirom te 1299. utemeljuje državu i uspostavlja državnu upravu. Osman nije bio usredotočen samo na osvajanje već je brakovima, trgovinom i odnosima sa susjednim bejlicima gradio saveze kako bi povećao svoj utjecaj.²⁸ Osmanov sin Orhan započeo je pripajanje susjednih kneževina i prozvao se sultanom. Širenje se nastavilo za vrijeme vladavine njegovih nasljednika, za vrijeme vladavine sultana Murata Osmansko Carstvo je bilo formirano, a bizantski vladari postali su vazali. Osmanska ekspanzija bila je prilično spora u usporedbi s nekim drugima poput Timurove ili ekspanzije Seldžuka, ali takav postepeni proces institucionalizacije i gradnje države pokazao se vrlo uspješnim te je osigurao njenu dugovječnost.²⁹

Osmanske povijesti većinom počinju s Osmanovom genealogijom i legendom o njegovu snu. Kroničarima i njihovoj publici porijeklo i božanska potvrda su, uz osobine kao

²⁵ Robert Ousterhout, „Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture“. *Muqarnas* 12 (1995), 51.

²⁶ Cemal Kafadar, *Between two worlds: the construction of the Ottoman state*. (Berkeley: University of California Press, 1995), 5.

²⁷ Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 3.

²⁸ Kafadar, *Between two worlds*, 15.

²⁹ Kafadar, *Between two worlds*, 9.

što su vjera, hrabrost i pravednost, igrali ključnu ulogu u rastu osmanske moći.³⁰ Istraživanja ranog razdoblja Osmanskog Carstva započela su prilično kasno, a prvu studiju o usponu Carstva objavio je H. A. Gibbons 1916. godine. Tijekom 20. stoljeća iskristalizirale su se dvije linije pristupa temi. Naime, autori poput Arnakisa i Gibbonsa fokusirali su se na područje Bitinije i poznate podatke te odbacuju osmanske kronike kao tvorevine, dok ih Köprülü i Wittek kritički koriste iako su svjesni njihovih nedostataka. Wittekova teorija koja se fokusirala na teoriju gaze bila je vrlo aktualna, ali autor se previše oslanjao na „etos gaze“ zanemarujući pri tome odnose s Bizantincima i činjenicu da su se borili i s pripadnicima drugih bejlika. Autori se nisu slagali niti o porijeklu administrativnih institucija u ranom Carstvu. Bizantinisti su tako branili stajalište da je procvat ranih osmanskih institucija i praksi rezultat bizantskog, a ne tursko-islamskog nasljeđa.

Pogranično područje i ideologija gaze uistinu su odigrali važnu ulogu u formiranju Osmanskog Carstva. Nakon osvajanja bizantskih teritorija u sjeverozapadnoj Anadoliji stanovništvo je bilo prilično izmiješano, a krajem 13. stoljeća na muslimanskoj strani granice postojali su brojni slojevi autoriteta. Naime, prisutni su Ilhanidsko Carstvo, Seldžučki Sultanat, Mamelučki Sultanat, uc begovi, plemenski begovi, sveci i dr.³¹ Za pretpostaviti je da su stanovnici pograničnog područja bili upoznati s usmenom predajom i legendama o pograničnim junacima poput Seyyid Battal Gazija i Melika Danišmenda. Naime, centar kulta Battal Gazija nalazio se u blizini i bio je povezan s glavnom cestom za Sögüt koji je krajem stoljeća bio Osmanova baza.³² Prevladavajuća tema u tim narativima su junaci i njihova pratnja koji su imali važnu ulogu u širenju islama i pridobivanju konvertita, a u svima se mogu naći brojni tragovi suživota i suradnje s „nevjericima“. Najbolji prijatelj Battal Gazija je bivši bizantski neprijatelj koji je prešao na islam, a Meliku Danišmendu pridružuju se Armenac Aruthi i njegov žena koji su također konvertiti.³³ U *Saltuknami* odnosi s kršćanima su još izraženiji, a sam Sarı Saltuk pokazuje zavidno znanje o kršćanstvu. Naime, u nekoliko navrata Sarı Saltuk pridobiva Bizantince da konvertiraju tako što pokazuje empatiju prema kršćanskoj kulturi, a u jednom trenutku je čak stajao pored oltara Aje Sofije i recitirao Bibliju tako emotivno da je pravoslavna kongregacija ostala u suzama.³⁴ Čini se da su muslimanski osvajači bili svjesni činjenice da se moraju služiti različitim sredstvima kako bi pobijedili kulturu s drugačijim sustavom vrijednosti i značenja. Kako bi to postigli koristili su se

³⁰ Kafadar, *Between two worlds*, 30.

³¹ Kafadar, *Between two worlds*, 125.

³² Kafadar, *Between two worlds*, 65.

³³ Kafadar, *Between two worlds*, 67.

³⁴ Kafadar, *Between two worlds*, 71.

aproprijacijom, empatijom, mirenjem i improvizacijom te za njih nisu postojala proturječja između želje za širenjem vlastite vjere i pomirljivih gesta prema pripadnicima drugih vjera.³⁵

Čini se da je Osman bio izrazito svjestan važnosti takvih odnosa i dobiti koje oni donose širenju teritorija. Zabranjivao je uništavanje obližnjih kršćanskih sela rekavši da onda ni njihovi posjedi ne bi mogli napredovati te da je bolje održavati prividno prijateljstvo sa susjedima, održavao je prijateljstva s gradovima, a čini se da je uspostavio i sajam koji je trebao privući nevjernike iz obližnjih krajeva, ali i muslimane iz osmanskog i germiyanskog bejlika.³⁶ Osmanlije su bili vrlo uspješni u oblikovanju kulturne podloge Carstva i pokazali su visoku razinu kreativnosti u kombiniranju i inkorporaciji različitih tradicija. Još jedan faktor koji je pridonio jačanju države bila je i osmanska praksa unigeniture jer je tako teritorij nakon nasljeđivanja ostajao netaknut, a poznato je da su ranije muslimanske države uglavnom imale više nasljednika između kojih se teritorij dijelio. Pod Osmanovim vodstvom došlo je do uzleta u vojnim uspjesima i gradnji politike, što je njegovim nasljednicima omogućilo daljnje uspjehe. Do sredine 1320-ih godina Osmanlije su posjedovali dovoljno jaku vojno-administrativnu strukturu da kuju vlastiti novac, dodjeljuju službe, utemeljuju vakufe, izdaju pisane dokumente te osvoje važan grad kao što je Bursa.³⁷ Dolaskom na vlast sultana Mehmeda Osvajača dolazi do važne promjene u vladarskom identitetu i smanjenja važnosti gaze. Osmanski vladarski identitet više nije primarno određen gazom, već vladar postaje prvenstveno sultan i kan, „vladar dvaju mora i kontinenata“.³⁸

3.1. Rana osmanska arhitektura i uporaba spolija

Važno je naglasiti kako se u ovom razdoblju ne može govoriti o sustavnoj politici prema zatečenoj religijskoj arhitekturi, već je naglasak na razvoju rane osmanske arhitekture i uporabi spolija, dok se po zauzimanju gradova najveće crkve pretvaraju u džamije. Razvoj rane osmanske arhitekture može se pratiti od 1320-ih jer do tada nema čvrstih dokaza o arhitekturi u trajnim materijalima, a izostanak arhitektonskog programa u trajnim materijalima može se objasniti prilagodbom i prelaskom Osmanlija s nomadskog na sjedilački način života. Važno je naglasiti kako se rana osmanska arhitektura tehnički i stilski razlikuje od islamske arhitekture u ostalim dijelovima Anadolije, a njezine karakteristike

³⁵ Kafadar, *Between two worlds*, 72.

³⁶ Kafadar, *Between two worlds*, 126.

³⁷ Kafadar, *Between two worlds*, 136.

³⁸ Kafadar, *Between two worlds*, 152.

odražavaju multikulturalnost područja. Činjenica da se posebna i relativno specifična arhitektura razvila prilično brzo ukazuje na to da su se za rane arhitektonske projekte zapošljavali lokalni bizantski graditelji.³⁹ Naime, postoje brojne formalne sličnosti između bizantske i rane osmanske arhitekture, zbog čega je u 19. stoljeću često dolazilo do zabuna te su ih neki istraživači krivo interpretirali. To se ponajprije odnosi na načine zidanja, dekoraciju i obilno korištenje spolija u eksterijeru zbog čega je rana osmanska arhitektura izvana prilično nalikovala na bizantsku, do te mjere da je dolazilo do zabuna u njihovoj interpretaciji. Rana osmanska arhitektura karakteristična je po spajanju elemenata seldžučke i bizantske arhitekture, pri čemu metode i načini zidanja, dekoracije i korištenje spolija prate lokalne bizantske tradicije, dok se u planovima i svođenju oslanjaju na seldžučku arhitekturu. Takvo miješanje formi odražava i pozadinu Osmanlija koji su politički i vjerski povezani sa Seldžucima, dok je zemlja koju su zauzeli bila bizantska te su u novonastalu državu i arhitekturu inkorporirali brojne elemente iz obje kulture.⁴⁰ Upravo je takva heterogena arhitektura tipična za ranu osmansku kulturu, a bizantski elementi odigrali su važnu ulogu u njezinu tumačenju. Jedna od češće korištenih tehnika zidanja je takozvana „tehnika udubljene opeke“ u kojoj se naizmjenično slažu opeka i žbuka, pri čemu je opeka blago udubljena, a okolna žbuka djeluje šire nego sama opeka. To je tehnika koja je bila izrazito popularna u bizantskoj arhitekturi 11. i 12. stoljeća, a nalazimo je na spomenicima rane osmanske arhitekture kao što su džamija u Tophisar u i turbe Kırğızlar u Izniku.⁴¹ Najautentičnije obilježje rane osmanske arhitekture je obilna uporaba spolija, a tumačenje njihove funkcije i simbolike je višeznačno. Uporaba spolija proizlazi iz bogate geografske i kulturne pozadine, korištenje bizantskih spolija na fasadama vrlo je često, a principi i razlozi njihove uporabe bit će objašnjeni na nekoliko primjera.

U istraživanju rane osmanske arhitekture jedno od ključnih pitanja je kako interpretirati korištenje bizantskih tehnika gradnje i obilnu uporabu spolija na preživjelim spomenicima. Međutim, na to pitanje nema jednoznačnog odgovora, a najistaknutiji istraživači ovog područja nude različite interpretacije. S obzirom na činjenicu da je ova arhitektura nastala na graničnom području Bitinije može se promatrati kroz prizmu gaze, ali i kao područja interakcije, suradnje i kulturnog miješanja koje je rezultat miješanja seldžučkih,

³⁹ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 53.

⁴⁰ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 53.

⁴¹ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 58.

bizantskih i osmanskih, tj. islamskih i kršćanskih utjecaja.⁴² Autori poput Roberta Ousterhouta i Sune Çağaptay skloniji su mišljenju da heterogena osmanska arhitektura govori o integraciji i kontinuitetu, dok Zeynep Yürekli Görkay i Mariya Kiprovska zastupaju mišljenje da uporaba spolija ima religijske konotacije i naglašava osvajanje. Pretvaranje dviju zgrada bizantskog samostana Prodormos u Bursi u mauzoleje osmanskih sultana Osmana i Orhana Suna Çağaptay interpretira kao stvaranje nove vizualne sintakse u kojoj vladari pokušavaju naći vizualnu poveznicu s Bizantincima i zajedničkom prošlošću u novom pretežno kršćanskom okruženju.⁴³ Fizičke intervencije na građevini bile su minimalne, figuralne dekoracije ostale su netaknute, a dodane su grobnice i druga oprema. Pokapanje sultana Osmana i Orhana u prethodno kršćanske građevine ostvaruje vizualnu poveznicu s Bizantincima i pomaže u priznanju zajedničke prošlosti.⁴⁴ Ludovico Geymonat pak osmansko korištenje spolija na ulaznom tornju citadele Heptapyrgion u Solunu interpretira kao unaprijed promišljeno izlaganje ratnog plijena koje ima simboličke konotacije.⁴⁵ Budući da interpretacija uporabe spolija varira od spomenika do spomenika, njihovih karakteristika i povijesne pozadine najbolji način za dolazak do zaključaka je njihova analiza. Nakon analize nekolicine spomenika pokušat će se dati odgovori na postavljeno pitanje.

3.1.1.Orhanova džamija u Bursi

Orhanova džamija izgrađena 1334. godine dobar je primjer miješanja bizantske i osmanske estetike gradnje. Džamija ima preokrenuti T tlocrt koji je tipičan za rane džamije u Bursi te potječe iz seldžučke arhitekture.⁴⁶ Većina zidne konstrukcije je originalna i ukazuje na utjecaj Bizanta, (Sl. 4) posebice zbog činjenice da se u konstrukciji koriste i cigla i kamen, a poznato je da Seldžuci nisu koristili ciglu u gradnji džamija. Tehnika zidanja, lukovi, nazubljeni frizovi i ostali elementi dekorativne plastike pokazuju izrazitu sličnost s bizantskom arhitekturom. Ousterhout smatra da su u izgradnji ove džamije sudjelovali bizantski graditelji te svoju tvrdnju potkrepljuje činjenicom da postoji velika sličnost s obližnjom crkvom Pantobasilissa u mjestu Tirilye, a crkva je sagrađena u istim godinama

⁴² Mariya Kiprovska, „Plunder and Appropriation at the Borderland: Representation, Legitimacy, and Ideological Use of Spolia by Members of the Ottoman Frontier Nobility,“ u *Spolia Reincarnated: Second Life of Spaces, Materials, Objects in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Period*, ur. Ivana Jevtić i Suzan Yalman. (Istanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018), 51.

⁴³ Suna Çağaptay, „Prousa/Bursa, a City within the City: Chorography, Conversion and Choreography,“ *BMGS* 35/1 (2011), 63.

⁴⁴ Çağaptay „Prousa/Bursa,“ 65.

⁴⁵ Mariya Kiprovska „Plunder and Appropriation,“ 53.

⁴⁶ Ousterhout, „Ethnic Identity,“ 53.

kada i džamija.⁴⁷ Takvo tumačenje je moguće, posebice ako se uzme u obzir da su za vrijeme sultana Orhana postojale jake diplomatske i obiteljske veze s članovima bizantskog dvora te da je postojala određena otvorenost prema bizantskoj kulturi.

3.1.2. Džamija Hacı Özbek u Izniku

Džamija Hacı Özbek jedan je od primjera koji dokazuje kako tehnika gradnje i obilna uporaba spolija u eksterijeru mogu izazvati zabunu u interpretaciji arhitekture. Kao i u drugim džamijama rane osmanske arhitekture i ovdje su se obilno koristili bizantski stupovi, kapiteli i ulomci dekoracije što je dovelo do krive interpretacije same građevine. Naime, na fotografiji G. Berggrena iz 19. stoljeća džamija je opisana kao „*ancienne église byzantine*“.⁴⁸ Takva zabuna u kojoj je građevina interpretirana kao bizantska crkva vjerojatno je nastala zbog toga što je na portiku na fasadi kao spolija ugrađen bizantski kapitel ukrašen križem. (Sl. 5)

3.1.3. Džamija Orhan Gazi u Bileciku

Džamija Orhan Gazi u Bileciku podignuta je vjerojatno za vladavine sultana Orhana i jedan je od zanimljivijih primjera rane osmanske arhitekture. Zid je građen izmjenom redova cigle i kamena, a tehnika izgradnje u gornjem dijelu građevine podsjeća na bizantsku tehniku cloisonné. Artikulacija zida podsjeća na dijelove gradskih zidina Iznika iz 13. stoljeća.⁴⁹ Međutim, ono po čemu se ova džamija ističe jest njezin tlocrt. Radi se o jedinstvenom križnom tlocrtu, a kupolu podupiru lukovi koji se izdižu iz masivnih ugaonih stubova. Takav tip tlocrta nalikuje bizantskom atrofiranom grčkom križu koji srećemo primjerice u Dormitionu i Hagios Tryphon u Izniku.⁵⁰ Prijelaz prema kupoli specifičan je jer nema paralela ni u seldžučkoj arhitekturi, a može se tumačiti kao jedan od pokušaja traženja novih oblika u arhitekturi koja još nije uspostavila kanone.

3.1.4. Džamija Hüdâvendigâr u Behramkaleu

Džamija Hüdâvendigâr sagrađena je za vladavine sultana Murata, a pri njezinoj izgradnji obilno su se koristile bizantske i spolije iz drevnog Assosa. Džamija je gotovo u potpunosti izgrađena od spolija, a koristili su se antički kameni blokovi, triglifi, metope i

⁴⁷ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 53.

⁴⁸ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 54.

⁴⁹ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 57.

⁵⁰ Ousterhout, „Ethnic Identity“, 57.

ulomci dekorativne plastike dorskog reda te ulomci bizantskih templona i arhitrava.⁵¹ Takva obilna uporaba spolija izazvala je još jednu zabunu. Naime, okvir vrata s natpisom preuzet iz crkve sv. Kornelija upotrijebljen je kao spolija te je ekspedicija Arheološkog instituta iz Amerike interpretirala džamiju kao crkvu.⁵² Važno je napomenuti kako ni zatečena katedrala niti dorski hram nisu pretvoreni u džamiju, već se njihov materijal koristio u izgradnji nove džamije. Korištenje spolija se u ovom slučaju može povezati s ugledanjem na bizantsku praksu, posebice kada se uzme u obzir da su spolije korištene iz istih razloga kao u Bizantu, a postavljene su na identična mjesta na koja bi bile postavljene u bizantskom kontekstu.⁵³ (Sl. 6) Takvo korištenje spolija ukazuje na utjecaje Bizanta i integraciju, a nikako na isticanje osvajanja i simboličko isticanje plijena jer se spolije u slučajevima kada se naglašava osvajanje grupiraju na jednom mjestu bez obzira na porijeklo i funkciju pojedinog ulomka unutar građevine.

3.1.5. Kompleks Seyyid Battal Gazi

Veliki kompleks u blizini Eskişehir-a posvećen Seyyid Battal Gaziju primjer je višeslojne arhitekture koja je nastajala kroz više stoljeća, a turbe Seyyida Battala imalo je vrlo važno mjesto u religijskom životu naroda i pučkom islamu. Kompleks i turbe posvećeni su proslavljenom gaziji koji se u 8. stoljeću proslavio u borbama s Istočnim Rimskim Carstvom, a na temelju legendi i predaja nastao je i poznati destan *Battalname*. Džamija i mauzolej izgrađeni su oko 1207. godine kao zadužbina Ümmühan Hatun, a u 15. i 16. stoljeću kompleks su pregrađivali i dograđivali članovi obitelji Mihaloğlu pri čemu su korištene brojne spolije.⁵⁴ Mihaloğlu Ali Beg sponzorirao je rekonstrukciju turbeta o čemu svjedoči i natpis u kojem prihvaća Seyyid Battala kao svog zaštitnika u borbi protiv nevjernika, a njegovi sinovi Mihaloğlu Mehmed i Mihaloğlu Ahmed bili su najveći sponzori te su i pokopani unutar kompleksa.⁵⁵ Spolije koje su korištene u ovom kompleksu dolaze iz obližnje bizantske crkve iz 5. stoljeća, a spolije su koncentrirane na istočnoj i sjevernoj fasadi te u portiku, tj., na mjestima koja posjetitelj prve vidi.⁵⁶ (Sl. 7) Zeynep Yürekli interpretirala je takav položaj i korištenje spolija u skladu sa ratničkim identitetom patrona. Tvrdi da takav

⁵¹ Robert Ousterhout, „The East, the West, and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture,“ *Gesta* 43, No. 2 (2004), 168.

⁵² Ousterhout, „The East,“ 168.

⁵³ Ousterhout, „The East,“ 168.

⁵⁴ Kiprovská, „Plunder and Appropriation,“ 61.

⁵⁵ Mariya Kiprovská, „The Mihaloğlu Family: Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices,“ *Osmanlı Araştırmaları* 23 (2008), 207-208.

⁵⁶ Kiprovská, „Plunder and Appropriation,“ 62.

način korištenja spolija aludira na temu *Battalname* i ostalih ranih narativa osmanskih osvajanja u kojima se crkve i samostani uništavaju, a na njihovom mjestu grade džamije.⁵⁷ Prema toj interpretaciji korištenje spolija u kompleksu je iskaz vojnih pobjeda i referenca na ratni plijen. Zeynep Yürekli koristi i analizu pisanih izvora o prenamjeni kršćanskih prostora u muslimanske kao argument tvrdnji da korištenje spolija ne predstavlja kontinuitet i integraciju, već naglašava diskontinuitet, uništenje, pa čak i religijski fanatizam.⁵⁸ Patronaža obitelji Mihaloğlu povezana je s povijesnom i političkom pozadinom tog razdoblja. Naime, krajem 15. i početkom 16. stoljeća uc begovi i akindžije, među njima i Mihaloğulları, protivili su se osmanskoj politici povećane centralizacije kao i heterodoksnim derviškim redovima koji su u tom razdoblju bili u nepovoljnom položaju. Za vrijeme vladavine sultana Mehmeda Osvajača uc begovi počeli su gubiti svoj prijašnji status te su se počeli inkorporirati u vojne institucije na način da ih se imenovalo sandžak-begovima.⁵⁹ Čini se da su članovi obitelji Mihaloğlu bili u dobrim odnosima s vođama „gazi derviša“, a obitelj Mihaloğlu je osim ovog kompleksa financirala i izgradnju četiri važne tekije heterodoksnih redova. Sveci zaštitnici svih tekija bili su učenici Osman Babe, dok se u svečevom životopisu spominje se da je bio duhovni vođa i pokretačka sila za osvajanja Mihaloğlu Ali Bega koji ga je štovao kao sveca.⁶⁰ Veza između derviša i obitelji Mihaloğlu rezultat je njihove odanosti ideologiji gaze, posebice kada se uzme u obzir činjenica da su u prošlosti derviši uvijek pratili gazije i davali ideološku pozadinu za vojne uspjehe.⁶¹ Marginalizacija ovih dvaju grupa bila je poticaj za njihovo približavanje, a simbol njihovog saveza postali su neki od najvećih kompleksa u Anatoliji, posebice oni Hacı Bektaşa i Seyyid Battal Gazija. Arhitektonska monumentalnost ta dva kompleksa imala je i politički kontekst. Naime, hagiografije i arhitektonski stil kompleksa reflektirali su njihovu posvećenost etici srednjovjekovne pogranične kulture kao opozicije centralizirajućoj imperijalnoj politici osmanske vlade krajem 15. i početkom 16. stoljeća.⁶²

Uporaba spolija s naglaskom na ideologiju gaze tipična je za dva vremenska perioda. Prvi je za vrijeme vladavine sultana Murata I. kada su se spolije s namjerom smještale na najvidljivije dijelove građevina kojima su patroni bili gazije, kao primjerice na fasadi zavije

⁵⁷ Zeynep Yürekli Görkay, „Osmanlı Mimarisinde Aleni Devşirme Malzeme: Gazilerin Alamet-i Farikası,” u *Gelenek, Kimlik, Bireşim: Kültürel Kesişmeler ve Sanat. Prof. Dr. Günsel Renda'ya Armağan*, ur. Z. Yasa Yaman and S. Bağcı (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, 2011), 277.

⁵⁸ Yürekli Görkay, „Osmanlı Mimarisinde,” 279

⁵⁹ Mariya Kiprovska, „The Mihaloğlu Family,” 214.

⁶⁰ Mariya Kiprovska, „The Mihaloğlu Family,” 201.

⁶¹ Mariya Kiprovska, „The Mihaloğlu Family,” 212.

⁶² Mariya Kiprovska, „The Mihaloğlu Family,” 218.

