

# Promjena i novitet: počeci osmanskog prosvjetiteljstva?

---

Šintić, Nika

Master's thesis / Diplomski rad

2022

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **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:131:506648>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-09-13**



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

Nika Šintić

**Promjena i novitet: počeci osmanskog prosvjetiteljstva?**

Diplomski rad

Mentorica: dr.sc. Azra Abadžić Navaey

Zagreb, 29. rujna 2022.

### **Stranica s Izjavom o autorstvu:**

Izjavljujem pod punom moralnom odgovornošću da sam diplomski rad *Promjena i novitet: počeci osmanskog prosvjetiteljstva?* izradila potpuno samostalno uz stručno vodstvo mentorice dr.sc. Azre Abadžić Navaey. 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.

Nika Šintić

## Sadržaj

1. Uvod.....	1
2. Prosvjetiteljstvo.....	3
3. Povijesni kontekst: krah ekspanzionizma i kriza 17.stoljeća .....	8
4. Duhovno ozračje u 17. i 18.stoljeću .....	14
5. Uloga medicine .....	17
6. <i>Tecrübe-i berr</i> ili čudoredno iskustvo.....	20
7. Uspostava tiska.....	22
8. Kultura.....	25
9. Pobuna 1730.....	30
10. Zaključak.....	33
11. Literatura .....	34

## 1. UVOD

Godine 1377. Ibn Haldun, jedan od najvećih velikana srednjovjekovne filozofije, u Alžiru dovršava svoju *Muqaddimu*, u kojoj izlaže i sustavno elaborira koncepciju cikličkog kretanja. Povijest je, kaže, procesualnost razvitka ljudskih zajednica što beziznimno slijedi isti obrazac: prvobitan razvoj dovodi do napretka i procvata, koji rezultira stagnacijom i naposljetku izaziva krah, time otvarajući prostor novome ciklusu uspona i pada. Ovaj nazor ubrzo se širi čitavim arapskim poluotokom i u narednim stoljećima ustaljuje kao temeljna postavka islamske filozofije povijesti. Kao takav dospijeva i do osmanskog bejlika, a jednom kada ova pogranična kneževina prerasta u državu i najzad u carstvo osvanjuje u kronikama osmanskih povjesničara u obliku ideje neospornive, pa čak i unaprijed zadane propasti; carstvo je bilo u naponu snage tijekom zlatnoga doba Sulejmana Veličanstvenoga (1520-1566.), a sada kada su ti dani stvar prošlosti, preostaje jedino ublažiti tijek starenja i neminovnog nestanka. Tako se formira narativ dugog propadanja Osmanlija, koji ovladava osmanistikom i prerasta u gotovo samorazumljivu pretpostavku što obilježava radove kako zapadnih tako i istočnih istraživača sve do kasnoga 20. stoljeća.<sup>1</sup> Među zapadnim učenjacima ova teza postaje rasadište stereotipa o islamskoj kulturi kao statičnoj, hermetičnoj i zaostaloj, a europskom razvojnog putu kao ispravnom i primjernom. Ovdje se nazire i prežitek tradicije korištenja Osmanskog Carstva kao Drugoga naspram kojega se izgrađuje ideja jedinstvene Europe, i to Europe koja, budući krajnji subjekt, postaje izvjestan civilizacijski korektiv čitavoga svijeta; pokušaji modernizacije umirućeg „bolesnika na Bosporu“ poistovječeni su sa prozapadnim remontom u razdoblju Tanzimata, anticipiranog eventualno reformizmom Mahmuda II početkom 19. stoljeća. Vremenski raspon od preko dvije stotine godina nakon Sulejmanove smrti tako je