Evrenos Gazija, dok je u kasnom 15. i ranom 16. stoljeću korištenje spolija postalo namjerna vizualna reprezentacija pograničnih ratnika koji su tragali za legitimitetom te je postala simbol zapovjednika akindžija klasičnog doba, a najbolji primjeri su kompleksi Seyyid Battal Gazija i Haci Bektaşa.⁶³

Izneseni podaci govore u prilog tome da je 14. stoljeće bilo razdoblje tranzicije i traženja, a uporaba bizantskih spolija ne može se interpretirati na samo jedan način. Iz analize različitih spomenika rane osmanske arhitekture može se zaključiti kako je korištenja spolija imalo različite simboličke funkcije. U izgradnji novih džamija korištenje spolija ukazuje na tadašnje odnose s Bizantom, na kontinuitet, integraciju i utjecaje obližnjih kultura. U arhitekturi koju su podizali gazije i članovi ratničkih obitelji te u slučaju kompleksa Seyyid Battal Gazija koji je simbolička reprezentacija ideologije gaze uporaba spolija naglašava vojne trijumfe te se same spolije smještaju na arhitekturu na način koji se može povezati s izlaganjem ratnog plijena.

⁶³ Kiprovska, „Plunder and Appropriation,“ 63.

4. Pad Carigrada i doba Mehmeda Osvajača

Carigrad je bio vrlo snažan simbol otpora širenju islama zbog čega se kroz stoljeća pojavio velik broj hadisa, legendi i narodnih priča o budućem muslimanskom osvajanju grada.⁶⁴ Osvajanje Carigrada bio je važan čin za muslimane i imao je veliko simboličko značenje. Smatralo se da je sam Prorok 624. godine naredio prvu vojnu akciju protiv Bizanta i da je im njegovo osvajanje predodređeno od Alaha, a u prilog tome govori i činjenica da su ga muslimani pokušali zauzeti čak dvanaest puta.⁶⁵ Nakon stoljeća neuspjeha dolaskom na vlast sultana Mehmeda Osvajača dolazi do zaokreta, a sultan je s planovima za osvajanje Carigrada započeo čim je stupio na vlast. Prvi korak bila je gradnja utvrde Rumeli Hisarı na europskoj strani Bospora koja je, kada je završena u kolovozu 1452. godine, odsjekla Carigrad od Crnog mora.⁶⁶ Sultan je vojskom krenuo na Carigrad u rano proljeće 1453. godine, a opsada je trajala do kraja svibnja. Opsadu grada pratile su različite priče, a njegovi stanovnici vjerovali su da će vjera obraniti grad. Tako se u osmanskim izvorima spominje kako su stanovnici Carigrada tijekom opsade hodali gradom s čudotvornom ikonom Bogorodice nadajući se da će odbiti neprijateljsku opsadu.⁶⁷ S druge strane se pak proširila priča kako je pronađena grobnica Prorokova suputnika Abu Ayyuba al-Ansarija koji je poginuo u opsadi Carigrada 668. godine, a nakon zauzimanja grada podignuti su mauzolej, džamija i tekija u njegovu čast te je proglašen zaštitnikom novog, muslimanskog Istanbula.⁶⁸ Svaki sultan je prilikom stupanja na vlast odlazio do grobnice gdje bi ga šejh opasao mačem gaze. Na taj je način svečeva prisutnost davala religijsku konotaciju sultanovoj vladavini nad muslimanima.⁶⁹

U vrijeme opsade Carigrada grad je bio u prilično lošem stanju, a nazadovanje grada može se pratiti još od križarskog zauzimanja 1204. godine. U 14. stoljeću izgubio je ekonomsku i trgovačku važnost jer su glavna ekonomska središta postali Bursa i Edirne, a ruta Puta svile koja je prije prolazila Carigradom preusmjerena je na Bursu.⁷⁰ Opsada grada počela je 6. travnja 1453. godine. Sultan je zatražio predaju i obećao da će biti milosrdan prema stanovnicima ako mu predaju grad, ali nije došlo do predaje. Grad je zauzet 29. svibnja

⁶⁴ Halil Inalcık, „Istanbul: An Islamic city,“ *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), 1.

⁶⁵ Inalcık, „Istanbul,“ 1.

⁶⁶ John Freely i Ahmet S. Çakmak, *Byzantine Monuments of Istanbul* (Cambridge University Press, 2004), 293.

⁶⁷ Abdulkadir Emeksiz, „Efsanelerin İstanbul'u, Fetih ve Fatih,“ u *Fatih Sempozyumları I-II*, (Istanbul: Fatih Belediye Başkanlığı, Kültür Yayınları, 2007), 152.

⁶⁸ Inalcık, „Istanbul,“ 2.

⁶⁹ Inalcık, „Istanbul,“ 4.

⁷⁰ Halil Inalcık, „The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City,“ *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 23/24 (1969/1970), 231.

1453. godine, a nakon zauzimanja sultan je, sukladno praksi kod nasilnog zauzimanja, dozvolio pljačku. Međutim, čini se da je posebno naglasio da sva zemlja i nepokretna imovina pripadaju njemu, a pokretna imovina je plijen za vojsku.⁷¹ Kritoboulos opisuje sultanov ulazak u grad i njegov šok kada je vidio koliko je razoren. Sultan je bio pun sažaljenja i uz jecaj i suze izjavio „Kakav li smo grad prepustili razaranju i pljačkanju“.⁷² Odmah je posjetio Aju Sofiju i naredio njezino pretvaranje u džamiju, a posjetio je i ruševine Velike Palače koja je davno napuštena u korist palače Blachernai. Običaj je bio da se vojnicima dozvoljavalo trodnevno pljačkanje osvojenih gradova, ali čini se da je sultan zaustavio pljačkanje dan nakon osvajanja te pregledao u kakvom je grad stanju. Odlučio je od njega napraviti glavni grad kojemu po ljepoti neće biti premca te je ubrzo počeo provoditi mjere kojima će islamizirati grad. Za sultana Mehmeda Osvajača Istanbul je trebao postati strateški centar i politička baza Carstva te mu je zbog toga jedna od glavnih ambicija tijekom vladavine bila pretvoriti uništeni i napušteni grad u pravu ekonomsku, političku i kulturnu prijestolnicu.⁷³ S obzirom na to da je u proteklom stoljeću zbog nesigurnosti iselilo oko četiri tisuće stanovnika, a i tijekom opsade je stradao određen broj ljudi sultan je donio odredbu za revitalizaciju grada. Osmanlije su se od najranijih dana služili principom prisilnog naseljavanja, a neki od glavnih razloga za takvo postupanje su oživljavanje uništenih gradova i ekonomije, ujednačavanje brojnosti populacije ili razdvajanje neposlušnih skupina. Sultan je, iako je grad nasilno zauzet, koristeći svoj vladarski autoritet provodio određene mjere kojima je ublažio moguće negativne posljedice za grad.⁷⁴ Kritoboulos tako opisuje sultanove napore da dovede novo stanovništvo u grad i naredbu u kojoj zapovijeda da se muslimani, kršćani i Židovi nasele u grad.⁷⁵ Sultan je prvenstveno pozvao Grke koji su pobjegli iz grada da se vrate, a omogućavao im je i brojne povlastice što će biti detaljnije objašnjeno u sljedećem podpoglavlju.

⁷¹ Inalcik, „The Policy,“ 233.

⁷² Freely i Çakmak, *Byzantine Monuments of Istanbul*, 296.

⁷³ Halil Inalcik, „The Policy,“ 233-234.

⁷⁴ Halil Inalcik, „The Policy,“ 235.

⁷⁵ Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 102.

4.1. Politika sultana Mehmeda Osvajača prema grčkoj populaciji Istanbula

Ubrzo nakon osvajanja sultan je petinu porobljenih Grka (svoj udio) naselio uz obalu pored luke, uglavnom na Feneru, dao im je kuće i na neko ih vrijeme oslobodio plaćanja poreza.⁷⁶ Izdao je i proklamaciju prema kojoj je svima koja plate svoju otkupninu dozvolio da žive u gradu te je i njima dao kuće i oslobodio ih plaćanja poreza.⁷⁷ Za svoje prve građevinske projekte zapošljavao je grčke robove i davao im dobro plaću kako bi mogli platiti otkupninu i naseliti se kao slobodni ljudi.⁷⁸ Izdao je i naredbe da se muslimani, kršćani i Židovi u što većem broju nasele u grad. Kako bi potaknuo ljude da se dosele u grad sultan je objavio da će svatko tko dođe vlastitom voljom moći odabrati neku napuštenu kuću ili vilu i da će im biti dozvoljeno vlasništvo.⁷⁹ Nadalje, da bi osigurao opskrbu grada i palače sultan se pobrinuo i za procvat susjednih sela tako što je i u njih kao robove naselio velik broj seljaka. Tijekom repopulacije grada sultan nije diskriminirao Grke nego ih je smatrao zakonitim podanicima Carstva, a imali su i najpovoljniji tretman. Naime, prema popisu stanovništva iz 1477. godine vidljivo je da ima više grčkih kućanstava nego svih ostalih nemuslimanskih kućanstava zajedno.⁸⁰ Poznato je i da su u palači sinovi bizantskih plemića u sklopu kul sustava odgajani za administrativne poslove, a već krajem stoljeća na dužnost stupaju dva velika vezira grčkog porijekla – Rum Mehmed Paša i Meših Paša.⁸¹

Nakon osvajanja grčka pravoslavna crkva ostala je netaknuta te je uz sultanovu potporu Gennadius postavljen za patrijarha. Središte mu je bila crkva Svetih Apostola, a kasnije će rušenjem te crkve sjedište pravoslavne crkve postati crkva Pammakaristos. Zanimljivo je da je Gennadius Carigrad prije osvajanja opisao kao „siromašan, slabo naseljen grad u ruševinama“.⁸² U idućim je godinama zahvaljujući sultanovim naporima došlo do velike promjene u izgledu i percepciji grada. Upravo u vrijeme sultana Mehmeda Osvajača dolazi do značajnijih novina u politici Carstva prema nemuslimanima i njihovoj religijskoj arhitekturi. Pozivanje Grka da se nasele u grad i ostavljanje crkava u njihovim rukama bili su dio sultanovih mjera za procvat grada, pri čemu se, zbog interesa države, manje oslanjao na šerijat, a više na kanun.⁸³ Kada je grčka populacija grada porasla, počela se bogatiti i imati velikog utjecaja u trgovini počelo je rasti i neprijateljstvo prema njima. Nadalje, za vrijeme

⁷⁶ Halil Inalcik, „The Policy,“ 235.

⁷⁷ Halil Inalcik, „The Policy,“ 235.

⁷⁸ Halil Inalcik, „The Policy,“ 236.

⁷⁹ Halil Inalcik, „The Policy,“ 236.

⁸⁰ Halil Inalcik, „The Policy,“ 247.

⁸¹ Halil Inalcik, „The Policy,“ 240.

⁸² Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 102.

⁸³ Halil Inalcik, „The Policy,“ 248.

Mehmedovih nasljednika postavljalo se pitanje je li to što Grci žive u nasilno osvojenom gradu i što im je dozvoljeno zadržavanje nekih crkava suprotno šerijatu, a 1538. godine izdana je i fetva kojom se štiti grčko stanovništvo uz objašnjenje da su tijekom opsade Židovi i kršćani sklopili tajni savez sa sultanom i nisu pomagali bizantskom caru.⁸⁴

Kada se promatraju istočni i zapadni izvori o osvajanju Konstantinopola uočava se, sasvim prirodno, velika razlika u opisima i mišljenju. U zapadnim izvorima tako prevladava mišljenje da je pad Carigrada katastrofa za cijeli kršćanski svijet, a Osmanlije se opisuju kao okrutni i nelegitimni vladari.⁸⁵ U istočnim se izvorima slavi konačno osvajanje grada čije je zauzimanje oduvijek bio važan cilj. Iz Gennadiusova opisa iščitava se u koliko je lošem stanju bila infrastruktura, ali i svakodnevni život. Trenutak pada Carigrada uskoro će postati trenutak oporavka i ponovnog rođenja, kako za sam grad tako i za pravoslavnu crkvu. Duboka podjela unutar grčke pravoslavne crkve po pitanju crkvene unije i ljutnja koju su i unionisti i anti-unionisti osjećali prema Rimokatoličkoj crkvi mogući su razlozi zašto brojni Bizantinci nisu na događaje iz 1453. godine gledali kao na katastrofu.⁸⁶ U stoljećima prije pada pravoslavna crkva bila je razjedinjena, a do kasnijeg osmanskog perioda postala je ujedinjena kao nikad prije jer je osvajanje grada omogućilo konsolidaciju novog, većinom ujedinjenog kršćanskog identiteta na istoku.⁸⁷ Kršćani u Osmanskom Carstvu gledali su na dolazak islama kao na zaštitu, ali i božansku kaznu. Naime, dolazak Osmanlija bio je kazna za sudjelovanje na Firentinskom saboru i dogovore s Latinima, a u isto vrijeme i spas od mogućnosti dolaska pod Latine. Tako sredinom 15. stoljeća teolog Loukas Notaras izjavljuje „bolje je da gradom vlada turban Osmanlija“ i vrlo dobro prikazuje mišljenje da je pravoslavna crkva napustila svoje principe i da je dolazak Osmanlija Božja kazna koju moraju pretrpjeti za herezu i poslovanje s katolicima.⁸⁸

4.2. Formiranje muslimanskog grada

Nakon osvajanja Carigrada sultan Mehmed Osvajač posvetio se pretvaranju grada u prijestolnicu dostojnu Carstva koja će biti razvijeni muslimanski grad. Svečano mu je dodijelio ime „İslam-bol“ („islam obiluje“) koje je trebalo reflektirati stoljetnu težnju muslimana da ga pretvore u islamski grad, međutim, taj je naziv koristila samo ulema dok se među stanovništvom održalo pred-osmansko ime İstanbul koje se koristilo još od 10.

⁸⁴ Halil Inalcik, „The Policy,“ 248-249.

⁸⁵ K.E. Fleming, „Constantinople: From Christianity to Islam“. *The Classical World* 97, No. 1 (2003), 75.

⁸⁶ K.E. Fleming, „Constantinople,“ 74.

⁸⁷ K.E. Fleming, „Constantinople,“ 75.

⁸⁸ K.E. Fleming, „Constantinople,“ 76.

stoljeća.⁸⁹ Sultan je, iako je naredio doseljenje kršćana i Židova u grad, proveo mjere kojima je osigurao da Istanbul ima muslimansku većinu. Poznato je da je to politika koja se primjenjivala u svim većim osvojenim gradovima koji su se islamizirali.⁹⁰ Praksa koju možemo pratiti od nastanka islama, a kojom su se Osmanlije najviše služili bilo je pretvaranje važnih crkava u džamije. Sto godina nakon osvajanja brojne su bizantske crkve u Istanbulu postale džamije, a neke od njih su nestale.⁹¹ Jedan od najpoznatijih primjera je crkva Svetih Apostola koja je bila u lošem stanju te je srušena, a na čijem je mjestu kasnije sagrađena Fatihova džamija. Za vladavine sultana Mehmeda Osvajača brojne su crkve pretvorene u džamije, a zahvaljujući šerijatu i propisima koji se tiču odnosa prema nemuslimanima možemo pratiti i dozvole koje se tiču izgradnje i popravaka nemuslimanskih vjerskih objekata, o čemu će biti govora u idućim poglavljima. Sultan Mehmed Osvajač dao je izgraditi brojne džamije, mostove i javne građevine, ali i obnoviti dijelove grada oštećene tijekom opsade. Odmah po zauzimanju naredio je popravak teodozijanskih zidina i utvrda koje su stradale u opsadi, a budući da su Velika Palača i palača Blachernai bile u ruševinama započeo je izgradnju nove imperijalne palače koja će kasnije biti poznata kao Eski Saray.⁹² Nadalje, započeo je gradnju citadele i bedestana, a među najvažnijim pothvatima bila je izgradnja Fatihove džamije. Sve glavne urbane zone i važne građevine podignute su zahvaljujući razvijenom sustavu vakufa. Vakufi su najčešće bili cijeli kompleksi koji su uključivali džamiju, medresu, bolnicu i razne druge građevine različitih namjena. Svaki takav kompleks koji je zadovoljavao duhovne i materijalne potrebe stanovništva postajao je središte naselja koje je zatim postajalo prava i razvijena četvrt.⁹³ Sustav vakufa i imareta imao je jednu od najvažnijih uloga u razvoju i rastu grada. Muslimanski Istanbul je u drugoj polovici 15. stoljeća zahvaljujući tom razvijenom sustavu postao najvećim europskim gradom.⁹⁴ Nove građevine i džamije pažljivo su se uklapale u vizualnu strukturu grada zbog čega se u biranju lokacija za džamije i njihovoj izgradnji strogo pratila hijerarhija. Džamije su se uglavnom gradile na značajnim mjestima u vizuri grada, a bila je zabranjeno izraditi džamiju veću i impozantniju od sultanovih.⁹⁵

⁸⁹ Inalcık, „Istanbul“, 5.

⁹⁰ Inalcık, „Istanbul“, 6.

⁹¹ Freely i Çakmak, *Byzantine Monuments of Istanbul*, 298.

⁹² Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 103.

⁹³ Inalcık, „Istanbul“, 10.

⁹⁴ Inalcık, „Istanbul“, 10.

⁹⁵ Inalcık, „Istanbul“, 10.

5. Pretvaranje crkava u džamije

Politiku Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi možemo pratiti kroz više praksi, a to su praksa uporabe spolija objašnjena na primjeru rane osmanske arhitekture te prakse pretvaranja crkava u džamije, dijeljenja svetišta i kultova određenih svetaca i izdavanja dozvola za gradnju i popravak nemuslimanskih svetišta koje će biti obrađene u nadolazećim poglavljima. Osim ovih praksi važan pokazatelj politike i odnosa prema sakralnoj arhitekturi drugih religija jest i fascinacija Ajom Sofijom koja će kroz osobu Mimara Sinana utjecati i na klasičnu osmansku arhitekturu.

Kao što je spomenuto na početku rada, običaj pretvaranja religijskih objekata za potrebe novih religija koristi se od antike. Hasluck razlikuje dvije glavne kategorije pretvaranja pri čemu prvu čine urbana svetišta, tj. župne ili gradske crkve koje se pretvaraju u džamije, dok drugu kategoriju čine ruralna svetišta u kojima se samostani pretvaraju u tekije, a kršćanski oratoriji u muslimanske.⁹⁶ Ranije muslimanske države, a potom i Osmanlije imali su običaj pretvaranja najbolje dostupne građevine u novoosvojenom gradu u džamiju. Razlozi su prvenstveno funkcionalne prirode jer je takvo postupanje lakše i brže od izgradnje sasvim nove džamije. Osim toga, poznato je da je džamija bila potrebna odmah po ulasku u grad kako bi se osvajanje završilo službenom molitvom (khutba) za sultana, ali i kako bi svi vjernici imali dostupno mjesto za molitvu.⁹⁷ Tako je Osman odmah po zauzimanju Karacahisara lokalnu crkvu pretvorio u džamiju, isto je učinio Mehmed Osvajač s Ajom Sofijom, a sultan Sulejman Veličanstveni pretvarao je crkve u džamije u svakom kršćanskom gradu koji je osvojio.⁹⁸ Minareti su postajali vidljivi simboli i najzapaženije značajke islamskog grada te se u opisima osvajanja uvijek opisuju kao simboli pobjede islama.⁹⁹ Zemljište i sve građevine u zauzetim gradovima postajali su sultansko dobro, što potvrđuju grčki i osmanski izvori koji pišu da je prilikom opsade Carigrada Mehmed Osvajač upozorio da će sve zidine, građevine i zemljišta pripasti njemu te donose priču o tome kako je sabljom kaznio vojnika koji je u rušilačkom bijesu razbijao mramorni pod Aje Sofije.¹⁰⁰

Važno je napomenuti da je budućnost religijskih objekata na novoosvojenim područjima ovisila o načinu na koji je pripojen određeni teritorij. Ako je teritorij osvojen silom tj. anveten crkve su se pretvarale u džamije, a ako su se stanovnici predali i pustili

⁹⁶ Frederick William Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans* (Oxford At The Clarendon Press: 1929), 4.

⁹⁷ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 6.

⁹⁸ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 7.

⁹⁹ Inalcik, „Istanbul“, 5.

¹⁰⁰ Andrejević, „Pretvaranje,“ 101.

Osmanlije tj. sulhan mogli su zadržati crkve.¹⁰¹ Ako je teritorij osvojen silom grad i tvrđava prepuštali bi se trodnevnom pljačkanju, lokalno stanovništvo bivalo bi porobljeno, a sve crkve bi se pretvarale u džamije. Mirno osvajanje značilo je i zaštitu osmanskih vlasti te pravo na privatno vlasništvo, neometano ispovijedanje vlastite religije i sva prava koja sa sobom donosi status zimije. Međutim, praksa je u oba slučaja ovisila i o drugim okolnostima. Dobar primjer za to su crkve u gradovima Istanbulu i Solunu koji su osvojeni nakon duge opsade i borbe. U Solunu su nakon osvajanja zaplijenjene samo crkva sv. Paraskeve i samostan sv. Ivana Krstitelja, a nekoliko godina kasnije tijekom procesa islamizacije grada sultan Murat I. uzeo je brojne kuće, crkve i samostane te ih dodijelio svojim službenicima i novonaseljenim muslimanima.¹⁰² Međutim, i u gradovima koji su se mirno predali crkve su se ponekad pretvarale u džamije. U Izmitu i Izmiru Orhan je nakon predaje gradova neke crkve pretvorio u džamije i medrese, a Mehmed Osvajač je nakon predaje Skadra crkve pretvorio u mesdžide.¹⁰³ U ranom razdoblju Carstava u kojem je prevladavala ideologija gaze naglasak je bio na samom činu osvajanja i crkve su se promatrale gotovo isključivo kao izvor plijena, a potreba za ideološkom potvrdom pobjede islama rađa se nešto kasnije, otprilike u vrijeme sultana Murata I. Naime, tada se počinju uklanjati svi simboli prijašnje kršćanske suverenosti - crkve se pretvaraju u džamije, uklanjaju se križevi, uništavaju crkvena zvana, a zvonici se zamjenjuju minaretima.¹⁰⁴ Ubrzo nakon osvajanja započinjao je proces rekonstrukcije ili ponovne izgradnje kršćanskih svetišta koja su nastradala tijekom osmanskih napada. Neki od poznatijih primjera su rekonstrukcija manastira Rila oko 1460. godine, izgradnja nove crkve posvećene Djevici Mariji u oblasti Šumen 1412. godine i izgradnja nove crkve posvećene Svim Svetima u okolici Ohrida 1452. godine.¹⁰⁵ Ti podaci ukazuju na to da je ubrzo nakon uspostave osmanskog autoriteta i mira na osvojenim područjima dolazilo do restauracije i rekonstrukcije uništenih crkvenih građevina. Važno je napomenuti da se gotovo svi poznati podaci o odnosu Osmanlija prema crkvama odnose na situaciju u gradovima jer ne postoje pisani izvori o situaciji na selu. Međutim, za pretpostaviti je da je zbog uništenja, udaljenosti od centra i depopulacije situacija bila prilično lošija.

Andrejević prema obujmu intervencija razlikuje tri etape u načinu na koji su Osmanlije pretvarali crkve u džamije. U prvoj etapi odmah nakon zauzimanja grada jedna bi se crkva proglasila Fethijom te bi se iz nje uklonili križevi i ostala kršćanska obilježja, a ako

¹⁰¹ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo u Osmanskoj Bosni i Turskoj Hrvatskoj u predmodernom doba (15–18. stoljeće)“

¹⁰² Rossitsa Gradeva, „Ottoman policy towards Christian church buildings,“ *Balkan Studies* 4 (1994), 17.

¹⁰³ Gradeva, „Ottoman policy,“ 18.

¹⁰⁴ Gradeva, „Ottoman policy,“ 20.

¹⁰⁵ Gradeva, „Ottoman policy,“ 21.

je na zidovima postojao figuralni oslik zidovi bi se prekrećili.¹⁰⁶ Crkve su mogle biti pretvarane u džamije već i u prvim satima po osvojenju grada i u takvim slučajevima čak ni kršćanska znamenja nisu smetala tome da se one već smatraju i upotrijebe kao islamske bogomolje.¹⁰⁷

Osman-nakaš je u jednoj minijaturi prikazao utvrđeni Stoni Beograd (Sl. 8) na dan njegovog pada u osmanske te pokazuje kako ,istovremeno dok janjičarski kopljanici jure po ulicama i po gradskim kulama podižu svoje zastave, s krova bazilike sv. Stefana mujezin poziva ratnike na molitvu novoproglašenu džamiju.¹⁰⁸

Važno je napomenuti kako je prilikom islamizacije religijskih prostora vrlo rijetko dolazilo do namjernog rušenja ili uništavanja dekoracije. Figuralna dekoracija i mozaici gotovo su u pravilu ostavljani netaknuti ili bi se prekrećili. Zahvaljujući takvom odnosu prema zatečenom danas su nam dobro poznati brojni bizantski mozaici, primjerice oni u crkvi Krista Chora u Istanbulu koja je postala džamija Kariye, a danas je muzej. (Sl. 9) Druga etapa nastupala bi nakon kraćeg vremenskog roka u kojem bi se konsolidirala osmanska vlast u osvojenom mjestu. Nakon pronalaženja majstora kretalo bi se s manjim građevinskim zahvatima na pretvorenim crkvama. Tada bi se izvana dograđivao minaret, a u unutrašnjosti postavili mihrab i minbar. U najdužoj, trećoj etapi dolazilo je do većih intervencija u strukturu građevine. Tada su se izvodile veće izmjene poput rušenja pojedinih zidova, uklanjanja zvonika i narteksa, ali i rekonstruiranja nosećih i svodnih sustava što je zahtijevalo veća novčana sredstva i puno vještije majstore.¹⁰⁹

Crkve se nisu pretvarale samo u džamije, već su se mogle pretvoriti i u građevine javne namjene poput medresa i hamama. Neki od poznatijih istanbulskih primjera su sv. Irena koja je postala hamam i crkva Pantokratora koja je dvadeset godina bila trgovina i potom je pretvorena u džamiju.¹¹⁰ Crkve su se mogle dodijeliti vojnim zapovjednicima, članovima uleme ili sufijskim redovima kao primjerice u slučaju samostana Hagia Marina koji je dodijeljen hajdarijama.¹¹¹ Nadalje, mogle su se pretvarati u džamije i dobivati nove namjene i desetljećima nakon zauzimanja određenog teritorija. Crkva se mogla pretvoriti u džamiju ili srušiti ako se nije upotrebljavala duže od pedeset godina te se u tom slučaju njezin materijal

¹⁰⁶ Andrejević, „Pretvaranje,“ 110.

¹⁰⁷ Andrejević, „Pretvaranje,“ 110.

¹⁰⁸ Andrejević, „Pretvaranje,“ 110.

¹⁰⁹ Andrejević, „Pretvaranje,“ 111.

¹¹⁰ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 40.

¹¹¹ Inalcık, „Istanbul,“ 4.

mogao upotrijebiti za izgradnju drugih građevina.¹¹² Još neki od razloga za pretvaranje u džamije ili rušenje crkava su dugovanja svećenstva zbog neplaćanja poreza i kršenje zimijskog ugovora u slučaju suradnje s neprijateljem.

Pretvaranje crkava u džamije se, osim u vrijeme osvajanja, odvijalo u nekoliko vremenskih valova. Prvi veći val koji je zahvatio cijelo Carstvo poklapa se s vladavinom sultana Bajazida II. koji je, po svjedočenju nekih grčkih izvora, zatvorio brojne crkve, a neki istraživači to dovode u vezu sa španjolskim osvajanjem Granade 1492. godine nakon kojeg arapske izbjeglice i desetine tisuća židovskih izbjeglica nalaze utočište u Osmanskom Carstvu i donose negativan stav prema kršćanima.¹¹³ Vrijeme vladavine Selima I. smatra se periodom tolerancije. U tom su razdoblju neke grčke crkve ponovno procvale, a sultan je sinajskim manastirima, Aleksandrijskoj patrijarhiji, Kseropotamu na Atosu i obnovljenoj crkvi Sv. Groba u Jeruzalemu izdao fermene sa privilegijama.¹¹⁴ Na početku vladavine sultana Sulejmana Veličanstvenog crkve se pretvaraju u džamije zahvaljujući brojnim pohodima i velikom broju osvojenih područja. U jednom nešto kasnijem fermanu sultan kadijama napominje: „...da se od sada u mojoj carevini svaka priznata vjera slobodno ispovijeda, i da stoji pod vašom zaštitom, i da nitko ne smije otimati kako pokretna tako i nepokretna dobra kršćanstva“.¹¹⁵ To se izgleda nije odnosilo na stare i zapuštene crkve jer je za njih vrijedilo pravilo da se one crkve koje se nisu koristile više od pedeset godina moraju srušiti ili pretvoriti u džamiju. Za vrijeme vladavine Selima II. dolazi do određenih promjena koje su uzrokovane ekonomskom krizom. Kako bi se popunila državna blagajna uvedeno je obnavljanje svih timarskih berata i povećane su dažbine zbog čega su manje gradske crkve i neki ekonomski slabiji samostani koji nisu mogli iskupiti svoje tapije bili napušteni i prepušteni osmanskim vlastima.¹¹⁶

5.1. Aja Sofija nakon pretvaranja u džamiju

Pretvaranje Aje Sofije u džamiju dogodilo se odmah po osvajanju grada, a imalo je izrazito simboličko značenje. Prema izvorima, sultan Mehmed Osvajač je prije ulaska u Aju Sofiju sjahao s konja, kleknuo i posuo se zemljom u znak poniznosti jer su Aju Sofiju štovali i muslimani.¹¹⁷ Naime, muslimani su se divili Aji Sofiji i vjerovali su da će naposljetku

¹¹² Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

¹¹³ Andrejević, „Pretvaranje,“ 114.

¹¹⁴ Andrejević, „Pretvaranje,“ 114.

¹¹⁵ Andrejević, „Pretvaranje,“ 114.

¹¹⁶ Andrejević, „Pretvaranje,“ 115.

¹¹⁷ Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 100.

pripasti islamu, a bila im je važna i zbog legende prema kojoj se al-Ansari ondje običavao moliti prije smrti.¹¹⁸ Abu Ayyub al-Ansari bio je jedan od Prorokovih najbližih suputnika, a u podmakloj dobi sudjelovao je u prvoj arapskoj opsadi Carigrada gdje je imao velik utjecaj na moral vojske. Prema legendi pokopan je pod zidinama Carigrada te su kasnije na tom mjestu izgrađeni mauzolej, džamija i tekija oko kojih se razvio svečev kult. Nakon pretvaranja Aje Sofije u džamiju ukinuti su kršćanski kultovi i štovanje svetačkih relikvija, ali Osmanlije su nastavili štovati neke objekte unutar građevine. Muslimani su štovali vrata za koja su kršćani vjerovali da su izrađena od drveta s Noine arke te su pred njima izgovarali molitvu za mir Noine duše prije odlaska na dalek put, a posjećivali su i sveti bunar prekriven kamenom iz Samarije kojem su pripisivali ljekovite sposobnosti za bolesti srca.¹¹⁹ Objekt uz koji se veže najviše legendi je takozvani „stub koji plače“. Prema legendi, car Justinijan je patio od jake glavobolje koja je nestala kada je naslonio glavu na njega.¹²⁰ Ljekovita svojstva stuba pripisivana su svetom Jurju i Hıziru, a muslimani su vjerovali da je Hızir načinio rupu u njemu kako bi ostavio znak budućem osvajaču grada Mehmedu Fatihu.¹²¹ Simboličku islamizaciju Aje Sofije prate brojne priče i legende. Prema jednoj od njih Hızir je prilikom izgradnje pomagao Justinijanovim arhitektima i pokušao ju je pravilno orijentirati nakon izgradnje.¹²² Druga legenda povezuje se s popravcima nakon potresa koji se dogodio 538. godine. Prema legendi, kupola se urušila na dan Prorokova rođenja i nije se mogla popraviti sve dok Hızir Grcima nije otkrio smjesu žbuke koju čine pijesak iz Meke, voda iz vrela Zemzem i Prorokova slina.¹²³ Takve legende su, u kombinaciji s činjenicom da je sama građevina impresionirala muslimane, još više pojačale želju muslimana da je povežu s povijesti vlastite religije. Iz zapisa Evlije Čelebija može se zaključiti da je dvjesto godina nakon osvajanja Aja Sofija muslimanima postala onoliko „praznovjerno sveta“ koliko i Grcima prije njih.¹²⁴

Odmah po osvajanju Aja Sofija je prenamijenjena u džamiju, ali važno je naglasiti da se to nije dogodilo u kratkom vremenskom periodu, već je to bio duži proces u kojemu su se sve promjene odvijale postupno. Budući da su islam i kršćanstvo prije svega različite religije, razumljivo je da je bilo potrebno prilagoditi postojeću arhitekturu zahtjevima druge religije. To se ponajprije odnosi na interijer, ali i eksterijer same građevine. Prva promjena dogodila

¹¹⁸ Inalcik, „Istanbul,“ 5.

¹¹⁹ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 10.

¹²⁰ <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/>

¹²¹ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 11.

¹²² Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 11.

¹²³ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 11.

¹²⁴ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 11.

se još u vrijeme sultana Mehmeda koji je dao izgraditi drveni minaret koji nije sačuvan, a krajem 15. stoljeća počinje se graditi novi.¹²⁵ Tako je 1481. godine Mehmed Osvajač dao sagraditi novi minaret koji je ujedno i najstariji od četiri minareta. Taj je minaret bio najniži, te je tijekom renovacija u 18. st. povišen kako bi bio u istoj razini s ostalima¹²⁶. Minaret na sjeveroistoku podignut je za vrijeme sultana Bajazida II., a oni na sjeverozapadu i jugozapadu sagrađeni su tijekom vladavine Murata III. Oba su djelo Mimara Sinana, a konstrukcija i izgled su im identični.¹²⁷ Važno je naglasiti da njihov današnji izgled nije identičan izvornome jer su tijekom vremena i renovacija koje su se događale dodani različiti ornamenti koji odaju karakteristike kasnijih razdoblja. Minareti su jedini dodaci u eksterijeru koji imaju veze s religijskom funkcijom i koji su sastavni dio građevine, dok ostali dodaci nisu arhitektonski povezani s građevinom i imaju razne funkcije. Tako je, primjerice, sultan Mehmed dao izgraditi medresu, koja nije bila dio Aje Sofije, ali je postojao prolaz između njih. Nema puno ostataka originalne medrese, ali zna se da je bila pravokutnoga oblika, s unutarnjim i vanjskim dvorištem. Sultan Selim II. dao je sagraditi potpornje kako bi se konsolidirala kupola, a u njegovo vrijeme izgrađene su i dvije medrese i mauzolej.¹²⁸ Tijekom vladavine sultana Ahmeda III., 1717. godine, dio žbuke otpao je sa zidove džamije, nakon čega je došlo do sanacije zida, a tada je dodan i veliki oktogonalni luster koji je zamijenjen tijekom restauracije braće Fossati sredinom 19. stoljeća.¹²⁹ Još jedan vrlo važan dodatak je i imaret koji je 1743. godine dao sagraditi sultan Mahmud I., a služio je za podjelu hrane siromašnima i beskućnicima.¹³⁰ Više je puta popravljan i nadograđivan, a najljepšim dijelom smatraju se njegova vrata tzv. İmaret kapısı. Sam pogled na vrata odaje da se radi o jednom od najljepših primjera baroka u osmanskoj arhitekturi. (Sl. 10) Tako se, primjerice, na natkrivenome dijelu iznad vrata nalazi spoj voluta, niša, stupova stiliziranog korintskog reda i ovalnih medaljona s arabeskama i cvjetnim motivima. Važno je spomenuti i sultanske mauzoleje podignute pored Aje Sofije. Turbe sultana Selima II. izgradio je Mimar Sinan, u blizini se nalaze i turbeta sultana Murata III, Mehmeda III. i Mustafe I. Grobnica Prinčeva sagrađena u 16. stoljeću ponešto je drugačija i originalno je bila namijenjena za sultaniju Nurbanu, ali su naposljetku ondje pokopani prinčevi umrli od epidemije kuge.¹³¹

¹²⁵ Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, (New York: Thames & Hudson, 1997), 113.

¹²⁶ Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, 113.

¹²⁷ <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/>

¹²⁸ Feridun Dirimtekin, *Saint Sophia Museum* (Touring and Automobile Club of Turkey, 1971), 20.

¹²⁹ Dirimtekin, *Saint Sophia Museum*, 23.

¹³⁰ <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/>

¹³¹ <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/>

U unutrašnjosti Aje Sofije došlo je većinom do promjena i dodataka koje se odnose na liturgiju. Minbar se nalazi s desne strane mihraba i napravljen je za vrijeme sultana Murata III. (1546-1595).¹³² Izrađen je od mramora i gotovo u cijelosti ukrašen zlatnim vitičastim i apstraktnim inkrustacijama. Masa je dodatno razbijena s različitim varijantama potkovastih lukova u dnu minbara. (Sl. 11) Nadalje, napravljeno je 5 mujezinovih lođa, a Sultanova, tj. Imperijalna lođa nalazi se s lijeve strane mihraba i dodana je tijekom renoviranja braće Fosatti između 1847. i 1849. godine.¹³³ Jedan od najljepših i najznačajnijih dodataka je knjižnica Mahmuda I. koja se nalazi se u južnome dijelu građevine, a sastoji se od prostora za čitanje, glavne prostorije, Hazine-i Kütüb¹³⁴ te hodnika koji povezuju sve dijelove.¹³⁵ Osnovana je 1739. godine, a u njoj se čuva oko šest tisuća vrijednih rukopisa.¹³⁶ Od glavne strukture odijeljena je zidom sa šest stupova i brončanom rešetkom sa uzorkom grana i cvijeća, a na vratima je ispisana prva sura Kur'ana. (Sl. 12) Uz voluminozne strukture važno je spomenuti i brojne kaligrafske ploče koje su postavljene u Aju Sofiju tijekom renovacija u 19. stoljeću. Kaligrafske ploče načinio je Kazasker Mustafa İzzet Efendi, a na sebi imaju imena Alaha, Muhameda, četvorice kalifa te imena Muhamedovih unuka Huseina i Hasana.

Aja Sofija je tijekom svoj duge povijesti više puta popravljana, a najvažnija restauracija pod vodstvom Gasparea Fossattija i njegovog brata dogodila se između 1847. i 1849. godine. Tijekom restauracije kupola je konsolidirana sa željeznim krugovima, izravnati su savijeni stupovi, obnovljena je žbuka, a vrlo je važna činjenica da su tada mozaici očišćeni i prekriveni slojem žbuke.¹³⁷ Mozaici su bili otkriveni i netaknuti od pretvaranja Aje Sofije u džamiju do ove intervencije. Naime, švedski kralj Karlo VII. posjetio je Istanbul 1717. godine, a iz skica i crteža koji se čuvaju u muzeju u Stockholmu vidljivo je da su tada bili netaknuti.¹³⁸ Prekriveni su žbukom tek tijekom restauracije braće Fosatti koje je bila najveća i najvažnija restauracija građevine. Veliki vezir Reşid Paşa inicirao je restauraciju, a koštala je oko 200 000 lira.¹³⁹ Nakon potresa 1894. godine popravljani su veliki dijelovi žbuke i zida, a restauracija 1910. naziva se i „vakufskom intervencijom“.¹⁴⁰ Najvažniju restauraciju nakon osnivanja Republike Turske proveli su 1926. godine profesori Arhitektonske škole koji su

¹³² <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/>

¹³³ <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/>

¹³⁴ Mjesto gdje se čuvaju knjige.

¹³⁵ <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/>

¹³⁶ Dirimtekin, *Saint Sophia Museum*, 58.

¹³⁷ Dirimtekin, *Saint Sophia Museum*, 26.

¹³⁸ Dirimtekin, *Saint Sophia Museum*, 26.

¹³⁹ Dirimtekin, *Saint Sophia Museum*, 26.

¹⁴⁰ R. Ozil, "The conservation of the dome mosaics of Hagia Sophia," u *Light on Top of the Black Hill*, ur. G. Arsebuk et. al. (Istanbul: Ege Yayinlari, 1998), 2.

konsolidirali sjeverni stub i kupolu, a 1931. *Byzantine Institute of America* započeo je ponovno otkrivanje mozaika koji su prekriveni žbukom u restauraciji braće Fossati.¹⁴¹

5.2. Crkva Svetih Apostola

Crkva Svetih Apostola iz 4. stoljeća bila je sjedište pravoslavne crkve te mjesto na kojem su se čuvale relikvije svetaca i pokapali carevi koji su bili zaslužni za nabavu relikvija. Nakon pada Carigrada neko je vrijeme služila kao sjedište patrijarhata, ali Gennadius je već 1456. godine premjestio sjedište u crkvu Pammakaristos. Postojalo je više razloga iza te odluke. Naime, crkva je bila u jako lošem stanju, a nalazila se u četvrti u kojoj su živjeli pretežito muslimani. Nakon što je napuštena Mehmed Osvajač ju je 1461. godine dao srušiti te je na njezinom mjestu dao sagraditi svoju džamiju Fatih Camii koja ima veliku važnost jer je bila prvi monumentalni projekt u osmanskoj imperijalnoj arhitekturi.¹⁴² Prisvajanje lokacije crkve Svetih Apostola za sultanovu džamiju mogući je čin agresije usmjeren prema bizantskom imperijalnom identitetu, ali i drugi su faktori doprinijeli uništenju crkve.¹⁴³ Činjenica da je lokacija bila napuštena ranije ide u prilog tezi kako se nije radilo o nasilnom prisvajanju, već je izuzetno povoljna lokacija crkve bila prikladna za izgradnju sultanove džamije i iskazivanje simboličkog sadržaja.

5.3. Doba Bajazida II.

Kao što je već spomenuto, za vrijeme vladavine Bajazida II. bilježi se veći broj crkava koje su pretvorene u džamije. U tom je razdoblju nekoliko važnih crkvi pretvoreno u džamije, a najznačajnija je crkva Krista Chora čiju je prenamjenu u Kariye Camii naredio veliki vezir Atik Ali Paşa. U unutrašnjosti je mihrab jedini ostatak iz vremena kada je bila džamija. Mozaici i freske nikada nisu bili u potpunosti prekriveni, ali većina ih je prekrećena, prebojana i prekrivena prljavštinom.¹⁴⁴ Zahvaljujući tome jedni od najljepših primjera bizantskih mozaika ostali su vrlo dobro sačuvani. (Sl. 9)

Crkva sv. Sergija i Bakha postala je džamija za vrijeme vladavine Bajazida II. po naredbi glavnog crnog eunuha Hüseyin age. Tada je zbog sličnosti s Ajom Sofijom dobila ime Küçük Aya Sofya Camii. U vrtu sjeverno od džamije Hüseyin aga je dao podići svoj

¹⁴¹ Dirimtekin, *Saint Sophia Museum*, 27.

¹⁴² Agoston Gabor i Bruce Masters (ur.). *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, (Facts on File, 2008), 216.

¹⁴³ Janna Israel, „A History Built on Ruins: Venice and the Destruction of the Church of the Holy Apostles in Constantinople,“ *Future Anterior: Journal of Historic Preservation, History, Theory, and Criticism* Vol. 9, No. 1 (2012), 111.

¹⁴⁴ Freely i Çakmak, *Byzantine Monuments of Istanbul*, 271.

mauzolej, a ispred crkve dao je podići portik s pet kupola.¹⁴⁵ Iako nema točnih podataka, vjerojatno je on dao podići i minaret.

5.4. Crkva svetih Pavla i Dominika - džamija Arap

Jedna od istanbulskih građevina s najdužom i najsloženijom poviješću je današnja džamija Arap uz koju se vežu brojne priče i predaje. Iako ne postoje točni podaci o prvoj građevini na tome mjestu, pretpostavlja se da se radi o crkvi sv. Irene iz 6. stoljeća koju je Justinijan dao podići na području Galate. U prilog tome govore spolije i ostaci ranije bizantske građevine pronađeni na tom području prilikom izgradnje kasnije crkve.¹⁴⁶ Smatra se da su početkom 13. stoljeća kršćani na tom mjestu sagradili crkvu sv. Pavla, koju su stoljeće kasnije preuzeli dominikanci i sagradili samostan i crkvu sv. Pavla i Dominika.¹⁴⁷ Prema jednoj teoriji crkva je sagrađena u prvoj polovici 13. stoljeća i posvećena je sv. Pavlu, a izgradnja je pomoću nadgrobnih spomenika datirana između 1225. i 1228. godine.¹⁴⁸ Prema drugoj teoriji, crkvu je osnovao sv. Hijacint koji je bio učenik sv. Dominika.¹⁴⁹ Izgradnja dominikanske crkve sv. Pavla i Dominika uglavnom se datira u prvu polovicu 14. stoljeća, tj. nakon požara 1315. godine. Crkva je popravljana i prije pretvaranja u džamiju, o čemu svjedoči dekret papa Grgura XII. iz 1407. godine.¹⁵⁰

Nakon osvajanja Carigrada crkva je, kao i mnoge druge veće crkve, pretvorena u džamiju, ali u ovom slučaju to se nije dogodilo odmah nakon osvajanja već 1475. godine kada je postala poznata kao Galata Camii. Čini se kako je crkva bila u funkciji sve do tada, a dominikanci su se 1476. godine preselili u obližnji samostan sv. Petra.¹⁵¹ Sultan Bajazid II. je krajem stoljeća džamiju dodijelio muslimanima koji su 1492. godine pobjegli iz Španjolske i naselili se u Istanbulu te je od tada poznata kao Arap Camii.¹⁵² Nakon pretvaranja u džamiju pojavile su se brojne priče o povijesti građevine uključujući i onu prema kojoj se radi o prvoj džamiji u Istanbulu. Naime, prema toj je priči tijekom opsade Istanbula generala Maslame 717. godine izgrađena džamija na području Galate, a bizantinci su muslimanima dali dozvolu

¹⁴⁵ Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 136.

¹⁴⁶ Haluk Çetinkaya, "Arap Camii in Istanbul: It's Architecture and Frescoes," *Anatolia Antiqua XVIII*. (2010), 171.

¹⁴⁷ Semavi Eyice, „Arap Camii,“ u *TDV İslâm Ansiklopedisi*, sv. 3., 326-327. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 326.

¹⁴⁸ Çetinkaya, "Arap Camii," 171.

¹⁴⁹ Haluk Çetinkaya, "Dünü, Bugünü ve İçindeki Sanat Eserleriyle Arap Cami," *Arkeoloji ve Sanat Dergisi Sayı 153* (2016), 201.

¹⁵⁰ Çetinkaya, "Arap Camii," 171.

¹⁵¹ Çetinkaya, "Arap Camii," 172.