---

<sup>1</sup> Kao što je rečeno, početke teze o propasti susrećemo već kod samih Osmanlija, i to u tzv. *nasihatnâmama*, „ogledalima prinčeva“ (kao što je čuvena *Nuşhatü's -selâfîn* Gelibolulu Mustafe Âlija (1541.-1600.)), premda neka istraživanja (npr. ÇALIŞIR, Fatih. 2011. "Decline of a „Myth“: Perspectives on Ottoman „Decline“. *Tarih Okulu* 9/37-60.) sugeriraju da su iza lamentacija ovih postsulejmanskih autora često stajali osobni motivi i frustracije, poput neuspjeha u osiguravanju dvorske patronaže. Ipak, na Zapadu je samo postojanje takve autokritike poslužilo kao dodatno uporište dihotomiji statični Istok – dinamični Zapad, jednom od najvažnijih konceptualnih oružja u širenju imperijalizma. Usvajanje te teze u Europi posredovano je djelom *Incrementa atque decremента aulae othomanicae* Dimitrija Cantemira iz 1717. godine, a u 20.stoljeće lansiraju je učenjaci poput Alberta H.Lybyera (*The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Harvard University Press, 1913.), Hamiltona.A.R. Gibba i Harolda Bowena (*Islamic Society and the West*, Oxford University Press, 1951.) te Bernarda Lewisa ("Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica* 9/111-127, 1958.), koji nastoji takve ideje prenijeti i u 21.stoljeće (*What Went Wrong?*, New York: Oxford University Press, 2002.). Zadatak mu nije jalo, jer čak i nakon znatnih odmakâ u osmanistici teza o propasti i dalje preživljava i, štoviše, prevladava u popularnoj predodžbi Osmanskog Carstva, koju dobro dočarava uspjeh djela *The Decline and Fall of the Ottoman Empire* autora Alana W. Palmera (London: John Murray, 1992.).

podveden pod diskurs o slabljenju, mahom zbog nemogućnosti praćenja sociopolitičke formule Zapada uslijed tvrdokornog otpora promjeni i eksperimentu kao srži islamskog etosa. Rođenje modernoga svijeta, nalaže takvo tumačenje, zasluga je zapadnoeuropskih mislioca koji, kako kaže Kant<sup>2</sup>, u 18.stoljeću oslobađaju čovjeka od njegove samoskrivljene nezrelosti. Ovo prosvjetljenje, poznato kao prosvjetiteljstvo, izvoran je proizvod njemačkih, francuskih, škotskih i engleskih umova, osmišljen, ostvaren i dovršen na Zapadu i kao takav izvezen u različite zakutke svijeta.

Pa ipak, količina i kakvoća spoznaja koje osporavaju opisanu sliku ne može se tek tako odbaciti. Činjenica usporedne transformacije mnogobrojnih društava upućuje na to da prosvjetiteljstvo nije monolitan projekt, već određeno kulturno i intelektualno ozračje koje nastaje kako iz rastuće globalne interakcije tako i iz promjena unutarnje dinamike zajednica u kojima niče. U kontekstu Osmanskog Carstva sjecište navedenih dvaju uvjeta najvidljivije je u prvim trima desetljećima 18.stoljeća, koja odgovaraju trajanju vladavine Ahmeta III i Eri tulipana (1718.-1730.). Uspon znanstvenog naturalizma, osamostaljivanje filozofije, sekularizacija medicine, novi arhitektonski izričaji, bogatstvo dekoracije, otvorenost i vidljivost elite naspram dotadašnje skrovitosti te grandiozni festivali što obilježavaju Ahmetov Istanbul izričito se suprotstavljaju mnijenju da prosvjetiteljstvo na osmanskom Bliskom Istoku započinje tek institucionalnim reformama od 1839.godine, čime se osporava i uvriježeno čitanje prosvjetiteljstva kao strogo europskog fenomena. Ovaj procvat nije bio puka posljedica otvaranja prema Europi, već kulminacija unutarnjih procesa zahvaljujući kojima prodor, prijem i, najvažnije, reartikulacija zapadnih tekovina uopće postaju mogući. Time je zadan i ozbiljan udarac tezi o dugoj propasti, premda tek uvjetno. Naime, jedan značajan element osmanske države uistinu prati silaznu krivulju u postsulejmanovo doba, a to je centralizirani administrativno-vojni aparat što se izgrađuje u stotinu godina od trenutka osvajanja Konstantinopola. Međutim, usporedno s urušavanjem toga poretka iskrsavaju nova središta moći, nove vladajuće skupine i lokalni autoriteti koji otvaraju nove mogućnosti i nazore.