¹⁵² Çetinkaya, "Dünü, Bugünü," 202.

za izgradnju mesdžida unutar grada.¹⁵³ Postoje različite priče o sudbini džamije nakon opsade grada. Prema jednoj su je Đenovežani pretvorili u crkvu nakon omejadskog povlačenja, dok se prema drugoj i dalje nastavila koristiti kao džamija. Iako postoji mogućnost da je tijekom opsade sagrađena džamija unutar grada vrlo je mala mogućnost da se radi upravo o Arap Camii, a većina takvih predaja nastala je za vrijeme Osmanskog Carstva. Džamija je popravljana u više navrata i to nakon požara 1660., 1731. i 1854. godine. Početkom 20. stoljeća džamija je djelomično restaurirana po projektu arhitekta Kemaleddina, a nadgrobnici pronađeni tijekom restauracije odneseni su u današnji Arheološki muzej u Istanbulu.¹⁵⁴

Arhitektura crkve sv. Pavla i Dominika iz 14. stoljeća važna je jer se radi o jedinom primjeru sačuvane gotičke crkve u Istanbulu. Građena je u stilu talijanske gotike, ali materijal korišten pri izgradnji nije karakterističan za talijansku gotiku. Naime, korištena je kombinacija cigle i kamena, što ukazuje na činjenicu da su je vjerojatno gradili lokalni bizantski graditelji.¹⁵⁵ Crkva je sagrađena kao tipična trobrodna bazilika s pravokutnom križno nadsvođenom apsidom. (Sl. 13) Stupovi koji su odvajali brodove vjerojatno su bili drveni, a središnji brod bio je nadsvođen otvorenim drvenim krovom.¹⁵⁶ Eksterijer unatoč nekarakterističnom izboru materijala jasno odražava gotički stil. Velik broj prozora s prelomljenim lukom i dvije sačuvane rozete pokazuju obilježja gotike 14. stoljeća. (Sl. 14) G. B. Mauri della Fratta u opisu iz 1631. godine opisuje crkvu kao jednobrodnu, što je vjerojatno rezultat osmanskih preinaka na građevini.¹⁵⁷ Nakon pretvaranja crkve u džamiju nije bilo većih intervencija u građevini, a zvonik je pretvoren u minaret dodavanjem stožastog krova. Najveće promjene dogodile su se u 20. stoljeću kada je došlo do proširenja prema sjeveru, a izgrađeni su spomenik Maslami i mala kupola na sjeveroistočnom dijelu ispod koje se nalazio poseban molitveni dio s vlastitim mihrabom.¹⁵⁸

Od velike su važnosti i freske koje su jedini sačuvani primjer gotičkog zidnog slikarstva u Istanbulu. Tijekom restauracije početkom 20. stoljeća otkrivene su muške figure s aureolama, ali nisu provedena daljnja istraživanja već su prekrivene tijekom radova.¹⁵⁹ U idućim godinama postupno su otkrivani dijelovi fresaka, a između 2010. i 2012. godine pronađeni su freske i mozaici koji su bili predmet daljnjeg istraživanja. Neke od scena

¹⁵³ Eyice, „Arap Camii,“ 326.

¹⁵⁴ Çetinkaya, „Dünü, Bugünü,“ 203.

¹⁵⁵ Çetinkaya, „Arap Camii,“ 173.

¹⁵⁶ Çetinkaya, „Arap Camii,“ 173.

¹⁵⁷ Çetinkaya, „Arap Camii,“ 171-172.

¹⁵⁸ Çetinkaya, „Arap Camii,“ 173.

¹⁵⁹ Çetinkaya, „Arap Camii,“ 174.

prikazanih na freskama su Rođenje, Kristovo krštenje, Tri mudraca, prikaz četvorice evanđelista, Deesis, Posljednji sud i dr. Freske stilski pokazuju oslanjanje na bizantsku ikonografiju i paletu boja, a sjenčanje i perspektiva također ukazuju na to da su freske vjerojatno načinili bizantski slikari.¹⁶⁰

5.5. Partenon

Partenon je dobar primjer građevine koja je u svojoj dugoj povijesti doživjela brojne prenamjene i promijenila različite funkcije. Od antičkog hrama u 5. stoljeću postaje bizantska crkva i tada dolazi do prve promjene u unutrašnjosti. Naime, bilo je potrebno prilagoditi građevinu za potrebe nove religije pa je došlo do promjene orijentacije svetišta kako bi se oltar mogao smjestiti na istok. Takva situacija trajala je prilično dugo, a do novih promjena dolazi početkom 13. stoljeća. Naime, tijekom Četvrtog križarskog rata katoličke su snage zauzele Atenu nakon čega je Partenon postao katolička crkva.¹⁶¹ U prve dvije prenamjene izvorno stanje građevine ostalo je gotovo netaknuto, a važnije promjene dogodile su se nakon osmanskog osvajanja grada. Franco Acciajuoli je 1456. godine predao Akropolu nakon kratke opsade pod vodstvom Omar Beya. Važan izvor iz tog vremena je kroničar Travlos koji opisuje mirnu predaju i želju Osmanlija da se izbjegne uništenje spomenika kojima se Mehmed Osvajač divio.¹⁶² Različiti izvori govore o tome da je sultan bio poznati kolekcionar i ljubitelj antike, bio je u kontaktu s brojnim antikvarima, a poznato je da je posjetio Troju i da je bio fasciniran njome. Nedugo nakon toga, 1458. godine Mehmed Osvajač je i posjetio Atenu, a o posjetu su pisali brojni kroničari među kojima je i Kritoboulos. Svi oni spominju da je sultan dao Ateni određene privilegije, a davanje privilegija podupire priču o mirnoj predaji grada.¹⁶³ Naime, poznata je osmanska praksa prema kojoj su gradovima koji su se predali davale određene privilegije. Partenon je ubrzo nakon zauzimanja pretvoren u džamiju. Toranj katoličke crkve postao je minaret, uklonjeni su oltari, a zidovi su obojeni da bi se prekrila figuralna dekoracija. U unutrašnjosti su podignuti mihrab i minbar, a drugih većih intervencija nije bilo. Dvojica posjetitelja iz Engleske Jacob Spon od Lyona i George Wheler 1675. godine navode da je Partenon pretvoren u „najfiniju džamiju na svijetu“.¹⁶⁴ Struktura i izgled Partenona ostali su gotovo netaknuti, a kroz stoljeća su o njegovom izgledu pisali

¹⁶⁰ Çetinkaya, „Arap Camii,“ 188.

¹⁶¹ Nicholas G. Nikoloudis, „The conversion of Parthenon into a mosque,“ *Post Augustum 1* (2017), 33.

¹⁶² Nikoloudis, „The conversion,“ 35.

¹⁶³ Nikoloudis, „The conversion,“ 35.

¹⁶⁴ Anna Ferrari, „The History of an Archaeological Utopia: The Parthenon in Athens as an Imaginary Place,“ *Spaces of Utopia: An Electronic Journal* Nr. 1 (2006), 6.

brojni putopisci uključujući i Evliju Čelebiju. Mahmut Efendi je u svojoj povijesti napisao da je uzvišena, bogato ukrašena džamija postala slična Aji Sofiji.¹⁶⁵ La Guilletiere piše da je Partenon sredinom 16. stoljeća postao mjesto hodočašća za dervise iz Male Azije, a Giraudov opis unutrašnjosti u kojem opisuje obješene komade platna, poklone i žrtve podupire tu tvrdnju.¹⁶⁶ Tijekom Velikog turskog rata Osmanlije su koristili Partenon kao spremište baruta te je tijekom venecijanskog napada 1687. godine došlo do velikog oštećenja. Kad je Grčka nakon osamostaljenja preuzela kontrolu nad lokalitetom srušen je vidljivi dio minareta, a nedugo nakon toga uništeni su svi preostali srednjovjekovni i osmanski dijelovi, a jedini dokaz o postojanju male džamije u celi Partenona donosi fotograf Joly de Lotbinière na fotografiji iz 1839. godine. (Sl. 15)¹⁶⁷

5.6. Kasnija pretvaranja crkava u džamije

Pretvaranja crkava u džamije nastavila su se i u kasnijim stoljećima Carstva, a najbolji primjer za to je pojačana islamizacija nemuslimanskih prostora u 17. stoljeću koja je bila uzrokovana povijesnim i političkim okolnostima vremena. Carstvo je bilo u prilično lošoj ekonomskoj i političkoj situaciji zbog vojnih neuspjeha na Mediteranu, a posebice zbog troškova za rat s Venecijom. Sultanija Hatice Turhan i njeni sljedbenici okrenuli su se kadezadelijskom pokretu, a početkom 1660-ih Židovi su počeli gubiti svoj povlašteni diplomatski položaj u korist Grka, da bi nakon 1665. sve više počeli gubiti državne položaje i smatralo ih se nepouzdanima jer se vjerovalo da su podržavali sabatarijanski pokret.¹⁶⁸ Islamizacija je u tom razdoblju postala iskaz zajedničkog autoriteta najmoćnijih ljudi u Carstvu, a posebice sultanije Hatice Turhan, velikog vezira Fazıl Ahmed Paše i propovjednika Vani Mehmed Efendije.

Najbolji primjer islamizacije kršćanskih i židovskih prostora jest islamizacija dijelova Istanbula nakon velikog požara 1660. godine. Uobičajena praksa bila je da se postojeći vjerski objekti koji su bili oštećeni mogu popraviti u prijašnjim dimenzijama. Međutim, vladarski dekret tvrdio je da se prema kanonskom pravu spaljene crkve ne mogu obnavljati, a nakon požara izdano je nekoliko fetvi koje tvrde da zemlja na kojoj su se nalazile spaljene sinagoge prelazi u vlasništvo riznice, a na isti je način prisvojena i zemlja na kojoj su se

¹⁶⁵Elizabeth Key Fowden, "The Parthenon, Pericles and King Solomon: A case study of Ottoman archaeological imagination," *Byzantine and Modern Greek Studies* 42 (02) (2017), 270.

¹⁶⁶Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 15.

¹⁶⁷John Murray, *Handbook for travellers in Greece*, Volume 2, (London: Oxford University Press, 1884), 317.

¹⁶⁸Marc David Baer, „The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul,“ *International Journal of Middle East Studies* Vol. 36, No. 2 (2004), 162.

nalazile crkve u Galati.¹⁶⁹ U požaru je uništen veći broj crkava i sinagoga, a većina se nikada nije obnovila. Od četrdesetak sinagoga koje su postojale prije požara uništeno je najmanje sedam, Židovi su nakon požara bili prisiljeni iseliti s područja između Hoca Paşe i Zeyreka u Hasköy, a njihovi posjedi prodani su muslimanima.¹⁷⁰ Najveći broj Židova prije požara stanovao je na području Eminönüa, Sirkecija i Tahtakalea, a sultanija je upravo na području Eminönüa započela izgradnju svoju imperijalne džamije. Nakon požara sultanija je odlučila napokon završiti džamiju, a požar je poslužio kao razlog za izbacivanje Židova iz četvrti i islamizaciju prostora.¹⁷¹ Požar je jako utjecao i na kršćansko stanovništvo grada. Naime, od između pedeset i šezdeset crkava koje su postojale prije požara izgorjelo je najmanje dvadeset i pet.¹⁷² U početku je politika prema kršćanima bila nešto povoljnija nego prema Židovima. Armencima, katolicima, pravoslavicima i francuskim i talijanskim stanovnicima Galate i Istanbula dozvoljavala se kupnja zemlje na kojoj su stajale stradale crkve i dopuštena im je izgradnja kuća pod uvjetom da ih ne koriste kao crkve te su na taj način do zime 1662. godine vratili osamnaest crkvenih imanja.¹⁷³ Ubrzo dolazi do promjene u politici te veliki vezir naručuje njihovo rušenje opravdavajući ga činjenicom da su kršćani izdali povjerenje vlasti i koristili kuće kao crkve. Islamizacija nemuslimanskih prostora u Istanbulu nakon velikog požara bila je iskaz autoriteta vlasti, ali nije se jednako provodila na kršćanima i Židovima.

Još jedan primjer islamizacije kršćanskih prostora je i slučaj samostana sv. Franje na Galati. Samostan i crkva su gotovo dva stoljeća bili glavno kršćansko svetište u gradu, a 1698. godine na ruševinama crkve gradi se džamija.¹⁷⁴ Nakon požara 1696. godine crkva je ponovno djelomično uništena, ali zbog već spomenutih povijesnih okolnosti i povećanja netrpeljivosti prema kršćanima nije izdana dozvola za njezino obnavljanje. Odlukom Mustafe II. ruševine crkve i sve zgrade samostana su 6. ožujka 1697. godine oduzete kršćanima, a sultanija Gülnuş je na tome mjestu izgradila džamiju koja je postala prva imperijalna džamija na Galati.¹⁷⁵ Jedan od dokumenata koji donosi podatke o pripremama i izgradnji je stručni elaborat koji je izradio glavni arhitekt Mehmed Aga, a donosi detaljne izračune o troškovima, materijalima i dizajnu džamije. U dokumentu stoji da tlocrt i krovna konstrukcija moraju

¹⁶⁹ Baer, „The Great Fire,“ 166.

¹⁷⁰ Baer, „The Great Fire,“ 168-169.

¹⁷¹ Baer, „The Great Fire,“ 167.

¹⁷² Baer, „The Great Fire,“ 170.

¹⁷³ Baer, „The Great Fire,“ 170.

¹⁷⁴ Muzaffer Özgüleş, „A Missing Royal Mosque in Istanbul that Islamized a Catholic Space: The Galata New Mosque,“ *Muqarnas* 34 (2017), 157.

¹⁷⁵ Muzaffer Özgüleş, *The Women who Built the Ottoman World*. (London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2017), 112.

nalikovati džamiji Arap, a budući da je spomenuta džamija također nastala na mjestu prijašnje crkve i da je najstariji vjerski objekt u susjedstvu udaljen samo dvjestotinjak metara od planirane džamije postala je vizualni prototip za izgradnju.¹⁷⁶ Džamije je otvorena u rujnu 1699. godine, ali radovi u džamiji i oko nje nastavili su se i idućih godina. U godinama nakon izgradnje radilo se na kupnji zemljišta za izgradnju kuća za imame i financiranje vakufa. Kethüda Mehmed Efendi u pismu sultaniji Gülnuş piše kako se oko džamije nalaze samo kršćanske kuće i da bi bilo poželjno da ima i muslimanskih kuća kako bi se potaknulo muslimane da se naseljavaju u četvrti.¹⁷⁷ Prema riječima iz kasnijeg pisma iz 1705. godine može se zaključiti da je i osam godina nakon izgradnje džamije područje oko nje ostalo pretežno nemuslimansko, a sultanija Gülnuş izražavala je nezadovoljstvo zbog stalne prisutnosti nemuslimanskih kuća i brodova te se zauzimala za daljnju islamizaciju područja.¹⁷⁸ Džamija je nekoliko puta popravljana, a pred kraj postojanja koristila se za razne profane namjene sve dok preostale ruševine nisu u potpunosti uništene 1957. godine, a na njenom je mjestu otvoren tržnica željezarije.

Pretvaranje crkava u džamije nastavilo se i u kasnijem razdoblju Carstva, a iz primjera je vidljivo da ju u 17. stoljeću zbog političkih okolnosti bilo više pokušaja za islamizacijom prostora. Nakon požara 1660. godine promijenjena je etnička struktura nekih gradskih četvrti, a Židovi i kršćani nepovratno su izgubili velik broj vjerskih objekata.

¹⁷⁶ Özgüleş, *The Women*, 116.

¹⁷⁷ Özgüleş, *The Women*, 121.

¹⁷⁸ Özgüleş, *The Women*, 121.

6. Dijeljenje svetišta i kultova svetaca

Postojanje dijeljenih svetišta i svetih mjesta koja štuje više vjerskih skupina na istom mjestu i u isto vrijeme uobičajena je pojava, a takva svetišta dokumentirana su u Aziji, Europi i Africi te posebice na području Mediterana gdje se isprepliću tri velike monoteističke religije. Povijesno gledano, dijeljenje svetišta i kultova svetaca može se pratiti u razdoblju između 4. i 19. stoljeća i to najviše na području južnog i istočnog Mediterana, jer su Bizantsko, Seldžučko i Osmansko Carstvo bili „multikonfesionalni politički konstrukti koji su kulturološki manje homogeni od zapadnih država“.¹⁷⁹ Većina takvih svetišta odražava zajedničku prošlost, dugi suživot i toleranciju u svakodnevnim odnosima. Međutim, pojam tolerancija ne može se promatrati jednoznačno, pa tako „pasivna“ tolerancija predstavlja nemiješanje, dok „pozitivna tolerancija“ implicira prihvaćanje drugog kao drukčijeg.¹⁸⁰ Neki od najranijih primjera dijeljenja su Velika džamija u Damasku i svetište sv. Sergeja u Resafi. Kršćani i muslimani su sedamdesetak godina zajednički koristili veliku baziliku posvećenu sv. Ivanu Krstitelju, a pri izgradnji Velike džamije na tom je mjestu kalif pronašao glavu sveca, što je na kraju postalo i dio osnivačkog mita džamije.¹⁸¹ U ranim primjerima dijeljenje je podrazumijevalo odvojenost rituala. Nadalje, važno je naglasiti kako dijeljenje nije bilo ograničeno samo na sveta mjesta, svetišta i građevine, već se odnosilo i na rituale i svece koji su se interpretirali s više slojeva značenja. Muslimanski kroničari tako od 11. stoljeća svjedoče o zajedničkim molitvama i procesijama u vrijeme prirodnih katastrofa poput potresa i suše. Izvor iz 1450. godine navodi da su za vrijeme vladavine Mameluka u Egiptu i Siriji organizirane javne molitve za kišu pod pokroviteljstvom kalifa, a na njima su sudjelovali muslimani, sufije, kršćani i Židovi.¹⁸²

Dijeljenje svetišta i kultova svetaca fenomen je karakterističan i za Anadoliju, a rezultat je višestoljetnog miješanja kultura i religija na tom prostoru. Proces turcifikacije Anadolije započeo je odmah po dolasku Seldžuka nakon bitke kod Manzikerta i nastavljao se u sljedećim stoljećima. Seldžuci su pri dolasku zatekli prilično heterogenu religijsku situaciju jer su osim pravoslavlja koje je bilo službena vjera i dalje postojali poganski kultovi i dualne

¹⁷⁹ Manfred Sing, „(How) Do We Share the Sacred?“, *Entangled Religions* 9 (2019), 17.

¹⁸⁰ Maria Couroucli, „Introduction: Sharing Sacred Places - A Mediterranean Tradition.“ U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli, (Indiana University Press, 2012), 3-4.

¹⁸¹ Sing, „(How) Do We Share the Sacred?“, 19.

¹⁸² Sing, „(How) Do We Share the Sacred?“, 20.

crkve nastale pod utjecajem maniheizma i zoroastrizma.¹⁸³ Budući da je pravoslavna crkva progonila pripadnike ovih kultova njihovi pripadnici su poprilično blagonaklono gledali na dolazak islama te je kroz suživot polako došlo do preplitanja elemenata narodnog kršćanstva i narodnog islama. Dolaskom Osmanlija nastavlja se tolerantna sunitska politika prema nemuslimanima, a u ranijem razdoblju Osmanskog Carstva sultani su zauzeli tolerantan stav prema različitim sufijskim redovima kojima su davali vakufe.¹⁸⁴ Sljedbenici različitih tarikata, posebice kalenderije i beктаšije, odigrali su veliku ulogu u širenju narodnog islama, a imali su utjecaja i na širenje prakse dijeljenja svetišta i kultova svetaca. Naime, kultovi svetaca gradili su se oko turbeta koja su postajala centri vjerskog života, a zahvaljujući tome što su ti kultovi u sebe ugradili ostatke predislamskih kultova i običaja bili su privlačni i nemuslimanskom stanovništvu.¹⁸⁵ Zahvaljujući takvoj kulturnoj i religijskoj razmjeni došlo je do dijeljenja svetačkih kultova i mjesta štovanja. Hasluck u svom opsežnom radu prati situaciju na području Anadolije i primjećuje kako je praksa prenošenja svetačkih kultova postojala i u ranijem razdoblju kada su se antička božanstva identificirala s kršćanskim svecima, a dolaskom islama mauzoleje kršćanskih svetaca počinju hodočastiti i muslimani te nastaju zajednička svetišta i svetački kultovi.

Prelazak svetačkih kultova i ruralnih svetišta iz kršćanskih u muslimanske odvijao se na nekoliko različitih načina. Prema Haslucku najrjeđi način bila je nasilna okupacija, postupno i mirno ulaženje novog kulta bio je najrašireniji način, a treći je ponovno zauzimanje napuštenog lokaliteta. Može se reći kako je postupno ulaženje novog kulta bilo uvjetovano religijskom tolerancijom i djelovanjem derviša, a odvijalo se u više etapa. U prvoj bi etapi muslimani posjetili kršćansko svetište te se uvjerali u njegovu svetost, zatim bi tog kršćanskog sveca identificirali s nekim muslimanskim svecem te u neposrednoj blizini kršćanskog svetišta izgradili turbe ili tekiju, a naposljetku bi, najčešće zbog smanjenja kršćanske populacije, muslimansko mjesto hodočašća istisnulo originalno.¹⁸⁶ Po završetku procesa prisvajanja jedini tragovi izvorne religije lokaliteta mogli bi se pronaći unutar arhitektonskog sklopa i u činjenici da ga kršćani nastavljaju posjećivati. Postoje brojni primjeri spajanja svetačkih kultova, tako je primjerice u Ürgüpu došlo do spajanja kultova sv. Haralambosa i Hadži Bektaša, u okolici Amasye došlo je do spajanja kultova sv. Teodora i Sv. Jurja s kultom Baba İlyasa, a na Bakanu se Sarı Saltık poistovjećuje sa sv. Nikolom i sv.

¹⁸³ Ahmet Yaşar Ocak, „Social, cultural and intellectual life, 1071–1453,“ u *The Cambridge History of Turkey, Volume I. Byzantium to Turkey 1071-1453.*, ur. Kate Fleet (Cambridge University Press, 2010), 381.

¹⁸⁴ Yaşar Ocak, „Social,“ 384.

¹⁸⁵ Yaşar Ocak, „Social,“ 399.

¹⁸⁶ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 59.

Spiridonom.¹⁸⁷ Osim dijeljenja svetačkih kultova dijelili su se i određeni praznici i sveti dani. Najvažniji od njih je praznik narodnog kršćanstva i islama koji se slavi 6. svibnja, a kojeg kršćani slave kao praznik svetog Jurja, a muslimani kao Hıdrellez (Hızır Ilyas). Poznato je poistovjećivanje ovih svetačkih figura čije su legende čvrsto isprepletene. Praznik se povezuje s kultom plodnosti, a obje religije imaju slične običaje povezane s praznikom.¹⁸⁸

6.1. Elvan Çelebi

Jedan od najpoznatijih primjera dijeljenja svetišta i kulta svetaca je tekija Elvan Çelebi u istoimenom selu koje se identificira sa srednjovjekovnom Euchaitom. Lokalitet je imao veliku važnost jer se smatralo da je ondje pokopan sveti Teodor za kojeg se vjerovalo da je u blizini ubio zmaja, a crkva posvećena svecu bila je važno hodočasničko mjesto u 11. stoljeću.¹⁸⁹ Dernschwam u 16. stoljeću nailazi na tekiju posvećenu Hızır Ilyasu te donosi zapis legende koju je čuo od derviša. Prema legendi Hızır je ondje ubio zmaja i na tom je mjestu izvor nastao udarcem njegova konja, a svečeve grobnice nema jer je prema legendi pronašao vodu života i postao besmrtn.¹⁹⁰ Treće svjedočanstvo o lokalitetu dolazi iz 17. stoljeća i govori o sasvim novoj posveti. Naime, Hadži Kalfa sredinom 17. stoljeća govori o mjestu hodočašća grobu šejha Elvana koji je povijesna osoba iz vremena sultana Orhana.¹⁹¹ Postavlja se pitanje kako interpretirati lokalitet i njegovu bogatu povijest. Naime, Hasluck pretpostavlja da je zavija sagrađena na mjestu gdje je sveti Teodor ubio zmaja, dok Dernschwam u 16. stoljeću identificira Hızır Ilyasa sa svetim Jurjem. Hızır Ilyas se osim uz sv. Jurja često povezuje i s drugim svecima, a moguće je da je u slučaju zavije Elvan Çelebi kombinacija Hızıra i Baba Ilyas Horasanija.¹⁹² Razlog zbog kojeg je zavija Elvan Çelebi sagrađena na lokalitetu povezanom sa svetim Teodorom može se objasniti sličnošću između kršćanskog sveca i Baba Ilyasa. Naime, obojica su progonjena zbog svojih vjerskih uvjerenja i umrli su mučeničkom smrću u okolici Amasye, pa je gradnja na toj lokaciji bila nastavak prijašnje svetačke tradicije. Figura Hızıra je, povezivanjem s kršćanskim svecima Teodorom i Jurjem te Baba Ilyasom, poslužila u označavanju kontinuiteta i važnosti ovih svetaca u novom religijskom kontekstu lokaliteta.¹⁹³

¹⁸⁷ Yaşar Ocak, „Social“, 402.

¹⁸⁸ Yaşar Ocak, „Social“, 402.

¹⁸⁹ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 48.

¹⁹⁰ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 48.

¹⁹¹ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 48.

¹⁹² Ethel Sara Wolper, „Khidr, Elwan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia,” *The Muslim World Vol. 90* (2000), 316.

¹⁹³ Ethel Sara Wolper, „Khidr“, 316.

Sama arhitektura zavije izrazito je slojevita te je tijekom stoljeća dolazilo do brojnih renovacija i dodavanja novih arhitektonskih elemenata. Primjećuje se kako su u tlocrtu isprepleteni bizantski i osmanski oblici. Grobnica prati standardni bizantski oblik martirija s centralnom kupolom i pokrajnjim nadsvođenim prostorima, dok su zavija i džamija kasniji dodaci koji odaju karakteristike islamske arhitekture u regiji.¹⁹⁴ (Sl. 16)

6.2. Kršćanska sveta mjesta koja posjećuju muslimani

Posjećivanje kršćanskih svetih mjesta, a posebice onih za koja se vjerovalo da imaju moć izlječenja, bila je česta i normalna praksa koja se nastavila i do danas. Posjećivanje kršćanskih svetišta nije bilo uvjetovano starošću kulta niti vrstom kršćanskog obreda u svetištu. Muslimani su u jednakoj mjeri posjećivali katoličke, armenske i pravoslavne crkve, prvenstveno zbog vjere u čudotvornost i ljekovitost njihovih relikvija. Nadalje, pri posjećivanju kršćanskih svetišta nisu ih odbijale niti prakse koje uključuju korištenje križeva i figuralnih prikaza.¹⁹⁵ Izvori pišu da su muslimani posjećivali crkve sv. Mihaela u Tepeciku i sv. Jurja u Kairu koje su bile poznate po izlječenju duševnih bolesti, zatim crkvu sv. Svetlane u Smirni poznate po izlječenju očnih bolesti i crkvu sv. Ivana Krstitelja u Kapadokiji koja se povezuje s izlječenjem životinja i mnoge druge.¹⁹⁶ Muslimani su redovito posjećivali i crkvu sv. Antuna Padovanskog u Istanbulu unutar čijeg se kompleksa nalazila i bolnica. Postoje podaci o tome kako su uzimali abdest u bolničkom bazenu čija je voda bila poznata po ljekovitosti pri čemu su se često i molili sv. Antunu, a neki su sudjelovali u subotnjim ritualima tijekom kojih je kapelan čitao evanđelje i pred oltarom škropio bolesnike uljem.¹⁹⁷

Sveta mjesta u Jeruzalemu imala su posebnu važnost i zaseban status, a osmanske su vlasti naglašavale svetost Jeruzalema i njegovu važnost za islam. U fermanu iz 1589. godine navodi se da Bazilika Svetog groba i Bazilika Rođenja Isusova ostaju u kršćanskim rukama, a garantiralo se i njihovo normalno funkcioniranje.¹⁹⁸ Obje bazilike bile su mjesto hodočašća i kršćana i muslimana, a s obzirom na važnost Jeruzalema u islamu u tim je hodočašćima sudjelovala i ulema. Naime, jeruzalemska ulema i dostojanstvenici svake su godine

¹⁹⁴ Ethel Sara Wolper, „Khidr“, 314.

¹⁹⁵ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 68.

¹⁹⁶ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 66.

¹⁹⁷ Dionigi Albera i Benoit Fliche, „Muslim Devotional Practices in Christian Shrines: The Case of Istanbul,“ u *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli. (Indiana University Press, 2012), 100.

¹⁹⁸ Oded Peri, „Islamic Law and Christian Holy Sites: Jerusalem and Its Vicinity in Early Ottoman Times,“ *Islamic Law and Society Vol 6, No. 1* (1999), 102.

predvodili hodočašće i molitvu u Špilji Rođenja, a kao razlog su navodili činjenicu da je mjesto Kristovog rođenja sveto u islamu jer se Prorok ondje molio tijekom noćnog putovanja, tj. al-Isre.¹⁹⁹

6.2.1. Sv. Naum u Ohridu

Jedan od najpoznatijih i nama najbliži primjer je manastir sv. Nauma u Ohridu. Sv. Kliment Ohridski i sv. Naum bili su učenici Ćirila i Metoda koji su došli na područje Ohrida i bili zaslužni za ukorjenjenje kršćanstva među makedonskim Slavenima i za širenje slavenske pismenosti i književnosti. Oko 900. godine sv. Naum podigao je veliki samostan i crkvu sv. Mihaela i Gabrijela, a ondje je i pokopan 910. godine.²⁰⁰ Kasnije je došlo do poistovjećivanja sveca sa Sarı Saltıkom nakon čega su svetište počeli posjećivati i kršćani i muslimani. Naime, kult Sarı Saltıka bio je prilično raširen i vjerovalo se da je pokopan upravo na mjestu samostana sv. Nauma, koji je jedno od sedam hodočasničkih mjesta za koje se pretpostavljalo da sadrže svečev pravi grob.²⁰¹ Grobnica sv. Nauma postala je poznata po svojoj čudotvornosti, a posebice u liječenju duševnih bolesti. Voh Hahn donosi podatak da se u svetištu nalazio molitveni sag za muslimane, a grob su posjećivali i beктаšije iz obližnjeg Korča.²⁰² Bektašije su sveca poistovjetili sa Sarı Saltıkom, a kult Sarı Saltıka priznao je i službeni sunizam navodeći kako je svetac živio prije beктаšijske hereze i kako su kršćani prisvojili njegov grob.²⁰³ Velik broj muslimana posjećivao je svetište zbog freske za koju su vjerovali da prikazuje Sarı Saltıka. Naime, kola u kojima sjedi sv. Naum vuku jelen i lav koji su tradicionalni beктаšijski simboli.²⁰⁴

Na praznik sv. Nauma koji se obilježava 3. srpnja dolazi velik broj hodočasnika različitih religija iz svih dijelova Makedonije. Vjernici dolaze noć prije kako bi proveli noć u krugu samostana, a osim uobičajene liturgije vjernici pale svijeće oko crkve i kruže oko crkve sa žrtvenim darom.²⁰⁵ U crkvi ostavljaju različite darove i pale svijeće te se klanjaju svečevom grobu, što uključuje klanjanje, polaganje glave na grobnicu i molitvu za ispunjenje želje. Najčešći razlozi za prinošenje žrtvenog dara su oni za rođenje djeteta, brak i dobro

¹⁹⁹ Peri, „Islamic Law“, 103.

²⁰⁰ Selçuk Ural, „Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum Ve Sarı Saltık Örnekleri,“ u *Türk tarihinde Balkanlar* ur. Zeynep İskefiyeli et. al. (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013), 168.

²⁰¹ Stefan Rohdewald, „Sarı Saltuk as St. Naum: Albania and Macedonia as Areas of Expansion of Saltuk's Veneration since the Nineteenth Century,“ u: *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*, ur. Dionigi Albera i Maria Couroucli. (Indiana University Press, 2012), 69.

²⁰² Ural, „Balkanların“, 178.

²⁰³ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 70.

²⁰⁴ Rohdewald, „Sarı Saltuk as St. Naum,“ 70.

²⁰⁵ Elizabeta Koneska, *Shared Shrines in Macedonia*

zdravlje, a vjeruje se da sv. Naum posebice pomaže u izlječenju mentalnih bolesti.²⁰⁶ Prinošenje žrtvenog dara popraćeno je glazbom, a vjeruje se da životinjska žrtva posjeduje posebnu moć. Ta praksa nije kršćanska nego starozavjetna i tolerira se zbog želje brojnih vjernika te se na tlu samostana odvija samo ritualna procesija, a ne i žrtveno klanje.²⁰⁷ Svetište sv. Nauma ima veliku važnost u vjerskom životu kršćana i muslimana na tom području i jedan je od najboljih primjera dijeljenja svetišta. Međutim, interpretacija svetišta kao dijeljenog odnosi se na činjenicu da ga kršćani smatraju kršćanskim, a muslimani muslimanskim svetištem jer ne postoje izravni podaci koji potvrđuju trans religiozne prakse.²⁰⁸

6.3. Muslimanska svetišta koja posjećuju kršćani

Kršćanski stav prema muslimanskim svecima i činjenica da su posjećivali muslimanska svetišta iz istih razloga kao i muslimani kršćanska govori nam o tome da je stav prema drugoj vjeri i njihovim svecima bio uzajaman. Na području Sirije kršćani su više posjećivali muslimanska svetišta, a na području današnje Turske situacija je bila obrnuta.²⁰⁹ Najčešći razlog za posjećivanje muslimanskih svetišta bila je želja za čudotvornim izlječenjem. Scarlatos Byzantios piše da su u njegovo vrijeme kršćani, a često i svećenici, pozivali emire i dervise da se mole nad njima, a muslimani su posjećivali kršćanske svećenike iz istog razloga.²¹⁰ Naime, vjerovalo se da je takva vrsta egzorcizma specifična u borbi protiv vradžbina. Prema jednoj grčkoj narodnoj priči svećenik čija je žena bila začarana molitvom nije uspio skinuti kletvu te je naposljetku otišao muslimanskoj vračari koja ju je uspješno skinula.²¹¹ S obje strane nailazimo na brojne slične priče koje opisuju takve događaje.

Važno je naglasiti da kršćani nisu posjećivali samo ona svetišta koja su izvorno bila njihova ili se povezuju i s kršćanskim svecima, već su vođeni željom za izlječenjem vrlo često posjećivali izvorno muslimanska svetišta. Turbe imama Baghevija u Konyi posjećivali su jer se vjerovalo da liječi hromost i neplodnost, a turbe Esef Dai u Akhisaru također se povezuje sa ženskim kultom.²¹² Poznato je i da su kršćani posjećivali neka od najvažnijih muslimanskih svetišta kao što su al-Ansarijevo turbe u Istanbulu, tekija Hadži Bektaš i

²⁰⁶ Koneska, *Shared Shrines in Macedonia*

²⁰⁷ Koneska, *Shared Shrines in Macedonia*

²⁰⁸ Rohdewald, „Sari Saltuk as St. Naum,“ 70.

²⁰⁹ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 76.

²¹⁰ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 77.

²¹¹ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 78.

²¹² Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 82.

mevlevijska tekija u Konyi. Kršćani su po ulasku u turbe Hadži Bektaša činili znak križa, a Levides piše da je dio tekije izgrađen na samostanu sv. Haralampija zbog čega su kršćani smatrali da se u grobnici nalazi njihov svetac.²¹³ Međutim, moguće je da je do identifikacije svetaca došlo i zbog čuda povezanih s izlječenjima tijekom epidemije nakon čega su bektašije nastavili promovirati povezanost.²¹⁴

Kršćanske žene u Istanbulu posjećivale su grob Zumbul Efendije, posebice u mjesecu Muharremu. I kršćanke i muslimanke davale su mujezinima rupčiče koji bi njima mahali tijekom molitve, a zatim bi ih vraćali vlasnicama koje bi ih vezale za glavu ili pojas kako bi izliječile razne bolesti.²¹⁵

Kao što je vidljivo iz brojnih primjera, dijeljenje svetišta i kultova svetaca bila je prilično raširena praksa za vrijeme Osmanskog Carstva, a bila je posebice uobičajena na području južnog i istočnog Mediterana gdje je mjestimično možemo pratiti i danas. Rezultat je bogate kulturne i religijske izmiješanosti koja je dovela do poistovjećivanja brojnih svetaca i zajedničkog posjećivanja svetih mjesta koja su imala veliku vjersku i čudotvornu važnost za pripadnike obaju religija.

²¹³ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 83.

²¹⁴ Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans*, 84.

²¹⁵ Albera i Fliche, „Muslim Devotional Practices,“ 95.

7. Dozvole za popravke i podizanje crkava

Nakon uspostave osmanske vlasti i konsolidacije osvojenog teritorija počinjali bi se primjenjivati uspostavljeni zakoni, a pravo na popravak i izgradnju crkava obuhvaćeno je šerijatom. Naime, u pitanjima koja se tiču popravka postojećih, podizanja novih crkava i javnog prakticanje vjere pratile su se odredbe šerijata. Važno je naglasiti da su se šerijatske odredbe u većini slučajeva strogo provodile, ali postojale su i iznimke, prvenstveno u mjestima u kojima je cijela populacija bila kršćanska. Gradnja novih crkava bila je strogo zabranjena, a iznimka su bili novosagrađeni gradovi poput Sarajeva te mjesta u kojima nije bilo muslimanskog stanovništva. Pravoslavna crkva je pritom bila u nešto povoljnijem položaju jer su se nove pravoslavne crkve gradile usporedno s osmanskim zauzimanjem teritorija na zapadu, a katoličke crkve, iako u puno manjem broju, podizale su se na područjima s većinski katoličkim stanovništvom. Na našem području osmanske su vlasti dozvolile izgradnju novih crkava i samostana na području Biokova i Neretve jer se radilo o popuno kršćanskom području u blizini granice s mletačkom Dalmacijom.²¹⁶ Nadalje, postojala su ograničenja koja su se ticala visine kršćanskih crkvi, a zvonici i korištenje zvona bili su zabranjeni. Tako crkve u Izmiru, Istanbulu, Edirneu i Bursi nisu mogle imati zvonike dok su crkve na Egejskim otocima imale zvonike i dozvolu za korištenje zvona jer je populacija tih otoka bila u potpunosti kršćanska.²¹⁷

Šerijat je dozvoljavao popravak crkvenih objekata samo u slučajevima kada su postojale ranije crkve na istome mjestu, a postojale su posebne odredbe koje su propisivale dozvoljene dimenzije i materijale. Naime, crkve su se morale obnoviti u istim dimenzijama i istoj vrsti materijala, a nepoštivanje tih odredbi kažnjavalo se vrlo strogo, čak i rušenjem crkve.²¹⁸ Nadalje, sam postupak u kojem se tražio popravak postojećih crkvi bio je prilično složen i dugotrajan. Za popravak crkve bilo je potrebno ishoditi dozvolu od centralnih vlasti ili kadije, ali nije sasvim jasno u kojim su slučajevima i zašto kršćani tražili dozvolu od koga. Čini se da su se dozvole za popravak samostana, vjerojatno zbog njihovog statusa, češće rješavale u glavnom gradu, a vlastima se obraćalo i u slučajevima kada su lokalni službenici sprečavali popravke.²¹⁹ Najvažnije faze za stjecanje dozvole mogu se pratiti u kadijskim sidžilima. Osoba ili grupa morali su započeti postupak u kojem zahtijevaju dozvolu za popravak. Mühimme defteri rijetko spominju imena ili profesiju osobe koja podnosi zahtjev,

²¹⁶ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²¹⁷ Christoph Wilhelm Lüdeke, *Türklerde Din ve Devlet Yönetimi* (Istanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 71.

²¹⁸ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²¹⁹ Gradeva, „Ottoman policy,“ 23.

dok kadijski dokumenti uglavnom sadrže imena i profesionalne identitete koji dozvoljavaju opširnije zaključke o lokalnom vodstvu.²²⁰ Zahtjev za popravkom crkve mogla je započeti i gradska četvrt. Takav je bio slučaj u većim gradovima poput Istanbula, Burse i Izmira, dok su u manjim gradovima nemuslimani bili malobrojni i predstavljali su jedan komunalni entitet.²²¹ Kada se radilo o popravcima samostana opati i redovnici bili su ti koji su podnosili zahtjev za popravak. Predstavnici nemuslimanskih zajednica otišli bi kadiji i objavili potrebu za popravkom nakon čega bi kadija molbu proslijedio sultanu putem pisma ili arza. U drugim su se slučajevima podnosioci zahtjeva obraćali izravno sultanu dolaskom ili slanjem arzuhala, a u ratnim vremenima divanu i velikom veziru na ratištu.²²² U oba su slučaja podnositelji zahtjeva morali objasniti da je crkva koju žele popraviti postojala od davnina ili bar u vrijeme osmanskog osvajanja područja. To je bio najvažniji argument koji se pojavljuje u dokumentima, a često se naglašavala i vjerska homogenost mjesta u kojima nije bilo muslimana. U dokumentima su često zabilježena imena crkava i sinagoga, a lokacija i položaj građevine detaljno su opisani, posebice u urbanim sredinama.²²³ Odgovor divana na zahtjev upućivao se kadiji ili naibu putem fermana i zahtijevao je ispitivanje starosti crkve i izdavanje dozvole nakon čega bi kadija slao ilam u kojem potvrđuje ispravnost i zakonitost molbe. Predstavnici nemuslimanske zajednice bi zatim pred sudom zatražili inspekciju građevine. Sud bi zatim imenovao naiba ili pisara koji bi obišao građevinu i sastavio hudžet s detaljnim opisom građevine i popravcima koji su potrebni, a on je uključivao točne dimenzije, broj prozora i vrata, građevinske materijale, vrstu krova i uzroke štete.²²⁴ Nakon toga bi se izdavala pravna dozvola u kojoj stoji da se dimenzije i materijali ne smiju mijenjati. Te informacije bi se zatim slale vrhovnim vlastima na dva moguća načina. Kadija bi slao sultanu ilam ili arz u kojem donosi sve važne podatke o molbi ili bi predstavnici nemuslimanske zajednice sultanu slali arzuhal ili došli osobno. Međutim, i u tom bi slučaju kadija slao službeni dokument u prijestolnicu, a molba je mogla biti popraćena i fetvama šejhulislama ili muftije.²²⁵ Zadnji korak u ishođenju dozvole bilo je obraćanje divanu s molbom za konačnu odluku, a sultanov odgovor sadržavao je dozvolu za popravke uz upozorenje da se moraju poštovati činjenice utvrđene tijekom postupka. Sultanova naredba bi se zatim upućivala kadiji

²²⁰ Rossitsa Gradeva, „From the Bottom Up and Back Again until Who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary Notes),“ u *Political Initiatives "From the Bottom Up" In the Ottoman Empire*, ur. A. Anastasopoulos (Rethymno: Crete University Press, 2012), 145.

²²¹ Gradeva, „From the Bottom Up,“ 148.

²²² Gradeva, „From the Bottom Up,“ 150.

²²³ Gradeva, „From the Bottom Up,“ 152.

²²⁴ Gradeva, „From the Bottom Up,“ 154.

²²⁵ Gradeva, „From the Bottom Up,“ 156.

i dopuštala bi početak radova na građevini. Bogati i utjecajni samostani i zajednice imali su bolje šanse za dobivanje dozvole u relativno kratkom vremenu, ali nije uvijek bilo tako pa je procedura ponekad trajala i po nekoliko godina.²²⁶

Stjecanje dozvole nije nužno označavalo i kraj postupka, a često su nastajali problemi oko odredbe koja se odnosila na poštivanje mjera i materijala izvorne građevine. Nakon obnove kadija bi se dolazio uvjeriti jesu li ispoštovane šerijatske odredbe o dimenzijama i materijalima. Kazne za nepoštivanje ovih odredbi bile su prilično oštre. Kanunnama sultana Sulejmana Veličanstvenog predviđa oštre kazne za kršćane koji su na bilo koji način mijenjali originalnu strukturu i izgled građevine. Kazne su se kretale od 10 do 40 tisuća akči u slučaju povećavanja građevine, a crkva bi se zatim rušila.²²⁷ Ponekad je i muslimansko stanovništvo grada iniciralo inspekcije koji su rezultirale kaznom. Muslimani u Ivalyovgradu pokrenuli su inspekciju nakon popravaka, a u njoj je otkriveno da je došlo do promjena na crkvi.²²⁸ Unatoč tome kršćani su uspijevali u povećanju svojih svetišta, a ponekad i u izgradnji novih crkava. Kako bi to uspjeli služili su se rupama u zakonu. Primjerice, bilo je dozvoljeno restaurirati crkvu ako je ona postojala prije osmanskog osvajanja, a za to su trebali pronaći muslimanskog svjedoka koji će to potvrditi.²²⁹ Potrebu za novim crkvama kršćani su, posebice u 18. stoljeću, rješavali na dva načina. Koristili su privatne kuće kao crkve za što nije bilo izričite zabrane, a kasnije bi ih pokušali prikazati kao stare crkve kako bi dobili dozvolu za popravak. Dobar primjer za to je slučaj Varne. Naime, muslimanska zajednica žalila se sultanu da su dva armenska trgovca kupila kuću za koju su kasnije tvrdili kako je drevna crkva te su prevarom ili mitom dobili dozvolu za obnovu.²³⁰ Nadalje, dobar primjer je i bugarski grad Pazardžik osnovan u 15. stoljeću s pretežito muslimanskim stanovništvom. U kasnijem je razdoblju došlo do ubrzanog rasta kršćanske populacije koje je kulminiralo početkom 18. stoljeća kada je izgrađena prva nova crkva posvećena Djevici Mariji.²³¹

U kasnijem razdoblju osmanski sultani shvaćaju da je stroge odredbe šerijata u ovim pitanjima potrebno ublažiti i uviđaju važnost očuvanja kulturnog identiteta nemuslimanskih zajednica. Tako se na Balkanu i u Armeniji već u 17. i 18. stoljeću može pratiti povećana kršćanska aktivnost, dok u razdoblju Tanzimata kršćanska aktivnost u Carstvu dostiže

²²⁶ Gradeva, „From the Bottom Up,“ 157.

²²⁷ Gradeva, „Ottoman policy,“ 24.

²²⁸ Gradeva, „From the Bottom Up,“ 159.

²²⁹ Gradeva, „Ottoman policy,“ 26.

²³⁰ Gradeva, „Ottoman policy,“ 27.

²³¹ Gradeva, „Ottoman policy,“ 28.

vrhunac.²³² Od razdoblja Tanzimata podižu se nove crkve po cijeloj Anadoliji. Najviše crkava sagrađeno je u istočnoj Anadoliji, Kapadokiji, području oko Trabzona i na zapadnoj obali, a građene su neobizantskim, neogotičkim, neohelenističkim, ali i stilom koji je miješao elemente kršćanske i osmanske arhitekture.²³³ Nažalost, većina spomenutih crkava nestala je tijekom turbulentnog 20. stoljeća, a one crkve koje nisu namjerno srušene napuštene su i propale tijekom vremena. Armenski genocid i Grčko - turski rat doveli su do radikalnog smanjenja kršćanske populacije u Anadoliji, a nakon 1923. godine i potpisivanja Sporazuma iz Lausanne došlo je do razmjene stanovništva između Grčke i Turske u kojoj je preseljeno oko dva milijuna ljudi. Svi ovi čimbenici doveli su do nestanka kršćanske populacije na području Anadolije, što je rezultiralo napuštanjem i propadanjem brojnih crkava. Neke su se počele koristiti kao džamije ili sekularne građevine, dok je velik broj nepovratno uništen. Jedan takav primjer je crkva u selu Yayla u blizini Muğle gdje je crkva nastradala zbog urušavanja propale krovne konstrukcije.²³⁴

U našim krajevima nailazimo na brojne primjere koje se tiču dozvola za podizanje i popravke crkvenih objekata o čemu će detaljnije biti govora u poglavlju koje se odnosi na politiku Osmanskog Carstva prema kršćanskoj arhitekturi u našim i susjednim krajevima.

²³² Alexander Zäh, „Churches built in Ottoman times,“ *Heritage at Risk* (2004/2005), 245.

²³³ Zäh, „Churches,“ 245.

²³⁴ Zäh, „Churches,“ 246.