S time na umu, ovaj će rad nastojati ukazati na nedostatke standardnog viđenja prosvjetiteljstva i otvoriti prostor njegovu redefiniranju, uzimajući kao okosnicu slučaj Osmanskog Carstva. Čak 150 godina prije Abdul Medžidova proglašenja o modernizaciji<sup>3</sup>, široko uzetog za zamašnjak prosvjetiteljskih ideja i ideala na Bliskom Istoku, u intelektualnoj,

---

<sup>2</sup> Kant 2000:35

<sup>3</sup> Riječ je o fermanu sultana Abdul Medžida I izdanom 3.11.1839. godine kojim se proglašava početak opsežnih društvenih i političkih reformi poznatih kao *Tanzimat-i Hayriye*, tj. *Spasonosni novi poredak*. (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=89> (pristup 14.9.2022.))

kulturnoj i duhovnoj produkciji Carstva javljaju se principi usko povezivi s klasičnim zahtjevima ovoga pokreta. Stoga ga je ispravnije shvatiti kao stanje uma, a ne fiksni totalitet opasan specifičnim vremensko-prostornim koordinatama. Upravo je to tema početnog poglavlja rada, nakon čega se prelazi na istraživanje prosvjetiteljskih momenata u znanosti, medicini, filozofiji i kulturi osmanske prijestolnice u doba sultanata Ahmeta III.

Napokon, kroz pobliži pogled na pobunu Patrone Halila kojom skončava Era Tulipana rad će pokušati ublažiti tezu o propasti i naglasiti kako uzrok pobune nije bio otpor promjeni već nezadovoljstvo motivirano ekonomskim i socijalnim faktorima. Shodno tomu događaje što su obilježili ovo razdoblje ne valja shvatiti kao poučnu priču o opasnostima preuranjene modernizacije, već kao uvertiru reformizmu 19.stoljeća.

## 2. PROSVJETITELJSTVO

*„Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez nekoga drugoga. Ta nepunoljetnost je samoskrivljena onda kad njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja. Sapere aude! Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! – to je, dakle, lozinka prosvjetiteljstva.“ (Kant 2000:35).*

Ovim se riječima Immanuel Kant priključuje pokušajima definiranja nove duhovno-idejne klime što u njegovo doba obuzima čitavu Europu. U vrijeme kada one nastaju, 1783. godine, skolastički teocentrizam već je uvelike zamijenjen novom, renesansnim humanizmom nadahnutom slikom svijeta u čijem središtu stoji čovjek, i to ne kao generička jedinka ljudske vrste, nego kao razumna i samosvjesna individua kadra oblikovati svoj život i okolinu u skladu sa svojim kritičkim moćima. Ta slika ukotvljena je u vjeri u sposobnost ljudskoga uma da oslobodi pojedinca od okova tradicije, a društvo od prisile samovoljnog autoriteta. Filozofija se tako osamostaljuje od teologije te u vidu (dakako, u kontekstu povijesti filozofije znatno reduktivnog) ustrajanja na zdravom razumu napušta uske akademske krugove i postaje duhom čitave epohe. Kantov vijek ostaje zapamćen kao „filozofski vijek“, kao vijek u kojemu kritička misao dopire do svih slojeva školovanih ljudi i u njihovim rukama postaje materijalno oružje (Bristow 2017:1). Usmjeravanje oštrice uma na postojeće institucije i društveno-

političke formacije otkriva ih kao krajnje manjkave i priprema teren revolucionarnim komešanjima koja kulminiraju rušenjem Bastille 1789. godine.