8. Bizantski utjecaji na osmansku arhitekturu

Utjecaji bizantske arhitekture na osmansku mogu se pratiti od nastanka Osmanskog Carstva, a bili su vrlo vidljivi u ranoj osmanskoj arhitekturi. Kao što je već objašnjeno u poglavlju o ranoj osmanskoj arhitekturi, bizantski utjecaj vidljiv je u metodama zidanja i dekoracijama, a vrlo je obilna uporaba bizantskih spolija. Istraživači razvoj osmanske arhitekture u kasnijem razdoblju i pojavu klasične osmanske arhitekture tumače na više načina. Dio istraživača smatra da se klasični stil razvio kao logičan slijed tradicionalnog osmanskog dizajna, dok drugi naglašavaju da je Aja Sofija imala utjecaj na druge džamije u Istanbulu. Formiranje klasične osmanske arhitekture počinje sa sultanom Mehmedom Osvajačem, a vrhunac je ostvaren u džamijama Mimara Sinana.

8.1. Fatihova džamija

Mehmed Osvajač započeo je izgradnju svog imperijalnog kompleksa nekoliko godina nakon osvajanja grada, a izgradnja je trajala od 1463. do 1470. godine. Pretpostavlja se da je glavni arhitekt bio Atik Paša, ali ima vrlo malo točnih podataka o njegovom identitetu. Moguće je da je arhitekt bio i Grk po imenu Christodoulos iz čijeg nadgrobnog spomenika saznajemo da je pogubljen godinu dana nakon završetka kompleksa, što se može povezati s pričom iz *Seyahatname* prema kojoj je sultan arhitektu dao odrezati ruke jer džamija nije dosegla visinu Aje Sofije.²³⁵ Stara Fatihova džamija uništena je u velikom potresu 1766. godine, a nova džamija sagrađena u vrijeme sultana Mustafe II. ima sasvim drugačiji tlocrt i vanjski izgled. Agaoglu Mehmed Bey je zahvaljujući dokumentima i crtežima iz 16. i 17. stoljeća napravio prvi shematski tlocrt stare Fatihove džamije koji je u daljnjim istraživanjima samo blago izmijenjen.²³⁶ Tlocrt stare Fatihove džamije je kvadratan, središtem dominira velika kupola koja podupiru dva masivna stuba i dva stupa, a prema mihrabu se na nju nastavlja polukupola identičnog promjera. Središnju kupolu sa svake strane flankiraju tri polukupole koje uravnotežuju tlocrt. (Sl. 17) Iz traktata *Tarih-i Cami-i Şerif-i Nûr-u -Osmanî* zaključuje se kako je promjer kupole bio oko 26 m te zajedno s polukupolom čini najveći središnji prostor u osmanskim džamijama.²³⁷ Težnja za stvaranjem velikog središnjeg prostora s kupolom može se povezati s Ajom Sofijom. Osmanska arhitektura bila je dobro

²³⁵ Freely, *A History of Ottoman Architecture*, 113.

²³⁶ Suut Kemal Yetkin, „The Evolution of Architectural Form in Turkish Mosques (1300-1700),“ *Studia Islamica No. 11* (1959), 85.

²³⁷ Yetkin, „The Evolution ,“ 87.

upoznata s Ajom Sofijom, ali je tek nakon osvajanja počela odražavati neke njezine utjecaje.²³⁸ Nakon osvajanja Istanbula prisutna je sve veća tendencija za izgradnju velikih kupola. Činjenica da kasnije džamije imaju sve veći promjer glavne kupole može se objasniti željom za stvaranjem velikog i unificiranog središnjeg prostora.²³⁹ Pri tome je nadmašivanje Aje Sofije imalo određenu psihološku važnost, ali važno je naglasiti da klasična osmanska arhitektura Aju Sofiju ne imitira doslovno već se radi o reinterpetaciji i strukturalnoj kritici nekih njezinih elemenata.

Brojni povjesničari tog vremena pišu o Fatihovoj džamiji osvrćući se i na Aju Sofiju. Kristoboulos piše da je „sultan odabrao najljepše mjesto u gradu i zapovjedio izgradnju džamije koja će visinom, ljepotom i veličinom konkurirati najvećem i najljepšem postojećem hramu“.²⁴⁰ Nadalje, Tursun Beg piše da je sultan želio „veliku džamiju baziranu na dizajnu Aje Sofije koja će obuhvaćati svu vještinu Aje Sofije, ali i inkorporirati nove elemente za stvaranje svježeg idioma“.²⁴¹ Iz svega navedenog može se zaključiti da je za vrijeme Mehmeda Osvajača započeo razvoj novog arhitektonskog idioma koji spaja osmansko arhitektonsko nasljeđe s kritikom Aje Sofije.

8.2. Klasična osmanska arhitektura kao strukturalna kritika Aje Sofije

Sinonim za klasičnu osmansku arhitekturu je Mimar Sinan koji je bio veliki inovator, a u osmansku je arhitekturu donio brojna inovativna rješenja strukturalne organizacije. Važna inovacija je proširenje i unifikacija glavnog molitvenog prostora, a u džamijama Üç şerefli i Bajazidovoj džamiji po prvi puta koristi sustav kupola Aje Sofije u drugačijem arhitektonskom jeziku i kao ključnu inovaciju u prostornoj organizaciji. Taj je princip doveden do savršenstva u Sulejmaniji, dok je u Selimiji ostvario pravo prostorno jedinstvo pod jednom velikom kupolom. Druge važne inovacije su povećanje osvjetljenosti unutrašnjosti koje je čvrsto povezano sa strukturalnim razvojem, a važnu ulogu imaju i pokrajnje galerije koje uz kontrafore služe prebacivanju težine.²⁴² Najveća zasluga Mimara Sinana je sinteza konstrukcija kupola iz prijašnjih razdoblja i kreiranje strukture kupole koja je postala prototip za njegove nasljednike zbog čega ga nazivaju majstorom. Sinanov pristup

²³⁸ Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, 248.

²³⁹ Oktay Aslanapa, *Turkish art and architecture* (Ankara: Atatürk Culture Centre, 2004), 209.

²⁴⁰ Gülru Necipoglu, "Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Architecture," *Mugarnas*, vol. 10 (1993), 171.

²⁴¹ Necipoglu, "Challenging the Past," 171.

²⁴² Muzaffer Özgüleş, „Fundamental Developments of the Sixteenth Century Ottoman Architecture: Innovations in the Art of Architect Sinan,“ *TEKPOL working paper series, 08/01* (2008), 13.

strukturi kao elementarnom elementu, korištenje sustava dvostrukih granica i važnost koju je davao estetskoj vrijednosti same strukture uvelike su doprinijeli raznolikosti i monumentalnosti njegovih gradnji.²⁴³ U Sinanovoj arhitekturi veliku važnost ima kritika Aje Sofije, a ona se očituje u reinterpetaciji njezinih strukturalnih elemenata i nadmetanju s njezinim dimenzijama.

8.2.1. Sulejmanija

Izgradnja ove velike imperijalne džamije i pripadajućeg kompleksa koji uključuje razne društvene, vjerske i edukacijske funkcije započela je 15. srpnja 1550. i trajala do 1557. godine.²⁴⁴ Sam koncept kompleksa razlikuje se od ranijih osmanskih džamija zavija koje su bile okružene prenoćištima za sufije. Napuštanje takvog tipa kompleksa nakon pada Carigrada podudara se s pojačanom centralizacijom države, a odvajanje tih prenoćišta od Sulejmanije način je pokazivanja podređenosti sufizma i jačanja uleme i ortodoksnog islama za vladavine Sulejmana Veličanstvenog.²⁴⁵ Nadalje, medrese u sklopu kompleksa imale su izuzetnu važnost u vjerskom životu i bile su usko povezane s dvorom. Profesori u medresama morali su se savjetovati s velikim vezirom nakon svake molitve petkom, a svaki četvrtak sa šejhulislamom Ebussuud Efendijom.²⁴⁶ Sulejmanija je postala imperijalna džamija u koju su sultan i njegova pratnja svaki petak išli na molitvu.

U tlocrtu džamije prepoznaje se spoj longitudinalnog i centralnog tlocrta tj. bazilike i građevine s kupolom. Nad središnjim prostorom podignuta je kupola na četiri izrazito jaka nosača koju podupiru dvije polukupole, što je tlocrtno rješenje slično onome Aje Sofije. Prema Mainstoneu osmanske džamije predstavljaju strukturalni kriticizam Aje Sofije, a Sulejmanija je jedna od tri džamije koje za centralni prostor preuzimaju slično rješenje s polukupolama.²⁴⁷ Kupola se uz četiri glavna nosača oslanja i na sustav kontrafora koji je skriven u bočnim brodovima. Sinan je ovim rješenjem pokušao naći potpuno novi model za središnju kupolu flankiranu dvama polukupolama te dizajnirati novu vrstu džamije s istim shematskim rješenjem.²⁴⁸ Bočni brodovi su nešto uži te svaki bočni brod ima pet manjih kupola koje variraju po veličini i na taj način ostvaruju ritam. Takvo tlocrtno rješenje pokazuje da je Sinanu stvaranje centraliziranog prostora bila misao vodilja, a prisutno je i

²⁴³ Metin Sözen, *Sinan, architect of the ages* (Turkish Ministry of Culture and Tourism, 1998), 359.

²⁴⁴ Aslanapa, *Turkish art and architecture*, 220.

²⁴⁵ Gülru Necipoğlu - Kafadar, „The Süleymaniye Complex in Istanbul,“ *Muqarnas* Vol. 3. (1985), 96.

²⁴⁶ Necipoğlu - Kafadar, „The Süleymaniye,“ 97.

²⁴⁷ Doğan Kuban, „The Style of Sinan's Domed Structures,“ *Muqarnas*, Vol. 4 (1987), 84.

²⁴⁸ Sözen, *Sinan*, 157.

piramidalno grupiranje masa.²⁴⁹ Tlocrtno rješenje Sulejmanije pokazuje dosta sličnosti s Ajom Sofijom, međutim, organizacija prostora i masa je u potpunosti drugačija. Kupola Sulejmanije je nešto niža i manjeg promjera od kupole Aje Sofije te su svi arhitektonski elementi u džamiji posloženi na način da pojašne strukturu koja je drži.²⁵⁰ (Sl. 18) U odnosu na Aju Sofiju bočni prostori su pojednostavljeni, sa svake strane nalaze se dva para stupova koji naglašavaju vertikalnost, a prostor djeluje objedinjeno i bez toliko zapreka za pogled.²⁵¹ (Sl. 19)

Brojni izvori iz 16. stoljeća opisuju džamiju i simbolične asocijacije, a opisi su puni kozmoloških termina i referenca na raj. Tako se, primjerice, šadrvan na sredini dvorišta uspoređuje s rajskom rijekom, a *Tabakātü'l-memâlik* uspoređuje cijelu građevinu s rajem, što je analogija prenesena s natpisa u džamiji, ali i Saijevog natpisa na Sinanovoj grobnici koji Sulejmaniju naziva „simbolom raja“.²⁵² Džamija se uspoređivala i s legendarnim Iramom, vrtom na stupovima koji je kralj Shaddad izgradio kako bi imitirao rajski vrt. Metafora o Iramu sugerira zašto je uloženo toliko truda kako bi se pronašli odgovarajući stupovi za Sulejmaniju te je oko njih nastao velik broj legendi kao i oko kamena korištenog pri izgradnji Aje Sofije.²⁵³ Stupovi i mramor za izgradnju Sulejmanije prevozili su se iz Jupiterovog hrama u Baalbeku, isto kao i u prošlosti za izgradnju Aje Sofije. U islamskim izvorima hram u Baalbeku povezuje se s palačom koju je Solomon izgradio za kraljicu od Sabe, a odlomak iz *Tezkiretü'l-bünyan* otkriva da se radi o namjernoj referenci.²⁵⁴

Sulejman Veličanstveni je preko Sulejmanije ostvario mitsku geneološku vezu s Justinijanom i Solomonom. U srednjem vijeku vjerovalo se da je Aja Sofija zapravo analogija Solomonovom hramu u Jeruzalemu, a u islamskoj tradiciji ime Solomon ekvivalent je imenu Sulejman.²⁵⁵ Solomon je u Kur'anu prikazan kao arhetip imperijalne vlasti, a pozivanje na njega sultanu garantira sva imperijalna i „božanska“ prava. Nadalje, centralizirani središnji prostor s velikom kupolom može se metaforički poistovjetiti i s principom Alahovog vahdeta te na taj način Sulejmanija sa svim svojim eksplicitnim i implicitnim značenjima predstavlja pravu sintezu arhitekture, kaligrafije, kulture i religije.

²⁴⁹ Sözen, *Sinan*, 159.

²⁵⁰ Kuban, „The Style“, 85.

²⁵¹ Henri Stierlin, *Turkey from the Selcuks to the Ottoman* (Köln: Taschen, 2002), 130.

²⁵² Necipoğlu - Kafadar, „The Süleymaniye“, 100.

²⁵³ Necipoğlu - Kafadar, „The Süleymaniye“, 102.

²⁵⁴ Necipoğlu - Kafadar, „The Süleymaniye“, 104.

²⁵⁵ Stierlin, *Turkey*, 131.

8.2.2. Selimija, Edirne

Kompleks i džamija u Edirneu izgrađeni su po naredbi Sultana Selima II. između 1569. i 1574. godine, a džamija je jedan od najljepših primjera klasične osmanske arhitekture. Sa svoja četiri vitka visoka minareta i velikom kupolom vidi se izdaleka, a promjer kupole je 31.5 m i nešto veći od onog Aje Sofije.²⁵⁶ (Sl. 20 i 21) U *Tezkiret-ül Bünyan* govori se da Sinan ističe natjecanje s kupolom Aje Sofije i hvali svoje dostignuće kao bolje.

Govori da: „kršćani kažu da su porazili muslimane jer nije sagrađena niti jedna kupola u islamskom svijetu koja bi se mogla natjecati s Ajom Sofijom... Odlučio sam podići takvu džamiju i s Alahovom pomoći u vrijeme vladavine sultana Selima II. i napravio kupolu šest kubita širu i 4 kubita dublju od Aje Sofijine.“²⁵⁷

Važno je naglasiti da je kupola Aje Sofije bila blago ovalnog oblika i tehnički slabije izvedena, zbog čega se prva kupola urušila ubrzo nakon izgradnje. Tlocrt Selimije vrhunac je Sinanove težnje prema jedinstvu prostora u kojem velika kupola dominira nad cijelom džamijom. Kupola Selimije zauzima oko 30% podne površine, dok je kod džamija Şehzade i Sulejmanije taj postotak bio gotovo duplo manji i iznosio oko 17%.²⁵⁸ Kako bi uspio napraviti tako veliku kupolu odabrao je oktogonalni baldahin, a problem integracije perimetralnih zidova i sustava kontrafora riješen je pomicanjem baldahina bliže vanjskim zidovima. U Selimiji su pomoćni prostori potpuno integrirani u cjelinu, a veliki kontrast između potpuno unificiranog prostora i strukture baldahina odgovoran je za efekt prostranosti.²⁵⁹ U eksterijeru su svi elementi integrirani u piramidalnu masu koja je skladno gradirana, a piramidalno grupiranje masa dovedeno je do savršenstva. Arhitektura Selimije predstavlja završetak Sinanovih konceptualnih lutanja, svedena je na najjednostavnija arhitektonska pravila te se smatra vrhuncem njegovog stvaralaštva.²⁶⁰

²⁵⁶ Aslanapa, *Turkish art and architecture*, 223.

²⁵⁷ Aslanapa, *Turkish art and architecture*, 224.

²⁵⁸ Reha Günay, *Sinan the architect*, 83.

²⁵⁹ Özgüleş, „Fundamental Developments“, 10.

²⁶⁰ Doğan Kuban, „The Style“, 91.

9. Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj arhitekturi na ovdašnjim prostorima

Hrvatska, Bosna i Hercegovina i Srbija potkraj 14. stoljeća dolaze u dodir s Osmanlijama, a pritisak Osmanskog Carstva na te prostore postajao je sve jači u idućim desetljećima.²⁶¹ Osvajanjem Smedareva 1459. godine Osmanlije su zauzeli cijeli teritorij srpske države, a nakon toga okreću se prostoru današnje Bosne i Hercegovine. Bosansko kraljevstvo propalo je 1463. godine nakon kapitulacije kralja Stjepana Tomaševića, a već je iste godine osnovan Bosanski sandžak.²⁶² Drugu polovicu 15. stoljeća obilježili su stalni napadi Osmanlija na hrvatski prostor, a kulminacija je bila bitka na Krbavskom polju 1493. godine u kojoj je pretrpljen veliki poraz. Žestoki sukobi nastavili su se u idućim desetljećima, a jedan od najvećih poraza je onaj na Mohačkom polju 1526. godine. Unatoč svim nastojanjima veći dio Hrvatske je do sredine 16. stoljeća dospio pod osmansku vlast.²⁶³

Nakon osvajanja ovdašnjih prostora Osmansko Carstvo je uspostavilo kontrolu nad područjem, a to je uključivalo implementaciju državnih i vjerskih institucija Osmanskog Carstva i pretvaranje osvojenih teritorija u islamske gradove. Prvi korak nakon zauzimanja određenog teritorija bilo je pretvaranje najvećih crkava u džamije, a tijekom višestoljetne osmanske vladavine na ovdašnjim prostorima može se pratiti politika Carstva prema nemuslimanskoj arhitekturi. Praksa pretvaranje crkava u džamije može se pratiti i u razdobljima nakon samog osvajanja, a mogu se pratiti i prakse izdavanja dozvola za gradnju novih i popravak starih crkvenih objekata te pravo na javno prakticiranje vjere.

9.1. Pretvaranje crkava u džamije

Poznato je da je pretvaranje crkava u džamije bilo važna praksa koja je bila prvi korak u islamizaciji novoosvojenih područja. U tekstovima starih kroničara nailazi se na brojne podatke o pretvaranju crkava u džamije na ovdašnjim prostorima, ali i o haranju i pljačkanju crkava i samostana.

Turski kroničar Ibn Kemal navodi da su akindžije 1480. godine prešli rijeku Muru i u povratku opustošili „veliki samostan čija je unutrašnjost bila ukrašena kipovima od srebra“, slična je sudbina između 1512. i 1521. godine stigla i jedan samostan u okolini današnje Bijeljine, a venecijanski putopisac Antonio Mernavijus

²⁶¹ Nenad Močanin, *Turska Hrvatska*, (Zagreb: Matica Hrvatska 1999), 17.

²⁶² Hazim Šabanović, *Bosanski pašaluk. Postanak i upravna podjela* (Sarajevo: Svjetlost, 1982), 117.

²⁶³ Močanin, *Turska Hrvatska*, 17.

zabilježio je u prvoj polovici 16. stoljeća da Turci „sa crkava poskidaju sva zvona i odnesu sav nakit i pribor crkveni“.²⁶⁴

Akindžije su prilikom upada na kršćanske teritorije uzimali olovo, crkvena zvona i brončane predmete te ih pretapali za korištenje u topovima, a nerijetko su zvona i satove s crkava postavljali na svoje sahat-kule. Putopisac Difren Kane zabilježio je da je sat u sahat-kuli u Skopju ondje prebačen iz Sigeta, a zvono na sahat-kuli u Prištini na sebi ima stari rimski natpis u kojem se spominje naručilac Jon Moldvan.²⁶⁵

Pretvaranje crkava u džamije odvijalo se usporedno s osvajanjima ovdašnjih prostora, a sudbina crkava ovisila je i o načinu osvajanja. U gradovima poput Požege, Broda i Đakova koji su se suprotstavili Osmanlijama crkve su pretvorene u džamije ili građevine drugih namjena.²⁶⁶ Osmanski povjesničar Aşikpaşazade (1484.) jedan je od najvažnijih izvora za ranu osmansku povijest, a ujedno je važan izvor podataka o pretvaranju crkava u džamije na ovdašnjim područjima te donosi podatke o pretvaranju crkava u džamije pri osvajanju Bige, Skadra, Smedereva i dr. U opisu osvajanja Smedereva 1459. godine, piše: „Zvona u Smederevu iskvariše. Crkve pokvariše i mesdžide načiniše“, a poznato je da se radilo o crkvi Navještenja.²⁶⁷ Mustafa Sai i Feridun Bey pišu o pretvaranju najznačajnijih crkava u džamije tijekom osvajanja Beograda. U najvažnijoj od njih, Donjoj crkvi, sultan Sulejman klanjao je džuma namaz drugi dan po osvajanju grada.²⁶⁸

Pretvaranje crkava u džamije nije se događalo samo prilikom osvajanja, već i u kasnijim razdobljima, a važno je napomenuti da džamijama nisu postajale samo najljepše i najveće crkve, već i crkve u sklopu tvrđava, seoske i samostanske crkve. Crkve i kapelice u tvrđavama redovito su postajale džamije za potrebe vojnika koji u njima borave. Takva je, primjerice, bila sudbina crkava u Golupcu, Samoboru na Drini, Nišu, Livnu, Slavanskom Brodu, Senti i Baču.²⁶⁹ U džamije su se pretvarale i utvrđene crkve i mauzoleji srednjovjekovnih vladara. Neki od poznatijih primjera su crkva Đurđa Brankovića u Smederevu, Stefana Ostoje u Branduku i Đurđa Crnojevića u Žabljaku.²⁷⁰ Većina pretvorenih

²⁶⁴ Andrejević, „Pretvaranje,“ 102

²⁶⁵ Andrejević, „Pretvaranje,“ 102

²⁶⁶ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁶⁷ Andrejević, „Pretvaranje,“ 106

²⁶⁸ Andrejević, „Pretvaranje,“ 106

²⁶⁹ Andrejević, „Pretvaranje,“ 113

²⁷⁰ Andrejević, „Pretvaranje,“ 113

džamija dobivala je ime sultana za čije je vladavine osvojeno određeno područje, a ponekad su se nazivale carskim ili „Hudavendigar“²⁷¹ džamijama. Naziv „Hudavendigar“ dobivale su samo one crkve koje su pretvorene u džamije u doba Murata I, Bajazita I i Murata II. tj. između 1359. i 1451. godine.²⁷² Crkve su se pretvarale i u različite objekte za profane potrebe osmanskih zapovjednika i vojnika. Tako je subaša Mihaloğlu Ali Bey odredio za sjedište svoje upravne vlasti utvrđeni samostan Gornjak u klisuri Mlave te crkvu sv. Nikole pretvorio u svoj osobni konak.²⁷³

Crkve su se pretvarale u džamije i desetljećima nakon zauzimanja nekog teritorija, a za to su postojali različiti razlozi. Prema poznatoj odredbi crkve koje se nisu koristile duže od pedeset godina mogle su se srušiti i pretvoriti u džamije, a to je bila česta praksa posebice u onim mjestima u kojima je došlo do smanjenja kršćanske populacije zbog iseljavanja i islamizacije. Poznati primjer je onaj iz 1574. godine kada je sultan na zahtjev bosanskog sandžak bega Ferhada izdao dozvolu za pretvaranje stare i zapuštene crkve u novoosvojenom Zemunik u džamiju.²⁷⁴ Crkve su se mogle srušiti ili pretvoriti u džamiju i u slučajevima kada bi zimije izdali osmansku vlast i surađivali s neprijateljem. Takvi slučajevi bili su relativno česti u Bosni, posebice tijekom 16. stoljeća. Franjevački samostani čiji su redovnici optuženi za izdaju rušeni su ili zaplijenjeni, a redovnici zatvoreni. 1524. godine Osmanlije su srušili samostane Konjic, Visoko, Sutjeska, Kreševo i Fojnica i uhitili njihove gvardijane, a 1538. godine zaplijenjen je samostan u Zvorniku.²⁷⁵ Nadalje, odredbama kanunnama Bosanskog sandžaka iz 1516., 1530. i 1542. godine propisuju se teške kazne za one »nevjernike i svećenike u crkvama koji se raspituju o situaciji i daju informacije nevjerničkoj zemlji«.²⁷⁶ Izdaja vlasti i suradnja s neprijateljem teško su se kažnjavali, crkve su se rušile i pretvarale u džamije, a redovnici su zatvarani ili čak ubijani. Vlasti su oštro kažnjavale svaku izdaju, a ostali samostani i zimije koji nisu kršili osmanske odredbe nastavili su uživati sva svoja prava.

²⁷¹ Nadimak sultana Murata I. i jedan od naziva za džamije, tzv. „vladarske“ džamije.

²⁷² Andrejević, „Pretvaranje,“ 113

²⁷³ Andrejević, „Pretvaranje,“ 102

²⁷⁴ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁷⁵ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁷⁶ Vjeran Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

9.2. Evlija Čelebi o crkvama pretvorenim u džamije

Dosta podataka o pretvaranju crkava u džamije na ovdašnjim prostorima donosi Evlija Čelebi u svojoj *Seyahatnami* u kojoj popisuje džamije nastale od prijašnjih crkava. Naime, u petom i šestom svesku *Seyahatname* donosi brojne podatke o našim prostorima, a u opisima gradova često navodi džamije koje su ranije bile kršćanske crkve.

Evlija izričito navodi da su pretvaranjem od crkava postale Fethija džamija u Štipu, Gazi Isa begova džamija u Novom Pazaru, Fethija u Ohridu, Šerklot džamija u Slavenskoj Požegi, džamija Mehmed-paše Sokolovića u Novom Bečeju, Sulejmanija u Slavenskom Brodu, Sulejmanija u Osijeku, Sulejmanija u Jajcu, Sulejmanija u Senti te Stara džamija u varoši Bač.²⁷⁷

Evlija Čelebi piše da je Sulejman-hanova džamija u Jajcu „podignuta od neke porušene crkve.“²⁷⁸ U opisu Požege piše „Najuređenija je Šerklot džamija. Ranije je to bio veliki manastir, a poslije osvajanja postala divna džamija koja je poznata u cijeloj ovoj krajini.“²⁷⁹ Za Brod navodi da se „u tvrđavi nalaze daskom prekrivene kuće, ambari, skladište municije i jedna Sulejman-hanova džamija, koja je ranije bila crkva.“²⁸⁰ U opisu Novog Pazara piše da se „Gazi Isa-begova džamija nalazi na Žitnom trgu, a načinjena je prepravljajem bivše crkve. To je stara Fethija, olovom prekrivena bogomolja.“²⁸¹ Za Štip navodi „Fethija džamija nalazi se pod tvrđavom. To je u vrijeme osvajanja bila crkva koju je Ali-beg, junak s dva srca, prilikom osvajanja pretvorio u džamiju dodavši joj mihrab. Ta građevina građena je u starom stilu.“²⁸² U opisu Osijeka piše „Od svih je najpoznatija sultan Sulejmanova džamija, koja se nalazi pred kapijom citadele i koja je u stara vremena bila crkva.“²⁸³ U opisu Novog Bečaja piše da „na pristaništu postoji jedan han, pedeset magacina, dobra džamija koja je prepravljena od neke crkve...“²⁸⁴

Za džamiju u Baču navodi da je „najveća Stara džamija koja je ranije bila veliki manastir koji je poslije osvajanja pretvoren u Sulejman-hanovu džamiju. Duga je ravnih četrdeset, a široka ravnih trideset koraka. Toranj, koji je u staro vrijeme bio

²⁷⁷ Andrejević, „Pretvaranje,“ 107.

²⁷⁸ Evlija Čelebi, *Putopis: Odlomci o jugoslovenskim zemljama*. Preveo Hazim Šabanović (Sarajevo: Veselin Masleša, 1973), 209.

²⁷⁹ Čelebi, *Putopis*, 239.

²⁸⁰ Čelebi, *Putopis*, 241.

²⁸¹ Čelebi, *Putopis*, 266.

²⁸² Čelebi, *Putopis*, 344.

²⁸³ Čelebi, *Putopis*, 367.

²⁸⁴ Čelebi, *Putopis*, 388.

zvonik, sada je muhamedanski minaret... Kada je Sulejman-han plijenio ovaj grad Bač, u ovu džamiju, koja je onda bila crkva, bilo se zatvorilo nekoliko hiljada kršćana sa svojim blagom i čeljadi. Sedam dana se vodila velika borba. Na kraju, osmi dan, ova crkva je bila osvojena.²⁸⁵

U opisu Ohrida Evlija Čelebi navodi da je „ovu džamiju Aju Sofiju podigao kralj po imenu Ohro... Kako ju je on podigao ona se prvobitno nazivala njegovim imenom... Ona je u kršćansko doba bila, ne budi primijenjeno, njihov Jeruzalem. Sada je to, hvala bogu, muslimanska bogomolja, ali ponekad kršćani daju vratarima krišom po koju akću, uđu u džamiju pa se na brzu ruku pomole bogu po kršćanskim obredima radi blagoslova, a zatim napuste džamiju.“²⁸⁶

Navedeni su samo oni primjeri u kojima Evlija Čelebi izričito navodi i objašnjava da su spomenute džamije nastale iz ranijih crkava. Naravno da je broj crkava pretvorenih u džamije bio puno veći i da su se nalazile u gotovo svakom osvojenom gradu. Evlija u putopisu crkve najčešće opisuje u nekoliko vrlo jednostavnih rečenica o položaju i važnosti te ne ulazi u detaljnije opise crkava osim ako se ne radi o nekoj zapaženijoj građevini. Nadalje, često ne osjeća potrebu posebno naglašavati da se radi o ranijim crkvama, a da se radi o prijašnjim crkvama često se da naslutiti po nazivima džamija poput „Fethija“, „Sulejmanija“ ili „Hudavendigar“ te opisivanjem tih džamija kao „građenih u starom stilu“. U slučajevima kada izričito spominje da je određena džamija ranije bila crkva najčešće napominje samo da je ranije ili u stara vremena bila crkva i da je „građena u starom stilu“. Za Evliju posebno naglašavanje prošlosti građevine nije bilo toliko važno, a s obzirom na prirodu putopisa nije se duže zadržavao na opisima kršćanskih bogomolja i manjim džamija nastalih iz crkava, već se koncentrirao na opise glavnih i najvećih džamija u gradovima.

9.3. Izgradnja novih i popravci starijih crkava

Kao što je već spominjano, u pitanjima popravaka starih i izgradnje novih vjerskih objekata i javnog ispovijedanja vjere strogo su se pratile odredbe šerijata. Određene iznimke uglavnom su postojale samo na područjima čije je stanovništvo bilo u potpunosti kršćansko. Katolici na području današnje Bosne i Hercegovine i hrvatskih krajeva pod osmanskom

²⁸⁵ Čelebi, *Putopis*, 533.

²⁸⁶ Čelebi, *Putopis*, 561-562.

vlašću imali su nešto povoljniji položaj zahvaljujući ahdnami sultana Mehmed Osvajača iz 1463. godine. Tijekom 16. stoljeća dolazi do izgradnje novih crkvenih objekata bez dozvole osmanskih vlasti, a o tome svjedoči više izvora. Primjerice, kanunname Bosanskog sandžaka iz 1516., 1530. i 1542. godine sadrže odredbu kojom se naređuje rušenje novoizgrađenih crkava u nekim mjestima i uklanjanje križeva s puteva.²⁸⁷ Za izgradnju novih crkava bila je potrebna dozvola osmanskih vlasti koju je bilo prilično teško ishoditi, ali na koncu je ipak sagrađeno nekoliko novih crkava. Poznatiji primjeri su samostan u Gradovrhu koji je sagrađen sredinom 16. stoljeća te crkva u Ravnom u Hercegovini sagrađena 1579.²⁸⁸ Na teritoriju Bosne Srebrne nedostajalo je crkava, zbog čega je bila prisutna praksa u kojoj su franjevačke kuće služile kao crkve. Sutješki kroničar Benić spominje da je njegov samostan kupio kuću, a čini se da su Osmanlije bili svjesni da su takve kuće služile kao crkve, zbog čega ih pokušava uvjeriti da se radi o turbetu.²⁸⁹ Područje Bosne specifično je i zbog izgradnje novih pravoslavnih crkava. Naime, dolazak pravoslavnih kršćana na područje Bosne podudara se s osmanskim invazijom i nisu postojala ranije pravoslavne crkve, pa su tako u 16. stoljeću podignuti manastiri u Tavnu, Lomnici, Papraži, Ozrenu i Gostovićima.²⁹⁰ Važan manastir Rmanj u sjeverozapadnoj Bosni spominje se 1532. godine, a prva pravoslavna crkva u Sarajevu vjerojatno je utemeljena sredinom 16. stoljeća, a prvi siguran dokaz o njoj datira iz 1616. godine.²⁹¹

Pitanje popravaka crkava i samostana bilo je od vitalne i egzistencijalne važnosti za franjevce, dok su procedure bile dugotrajne, dozvole skupe, a kontrola jako stroga.²⁹² Tijekom popravaka starijih crkava morale su se poštivati šerijatske odredbe o dimenzijama i materijalima kojima se crkva obnavlja. Naime, crkve se nisu mogle obnoviti u većim dimenzijama, a nisu se smjeli koristiti skuplji i kvalitetniji materijali nego u prethodnoj građevini. Kazne za nepoštivanje tih odredbi bile su vrlo stroge, a uključivale su novčanu kaznu, kaznu zatvora ili rušenje crkve. Primjerice, Fojnička je crkva srušena oko 1521. godine zato što je bila obnovljena u većim dimenzijama, a pri obnovi su korišteni cigla i kamen umjesto originalnih materijala.²⁹³ Nekoliko godina kasnije ishođena je dozvola za

²⁸⁷ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁸⁸ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁸⁹ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁹⁰ Gradeva, „Ottoman policy,“ 28.

²⁹¹ Gradeva, „Ottoman policy,“ 28.

²⁹² Vjeran Kursar, „Živjeti krstjanski pod turskim gospodstvom. Osmansko Carstvo u djelima bosanskih franjevaca 18. stoljeća,“ u *Zbornik radova sa znanstvenog skupa Matija Divković i kultura pisane riječi II*, ur. Dolores Grmača et al. (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2017), 467.

²⁹³ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

obnovu fojničke crkve, prvenstveno zahvaljujući naporu rudara koji su upozorili vlasti da bi mnogi ljudi mogli napustiti grad ako se ona ne obnovi. Neki izvori donose podatke u kojima je vidljivo da je ponekad bilo moguće dobiti dozvolu za obnovu crkve u kvalitetnijim materijalima. O tome svjedoče dozvola Idriz-paše iz Banja Luke 1596. godine i fetva Mulla Ibrahim Efendije u kojoj se navodi da se može nadomjestiti cigla ili kamen koji propadnu.²⁹⁴ Budući da su odredbe za popravak crkava bile prilično stroge, franjevci su se na različite načine domišljali kako bolje i kvalitetnije obnoviti crkvu bez da to vlasti primijete. Sutješki gvardijan fra Jure Bilavić 1728. godine crkvu je umjesto u opeci obnovio u kamenu i obložio je daskama, kasnije je promijenio krov crkve bez ikakve dozvole, a zatim je dao premazati nove daske čađom kako bi izgledale staro.²⁹⁵ Većina samostana i crkava na spomenutim područjima bila je skromnih dimenzija i još skromnijeg izgleda, a iznimke su bile vrlo rijetke. Gotovo jedina iznimka bio je samostan u Srebrenici koji je u osmanskome razdoblju sve do katastrofe u Bečkom ratu bio veći i raskošniji nego u razdoblju prije dolaska Osmanlija.²⁹⁶

Pitanje javnog prakticiranja vjere usko je vezano uz pitanje popravaka postojećih i izgradnje novih crkava, a također je određeno šerijatom. Šerijat zabranjuje javno slavljenje mise i blagdana, procesije i korištenje zvona i nakusa u mjestima u kojima su muslimani i kršćani živjeli zajedno. Zabrane su se odnosile i na postavljanje križeva uz ceste. U kanunnamama iz 16. stoljeća za područje Bosne eksplicitno se zabranjuje gradnja križeva uz ceste i naređuje se rušenje postojećih.²⁹⁷ Križevi na kupolama crkava nisu se uklanjali odmah nakon osvajanja i ponekad se dozvoljavao njihov ostanak ako nisu bili previše uočljivi. Međutim, ako bi u jednom trenutku postali uvredljivi za muslimansko stanovništvo, kao u slučaju crkve Pamamakaristos, odmah bi se uklonili.²⁹⁸ Nadalje, uporaba zvona bila je zabranjena jer se smatrala uvredom superiornosti islama. Poznato je da crkve u Sarajevu nisu imale zvona, a kršćani u Klisu zvonili su zvonima kako bi razljutili muslimane koji su opsjedali grad.²⁹⁹ Korištenje zvona ponekad je bilo moguće u potpuno kršćanskim četvrtima ili u gradovima koji su imali određene povlastice. Poznato je da su katolici u Požegi imali pravo na korištenje zvona, što je predstavljalo iznimku od strogih pravila. Naime, katoličko

²⁹⁴ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁹⁵ Kursar, „Živjeti krstjanski,“ 467-468.

²⁹⁶ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

²⁹⁷ Gradeva, „Ottoman policy,“ 21.

²⁹⁸ Gradeva, „Ottoman policy,“ 34.

²⁹⁹ Gradeva, „Ottoman policy,“ 33.

stanovništvo Požege uživalo je povlašten položaj i obavljalo neke vojne dužnosti, a u gradu je postojala i skupina vrlo imućnih trgovaca koji su financirali crkvu.³⁰⁰

9.3.1. Obnova kreševskog samostana

Jedan od najboljih i najbolje dokumentiranih primjera svakako je obnova kreševskog samostana 1760-ih godina o kojoj piše fra Marijan Bogdanović u *Ljetopisu kreševskoga samostana*. Ponešto povoljniji položaj Kreševa može se objasniti činjenicom da su muslimani bili manjina u gradu zbog čega nije bilo ozbiljnijih pokušaja islamizacije ni izgradnje muslimanskih spomenika, a sam grad imao je ekonomsku važnost zbog svojih rudnih bogatstava.³⁰¹ Bogdanović je počeo s pisanjem 1765. godine, iste godine kada je crkva izgorjela u velikom požaru nakon kojeg će započeti projekt za njezinu obnovu. Istoga dana delegacija iz samostana uputila se do grada kako bi se raspitala o potrebnim postupcima za dozvolu obnove i savjetovala s muslimanskim dostojanstvenicima u gradu. Oni su predložili dovođenje kadije iz obližnje Fojnice i sastavljanje službenog dokumenta o razmjerima uništenja.³⁰² Zatim su se uputili u Sarajevo sandžak begu kako bi ishodili dozvolu, ali rečeno im je kako je potreban ferman iz Istanbula, što je bilo razočaranje jer su nekoliko godina ranije od njega dobili dozvolu za tri druga samostana.³⁰³ Nakon toga sastavljen je arzuhal za sultana u kojem se objašnjavaju sve okolnosti. Izvjesni Ibrahim Aga iz Visokog trebao je dostaviti molbu u Istanbul što nije učinio, a zatim su odabrana tri bosanska katolika kojima je povjeren taj zadatak. Međutim, kada su stigli u Istanbul 1766. godine grad je pogodio veliki potres zbog kojeg nisu mogli dostaviti molbu, a u Bosnu su se vratili s informacijom da će zbog vjerske revnosti sultana teško dobiti dozvolu u skorije vrijeme.³⁰⁴ Bogdanović je u svom djelu otvoreno izrazio ljutnju i negodovanje zbog toga komentirajući kako će nevjernički Turci koji su ih izdali pretrpjeti istu sudbinu kao Grci, referirajući se pritom na slom Bizantskog Carstva.³⁰⁵ Novi sandžak beg Mehmed Silihdar Paša navodno je bio sultanov rođak i pomogao je franjevcima da dođu do ilama i muftijine fetve koji su potvrđivali zakonitost rekonstrukcije, a u lipnju 1767. godine dobili su njegovu dozvolu za obnovu

³⁰⁰ Kursar, „Franjevci i katoličanstvo,“

³⁰¹ Maximilian Hartmuth, „The challenge of rebuilding a Catholic monastery in Bosnia in 1767,“ u *Christian art under Muslim rule*, ur. ³⁰¹ Maximilian Hartmuth (Leiden: NINO, 2016), 140.

³⁰² Hartmuth, „The challenge,“ 141.

³⁰³ Hartmuth, „The challenge,“ 142.

³⁰⁴ Hartmuth, „The challenge,“ 142.

³⁰⁵ Vjeran Kursar, „Ambiguous Subjects and Uneasy Neighbors: Bosnian Franciscans' Attitudes toward the Ottoman State, “Turks,” and Vlachs,“ *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Pre-Modern Ottoman Lands*, ur. Hakan T. Karateke et al. (Boston: Academic Studies Press, 2018), 163.

crkve.³⁰⁶ Odmah po dobivanju dozvole krenulo se u potragu za graditeljima, a delegacija je došla u inspekciju ruševina prije početka radova. Budući da nisu uspjeli pronaći dovoljno katoličkih graditelja zaposleni su i pravoslavci, a na obnovi su zajedno s njima radili brojni volonteri iz Kreševa, uključujući i žene i djecu.³⁰⁷ Nakon obnove nije došlo do ponovne muslimanske inspekcije, a višak materijala koji nije iskorišten prodan je drugom katoličkom samostanu.³⁰⁸

Obnova kreševskog samostana pokazuje svu složenost procesa dobivanje dozvole za popravak crkava u Osmanskom Carstvu, ali ujedno predstavlja i iznimku od strogih pravila. Proces je trajao oko dvije godine uz nekoliko bezuspješnih pokušaja dolaska do sultana. Ono što je zanimljivo i odstupa od normalne procedure jest dobivanje dozvole od sandžak bega. Naime, na samom početku procesa redovnici odlaze sandžak begu u Sarajevo i odlaze razočarani jer ne dobivaju dozvolu od njega što je bio raniji slučaj s tri druga samostana, dok na kraju dobivaju dozvolu od sandžak bega Mehmed Silihdar Paše. Ovaj podatak je važan jer govori kako su redovnici na području Bosne Srebrne mogli dobiti dozvolu za popravak i od sandžak bega, a ne od sultana što je bila uobičajena praksa. Dozvola sandžak bega značajno ubrzavala proces dobivanja dozvole, a ujedno odražava povoljniji položaj redovnika na području Bosne Srebrne.

Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi na ovdašnjim prostorima u pravilu prati prakse prisutne na razini cijelog Carstva. Zahvaljujući brojnim osmanskim i franjevačkim izvorima postoje brojni podaci o pretvaranju crkava u džamije i dozvolama za popravak starih i izgradnju novih crkava iz kojih se može zaključiti da su se strogo pratile odredbe šerijata uz relativno malen broj iznimaka.

³⁰⁶ Hartmuth, „The challenge,“ 142.

³⁰⁷ Hartmuth, „The challenge,“ 143.

³⁰⁸ Hartmuth, „The challenge,“ 143.

ZAKLJUČAK

Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi važan je pokazatelj kulturnog i vjerskog života u Osmanskom Carstvu. Osmanska civilizacija se, poput svih ostalih, referirala na ranije civilizacije i bila u stalnom kontaktu sa susjednim civilizacijama. Seldžučka arhitektura, uporaba spolija i odnos prema zatečenoj arhitekturi utjecali su na ranu osmansku arhitekturu i formiranje politike Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi. Rana osmanska arhitektura u sebi spaja utjecaje bizantske i seldžučke arhitekture, a spolije se koriste iz funkcionalnih i simboličkih razloga. Korištenje antičkih i bizantskih spolija u novoizgrađenim džamijama ukazuje na odnose s Bizantom i nosi poruku kontinuiteta i integracije, a u arhitekturi koju su podizali gazije i članovi ratničkih obitelji uporaba spolija naglašava vojne trijumfe. Za vrijeme sultana Mehmeda Osvajača počinje sustavniji odnos prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi koji se očituje u pretvaranju Istanbula u islamski grad i prenamjeni brojnih crkava u džamije. Praksa pretvaranja crkava u džamije od njegovog vremena postaje pravilo, tijekom osvajanja novih područja dozvoljavala se pljačka i oduzimanje vrijedne pokretne imovine crkava, ali nakon pretvaranja crkava u džamiju gotovo nikada nije bilo namjernog uništavanja zatečenih mozaika i zidnog slikarstva, već bi se ti dijelovi prekrećili. Aja Sofija, crkva Svetih Apostola i Partenon najbolji su primjeri pretvaranja crkava u džamije, a Aja Sofija savršen je primjer koji utjelovljuje multikulturalnost. Praksa dijeljenja svetišta i kultova svetaca bila je uobičajena i vrlo prisutna na području cijele Anadolije te upravo ona najbolje odražava kulturnu razmjenu, vjersku trpeljivost i multikulturalnost u Carstvu. Kao suprotnost njoj suprotstavlja se praksa popravka starih i izgradnje novih vjerskih objekata koja je zbog praćenja šerijatskih odredbi bila najstroža. Utjecaji bizantske arhitekture na klasičnu osmansku arhitekturu također se mogu shvatiti kao pokazatelj politike Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi, što je najvidljivije u fascinaciji Ajom Sofijom, pokušajima da je se nadmaši te u njezinoj strukturalnoj kritici u djelima Mimara Sinana. Politika Osmanskog carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi na ovdašnjim prostorima ne odskaače od situacije na cijelom području Carstva, a najviše je podataka o pretvaranju crkava u džamije i dozvolama za popravke i izgradnju novih crkava. Budući da se radi o pograničnim područjima, a provincija Bosna Srebrna je zahvaljujući ahdnami uživala određene povlastice, na ovdašnjim prostorima zabilježene su i neke iznimke od strogih šerijatskih pravila. Ovaj diplomski rad koncentrirao se na opću sliku na području Carstava, dok bi se u budućim istraživanjima trebalo detaljnije osvrnuti na prakse prisutne na

ovdašnjim prostorima, s posebnim naglaskom na provinciju Bosnu Srebrnu. Iz svega navedenoga može se zaključiti kako odnos Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj arhitekturi i nemuslimanima nije bio isključivo i izrazito negativan kako se interpretirao u prošlosti. U korištenju spolija, principima pretvaranja crkava u džamije, dijeljenju svetišta i kultova svetaca te utjecajima bizantske arhitekture na osmansku prepoznaju se brojni elementi kulturne razmjene, suživota, vjerske tolerancije i multikulturalnosti.

POPIS LITERATURE

- Andrejević, Andrej. „Pretvaranje crkava u džamije.” *Zbornik za likovne umetnosti* 12 (1976), 97-117
- Albera, Dionigi i Benoit Fliche. „Muslim Devotional Practices in Christian Shrines: The Case of Istanbul.“ U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*, uredili Dionigi Albera i Maria Couroucli, 94-117. Indiana University Press, 2012.
- Aslanapa, Oktay. *Turkish art and architecture*. Ankara: Atatürk Culture Centre, 2004.
- Baer, Marc David. “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul.” *International Journal of Middle East Studies* Vol. 36, No. 2 (2004), 159-181
- Birinci, Necat. *Fatih ve devri*. Istanbul: İstanbul Valiliği, 2004.
- Bilge Ar. Spolia usage in Anatolian rulers: „A comparison of ideas for Byzantines, Anatolian Seljuqs and Ottomans.“ *ITU A/Z* 12 (2015), 3-17
- Couroucli, Maria. „Introduction: Sharing Sacred Places - A Mediterranean Tradition.“ U *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*, uredili Dionigi Albera i Maria Couroucli, 1-9. Indiana University Press, 2012.
- Çağaptay, Suna. “Prousa/Bursa, a City within the City: Chorography, Conversion and Choreography.” *BMGS* 35/1 (2011) 45-69
- Çetinkaya, Haluk. “Arap Camii in Istanbul: It’s Architecture and Frescoes.” *Anatolia Antiqua XVIII*. (2010) 169-188
- Çetinkaya, Haluk. “Dünü, Bugünü ve İçindeki Sanat Eserleriyle Arap Cami.” *Arkeoloji ve Sanat Dergisi Sayı 153* (2016) 199-212
- Čelebi Evlija. *Putopis: Odlomci o jugoslovenskim zemljama*. Preveo Hazim Šabanović, Sarajevo: Veselin Masleša, 1973.
- Dirimtekin, Feridun. *Saint Sophia Museum*. Touring and Automobile Club of Turkey, 1971.
- Emeksiz, Abdulkadir. „Efsanelerin Istanbul'u, Fetih ve Fatih“ U *Fatih Sempozyumları I-II*, 148-160. Istanbul: Fatih Belediye Başkanlığı, Kültür Yayınları, 2007.

- Eyice, Semavi. „Arap Camii.“ U *TDV İslâm Ansiklopedisi*, sv. 3., 326-327. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Ferrari, Ana. “The History of an Archaeological Utopia: The Parthenon in Athens as an Imaginary Place.” *Spaces of Utopia: An Electronic Journal* Nr. 1 (2006), 5-12
- Fleming, K. E. „From Christianity to Islam“. *The Classical World* 97, No. 1 (2003), 69-78
- Fowden, Elizabeth Key. “The Parthenon, Pericles and King Solomon: A case study of Ottoman archaeological imagination.” *Byzantine and Modern Greek Studies* 42 (02) (2017) 261-274
- Freely, John. *A History of Ottoman Architecture*. Southampton: WIT Press, 2011.
- Freely, John i Ahmet S. Çakmak. *Byzantine Monuments of Istanbul*. Cambridge University Press, 2004.
- Gabor, Agoston i Bruce Masters (ur.). *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Facts on File, 2008.
- Gradeva, Rossitsa. „Ottoman policy towards Christian church buildings.“ *Balkan Studies* 4 (1994) 14-36
- Gradeva, Rossitsa. „From the Bottom Up and Back Again until Who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary Notes).“ U: *Political Initiatives "From the Bottom Up" In the Ottoman Empire*, uredio A. Anastasopoulos, 135-163. Rethymno: Crete University Press, 2012.
- Greenhalg, Michael. “Spolia in fortifications: Turkey, Syria and North Africa.” U *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo S.*, 785–932. Atti della XLVI Settimana CISAM, II. Spoleto, la Sede del Centro Publ., 1999.
- Günay, Reha. *Sinan the architect and his works*. Istanbul: YEM Yayın, 1998.
- Hartmuth, Maximilian. „The challenge of rebuilding a Catholic monastery in Bosnia in 1767.“ u *Christian art under Muslim rule*, uredio Maximilian Hartmuth, 137-144. Leiden: NINO, 2016.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity And Islam Under The Sultans*. Oxford At The Clarendon Press: 1929.

- Inalcık, Halil. „Istanbul: An Islamic city.“ *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), 1-23
- Inalcık, Halil. “The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City.” *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 23/24 (1969/1970), 229-249
- Israel, Janna. „A History Built on Ruins: Venice and the Destruction of the Church of the Holy Apostles in Constantinople.“ *Future Anterior: Journal of Historic Preservation, History, Theory, and Criticism* Vol. 9, No. 1 (2012), 107-122
- Kafadar, Cemal. *Between two worlds: the construction of the Ottoman state*. Berkley: University of California Press, 1995.
- Kiprovská, Mariya. „Plunder and Appropriation at the Borderland: Representation, Legitimacy, and Ideological Use of Spolia by Members of the Ottoman Frontier Nobility.“ U *Spolia Reincarnated: Second Life of Spaces, Materials, Objects in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Period*, uredili Ivana Jevtić i Suzan Yalman, 41-59. Istanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018.
- Kiprovská, Mariya. „The Mihaloğlu Family: Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices“ *Osmanlı Araştırmaları* 23 (2008), 193-222
- Kuban, Doğan. „The Style of Sinan's Domed Structures.“ *Muqarnas*, Vol. 4 (1987), 72-97
- Kursar, Vjeran. „Ambiguous Subjects and Uneasy Neighbors: Bosnian Franciscans' Attitudes toward the Ottoman State, “Turks,” and Vlachs.” U *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Pre-Modern Ottoman Lands*, uredili. Hakan T. Karateke, Hakan T. Çıpa i Helga Anetshofer, 148-186. Boston: Academic Studies Press, 2018.
- Kursar, Vjeran. „Franjevci i katoličanstvo u Osmanskoj Bosni i Turskoj Hrvatskoj u predmoderno doba (15–18.stoljeće).“ *Hrvatska revija* 2 (2015) 46-56, dostupno na: <http://www.matica.hr/hr/459/franjevci-i-katolicanstvo-u-osmanskoj-bosni-i-turskoj-hrvatskoj-u-predmoderno-doba-1518-stoljece-24935/> (pristupljeno 25.prosinca 2018.)
- Kursar, Vjeran. „Narod knjige' (ahl alkitâb): Kršćani i Židovi u svijetu klasičnog islama“. *Bosna Franciscana* 31 (2009) 61-102
- Kursar, Vjeran. „Živjeti krstjanski pod turskim gospodstvom. Osmansko Carstvo u djelima bosanskih franjevaca 18. stoljeća.“ U *Zbornik radova sa znanstvenog skupa Matija Divković i kultura pisane riječi II*, uredili Dolores Grmača, Marijana Horvat i Marko Karamatić, 449-475. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2017.

- Lüdeke, Christoph Wilhelm. *Türklerde Din ve Devlet Yönetimi*. Istanbul: Kitap Yayınevi, 2013
- Mainstone, Rowland J. *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*. New York: Thames & Hudson, 1997.
- McClary, Richard Piran. „The Re-use of Byzantine Spolia in Rüm Saljūq Architecture“. *bfo - Journal 1* (2015) 14–22
- Moačanin, Nenad. *Turska Hrvatska*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1999.
- Nametak, Fehim. *Historija turske književnosti*. Sarajevo: Orijentalni institut, 2013.
- Necipoglu - Kafadar, Gülru. „The Süleymaniye Complex in Istanbul.“ *Muqarnas Vol. 3*. (1985), 92-117
- Necipoglu, Gülru. „Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture.“ *Muqarnas Vol. 10*, Essays in Honor of Oleg Grabar (1993), 169-180
- Nikoloudis, Nicholas G. „The conversion of Partenone into a mosque,“ *Post Augustum 1* (2017), 33-38
- Ousterhout, Robert. „The East, the West, and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture“. *Gesta 43, No. 2* (2004), 165-176
- Ousterhout, Robert. „Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture“. *Muqarnas 12* (1995), 48-62
- Özgüleş, Muzaffer. „Fundamental Developments of the Sixteenth Century Ottoman Architecture: Innovations in the Art of Architect Sinan.“ *TEKPOL working paper series*, 08/01 (2008), 1-42
- Özgüleş, Muzaffer, „A Missing Royal Mosque in Istanbul that Islamized a Catholic Space: The Galata New Mosque.“ *Muqarnas 34* (2017), 157-196
- Özgüleş, Muzaffer. *The Women who Built the Ottoman World*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2017.
- Ozil, R. “The conservation of the dome mosaics of Hagia Sophia.” U *Light on Top of the Black Hill*, uredili G. Arsebuk, M. J. Mellink i W. Schirmer, 543-552. Istanbul: Ege Yayinlari, 1998.

- Peri, Oded. „Law and Christian Holy Sites: Jerusalem and Its Vicinity in Early Ottoman Times“ *Islamic Law and Society* Vol. 6, No. 1 (1999), 97-111
- Redford, Scott. „The Seljuqs of Rum and the Antique“. *Muqarnas* 10 (1993), 148-156
- Sing, Manfred. „(How) Do We Share the Sacred?“ *Entangled Religions* 9 (2019) 3-33
- Stierlin, Henri. *Turkey from the Selcuks to the Ottomans*. Köln: Taschen, 2002.
- Sözen, Metin. *Sinan, architect of the ages*. Turkish Ministry of Culture and Tourism, 1998.
- Šabanović, Hazim. *Bosanski pašaluk. Postanak i upravna podjela*. Sarajevo: Svjetlost, 1982.
- Ural, Selçuk. „Balkanların Din Motiflerinin Oluşmasında Ohri Şehrinin Yeri: Aziz Kliment, Aziz Naum Ve Sarı Saltık Örnekleri.“ U *Türk tarihinde Balkanlar* uredili Zeynep İskefiyeli, M. Bilal Çelik, Serkan Yazıcı, 163-176. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013.
- Yaşar Ocak, Ahmet. „Social, cultural and intellectual life, 1071–1453.“ U *The Cambridge History of Turkey, Volume I. Byzantium to Turkey 1071-1453.*, uredila Kate Fleet, 353-422. Cambridge University Press, 2010.
- Yetkin, Suut Kemal. „The Evolution of Architectural Form in Turkish Mosques (1300-1700).“ *Studia Islamica* No. 11 (1959), 73-91
- Yürekli Görkay, Zeynep. “Osmanlı Mimarisinde Aleni Devşirme Malzeme: Gazilerin Alamet-i Farikası.” U: *Gelenek, Kimlik, Bireşim: Kültürel Kesişmeler ve Sanat Prof. Dr. Günsel Renda'ya Armağan*, uredili Z. Yasa Yaman and S. Bağcı 273–282. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, 2011.
- Wolper, Ethel Sara. „Khidr, Elwan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia.“ *The Muslim World* Vol. 90 (2000), 309-322
- Zäh, Alexander. „Churches built in Ottoman times.“ *Heritage at Risk* (2004/2005), 245-247

Internetski izvori:

Ayasofya Müzesi <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/> (pristupljeno 1. prosinca 2018.)

Hrvatski leksikon, Spolij <https://www.hrleksikon.info/definicija/spolij.html> (pristupljeno 25. listopada 2018.)

Koneska, Elizabeta. *Shared Shrines in Macedonia*. East European Folklife Center. December 21, 2013. <https://eefc.org/post-folklorista/shared-shrines-in-macedonia/> (pristupljeno 25. ožujka 2019.)

SLIKOVNI MATERIJAL



Sl. 1 i 2.



Sl. 3



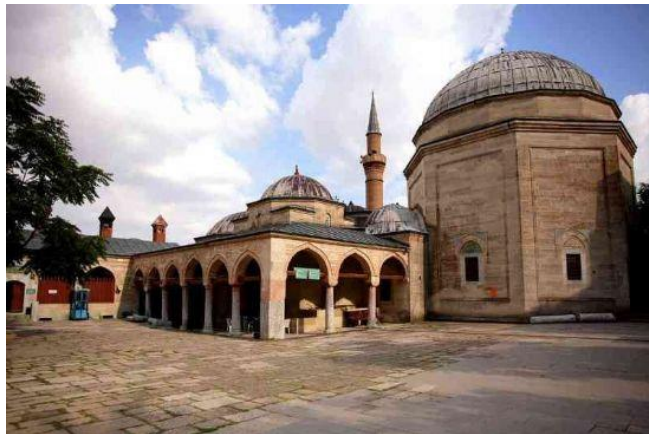
Sl. 4



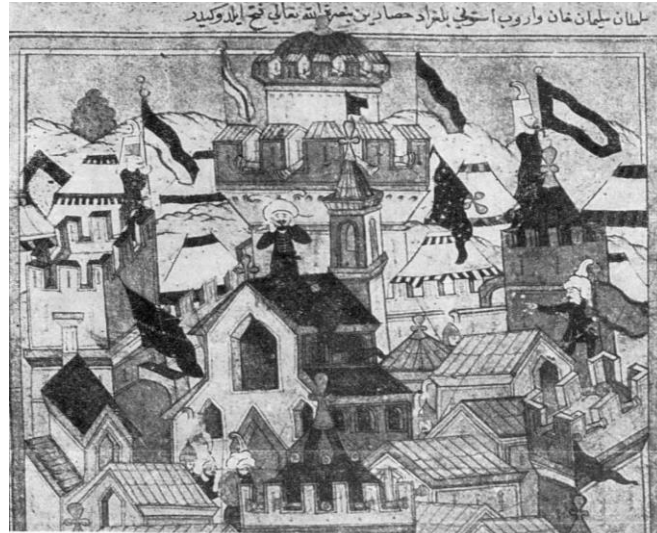
Sl. 5



Sl. 6



Sl. 7



Sl. 8



Sl. 9



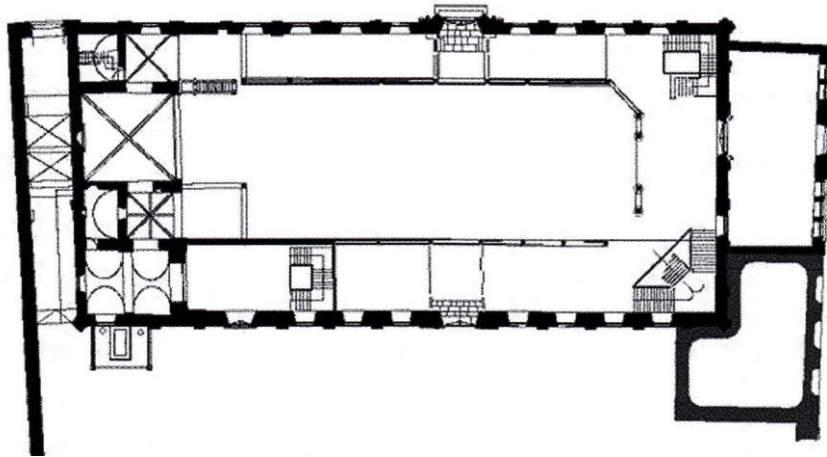
Sl. 10



Sl. 11

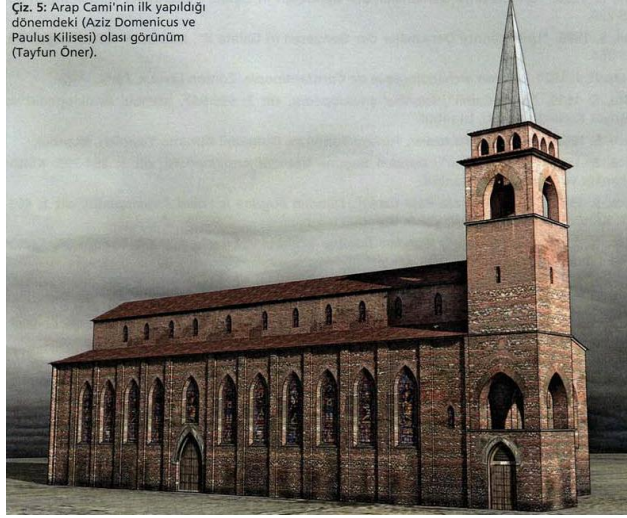


Sl. 12



Sl. 13

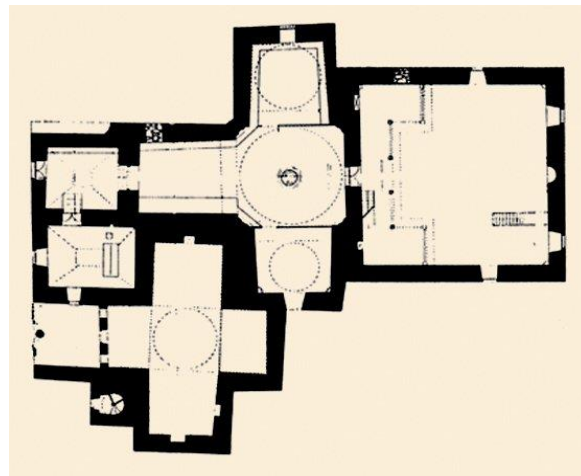
Çiz. 5: Arap Cami'nin ilk yapıldığı dönemdeki (Aziz Domenico ve Paulus Kilisesi) olası görünüm (Tayfun Oner).



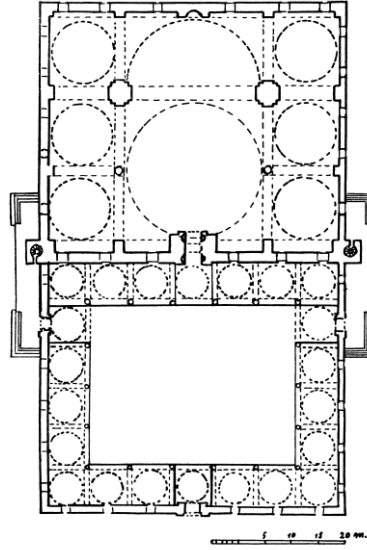
Sl. 14



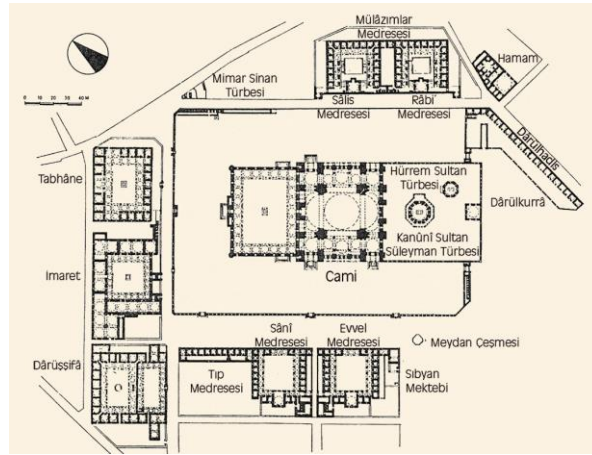
Sl. 15



Sl. 16



Sl. 17



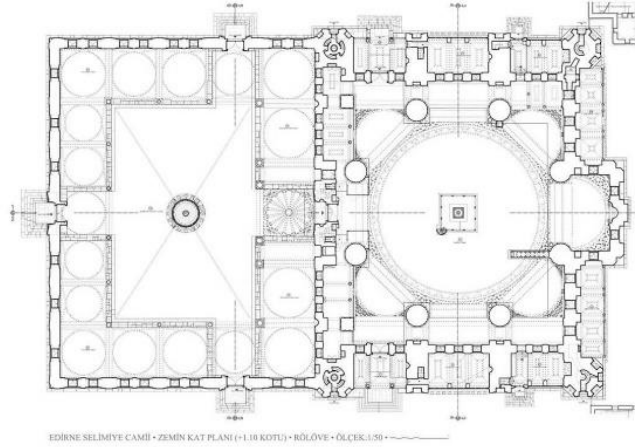
Sl. 18



Sl. 19



Sl. 20



EDİRNE SELİMİYE CAMII • ZEMİN KAT PLANI (+1.10 KOTU) • RÖLÖVE • ÖLÇEK: 1/50

Sl. 21

POPIS SLIKOVNOG MATERIJALA

- Sl. 1 i 2 Redford, Scott. „The Seljuqs of Rum and the Antique“. *Muqarnas* 10 (1993), 148-156
- Sl. 3 McClary, Richard Piran. „The Re-use of Byzantine Spolia in Rüm Saljūq Architecture“. *bfo - Journal* 1 (2015) 14–22
- Sl. 4 <http://alanbaskanligi.bursa.bel.tr/orhan-bey-camii/>
- Sl. 5 Ousterhout, Robert. „Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture“. *Muqarnas* 12 (1995), 48-62
- Sl. 6 Ousterhout, Robert. „The East, the West, and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture“. *Gesta* 43, No. 2 (2004), 165-176
- Sl.7 Dunyabulteni.net, 2016 <https://www.dunyabulteni.net/guncel/anadoludaki-en-eski-turkce-kitabe-bulundu-h351503.html>
- Sl. 8 Andrejević, Andrej. „Pretvaranje crkava u džamije“. *Zbornik za likovne umetnosti* 12 (1976), 97-117
- Sl. 9 José Luiz Bernarde Ribeiro, Genealogy of Jesus mosaic at Chora 2011.
[https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Genealogy_of_Jesus_mosaic_at_Chora_\(1\).jpg](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Genealogy_of_Jesus_mosaic_at_Chora_(1).jpg)
- Sl. 10 Ayasofya Müzesi, İmarethane <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/dmimarethane>
- Sl. 11 Ayasofya Müzesi, Minber <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/içmminber>
- Sl. 12 Ayasofya Müzesi, I. Mahmud Kütüphanesi <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/içmi-mahmud-kütüphanesi>
- Sl. 13 Çetinkaya, Haluk. “Arap Camii in Istanbul: It’s Architecture and Frescoes.” *Anatolia Antiqua XVIII*. (2010) 169-188
- Sl. 14. Çetinkaya, Haluk. “Dünü, Bugünü ve İçindeki Sanat Eserleriyle Arap Cami.” *Arkeoloji ve Sanat Dergisi Sayı 153* (2016) 199-212
- Sl. 15 Jason Daper, Parthenon from Southeast
<https://www.pinterest.co.uk/pin/295126581815371051/>
- Sl. 16 Semavi Eyice, Elvan Zâviyesi’nin plan rölövesi, 1995.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/elvan-celebi-zaviyesi>
- Sl. 17 Yetkin, Suut Kemal. „The Evolution of Architectural Form in Turkish Mosques (1300-1700).” *Studia Islamica No. 11* (1959), 73-91
- Sl. 18 Selçuk Mülâyim, Süleymaniye Camii ve Külliyesi’nin planı, 2010.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/suleymaniye-camii-ve-kulliyesi>

Sl. 19 Expedia, Suleymaniye Mosque

<https://www.expedia.com/pictures/turkey/istanbul/suleymaniyemosque.d501290/religious/>

Sl. 20 Ersin Kaplan, Selimiye Camii-Edirne, 7.7.2012

<https://www.flickr.com/photos/ersinkaplan/7536663476>

Sl. 21 Avunduk Mimarlık, Edirne Selimiye Camii, 2013-2017.

<http://www.avundukmimarlik.com.tr/tr/edirne-merkez-edirne-selimiye-camii-1991/>

SAŽETAK

Diplomski rad prati različite prakse Osmanskog Carstva povezane s odnosom prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi, a to su prakse uporabe spolija, pretvaranja crkava u džamije, dijeljenja svetišta i kultova određenih svetaca te prakse koje uključuju izdavanja dozvola za gradnju i popravak nemuslimanskih svetišta. Važan pokazatelj politike Osmanskog Carstva prepoznaje se i u utjecaju bizantske arhitekture na osmansku, a opisana je i politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi na našim prostorima. Sve su prakse prikazane uz korištenje većeg broja primjera koji pridonose objektivnijem sagledavanju tematike te potkrepljuju tezu o multikulturalnosti i važnosti kulturne razmjene i suživota u Osmanskom Carstvu. Politika Osmanskog Carstva prema nemuslimanskoj sakralnoj arhitekturi bila je stroga u davanju dozvola za izgradnju novih i popravke starih crkvenih objekata, u pretvaranju crkava u džamije nasilno postupanje i uništavanje bili su rijetka pojava, a ostale prakse su većinom pozitivne i pokazuju utjecaj kulturne razmjene i multikulturalni karakter Carstva.

Ključne riječi: Osmansko Carstvo, politika, arhitektura, spolija, multikulturalnost

ABSTRACT

This master's thesis observes different practices in the Ottoman Empire related to the attitude towards non-Muslim sacral architecture. These are the practice of the use of spolia, turning churches into mosques, shared sanctuaries and cults of certain saints, as well as the practice of issuing permits for the construction and reconstruction of non-Muslim sanctuaries. An important indicator of the Ottoman Empire politics is also recognized in the influence of byzantine architecture on ottoman architecture. The Ottoman Empire politics towards non-Muslim sacral architecture in our areas is also described. All the practices are presented through the use of numerous examples which contribute to a more objective consideration of the topic and support the thesis about multiculturalism and the importance of cultural exchange and coexistence in the Ottoman Empire. The Ottoman Empire politics towards non-Muslim sacral architecture was strict in giving permissions for the construction of new and the reconstruction of old sacral buildings. In turning churches into mosques violence and destruction were rare occurrences, whereas other practices are generally positive and show the influence of cultural exchange and the multicultural character of the Empire.

Key words: Ottoman Empire, politics, architecture, spolia, multiculturalism