Program Francuske revolucije, izražen poznatom krilaticom 'slobode, jednakosti i bratstva', desetljećima je pripreman u prosvjetiteljskim spisima Montesquieua, Voltairea, Rousseaua i dr. Unatoč univerzalnom prizvuku, revolucionarni credo skrojen je prvenstveno prema zahtjevima mlade francuske buržoazije. Pa ipak, njegova gromkost odzvanjat će daleko izvan europskog svijeta; na Haitiju on će biti okidač krvave pobune kojom će se okončati robovlasnički sistem što je francuskom *Ancien Régimeu* donio golema bogatstva (Hill 1958:13). Robovi tadašnje kolonije Saint-Domingue zaslužni su za proširivanje dosega ljudskih prava do one mjere koja im se danas retroaktivno pripisuje kao u njima oduvijek prisutna. Ovaj ključan trenutak u atlantskoj povijesti dokazuje kako je prosvjetiteljski ideal univerzalnosti bio izboren na svjetskoj pozornici kroz aktivno učešće, a ponekad i programatsku radikalizaciju, lokalnih skupina i naroda, a ne kroz imperijalističko nametanje gotovih proizvoda. Dapače, društveno-ekonomski ustroj te povijesne i kulturne osobitosti tih skupina igraju toliko veliku ulogu u preoblikovanju preuzetih ideja da nemali broj učenjaka drži kako moderno doba uopće ima svoje ishodište u mnogim usporednim ali zasebnim i autohtonim pokretima racionalizacije; američki sociolog Robert Bellah počelo modernog Japana vidi u određenoj struji konfucijanizma, povjesničar Peter Gran kulturni preporod Egipta smješta daleko prije Napoleonove invazije, a njemački orijentalist Reinhard Schulze postulira nezavisno islamsko prosvjetiteljstvo u 18.stoljeću (Conrad 2012:1007). Njihova i brojna druga istraživanja razbijaju sliku nezapadnih civilizacija kao pasivnih i nepokretnih, komplementiranu upravo predodžbom o monopolu Zapada nad kulturnim transformacijama i intelektualnim napretkom. No, promjene se ne događaju u vakuumu. Društva ne opstoje u potpunoj izolaciji. Da bi došlo do preobrazbe, potreban je kontakt.

Kako se ta činjenica uklapa u općeprihvaćen razvojni tok prosvjetiteljstva?

Kamen temeljac ovoga pokreta položen je još 1637.godine, kada René Descartes objavljuje svoju *Raspravu o metodi*. Upravo je njome inaugurirana čuvena kartezijanska dvojba koja uskraćuje pristanak svemu što nije provučeno kroz sudište uma. Sumnja ovdje nipošto nije samoj sebi svrha; ona je prije unutarnje vodstvo koje čovjeku omogućuje razlikovanje istine od zablude. U vanjskom je svijetu takvo uporište uzdrmano; čitavom Europom bukti Tridesetogodišnji rat, katolici i protestanti ubijaju se radi pretenzija na božansku istinu, a osim toga gomilaju se znanstvena otkrića koja više ne mogu egzistirati pod starom, skolastičkom paradigmom. U svjetlu tih zbivanja javlja se kriza autoriteta znanja, uslijed koje Descartes odjednom oživljava davne stoičke prakse pozivom na povlačenje u sebe i kultiviranje jednog



gotovo minimalističkog unutarnjeg prostora za novi, moderni koncept jastva, preko личности poput Pierrea Baylea dodatno oblikovanog i pripremljenog za prosvjetiteljski individualizam. Kartezijanski racionalizam otonac je Newtonovom mehanicizmu, koji prirodu otkriva kao uređen, razumski spoznatljiv sustav upravljani zakonima a ne božjom voljom (Barbarić 86:1997).

Sve navedeno uklapa se u ortodoksnu sliku prosvjetiteljstva; ono djeluje kao jasan rezultat sukoba i razvoja na području Europe. U kontekstu intelektualne povijesti susreću se istraživanja koja dodatno naglašavaju njihov uzročno-posljedičan karakter: francuski fizičar Pierre Duhem, primjerice, drži da su prakse i institucije Jezuita bile premosnica između skolastike i nove prirodne znanosti, te tako namjesto ideje rascjepa i skokovitosti naglašava kontinuitet i imanentan razvoj europskog mišljenja (Redondi 1990:358).

Međutim, tek će zahvaljujući doticaju s ostatkom svijeta zapadna inteligencija moći izaći iz svojih okvira<sup>4</sup> i početi pretendirati na univerzalizam. Naime, slijedom velikih geografskih otkrića, kolonijalizacije i stvaranja svjetskog tržišta dolazi do širenja vidika i težnje da se oni zahvate i uvrste u europske sisteme znanja. Velik dio prosvjetiteljskih rasprava može se čitati i kao odgovor na izazove globalne integracije: najpopularniji književni žanr 17. i 18. stoljeća je putopis, nerijetko u službi projekcijskog platna. U ovom razdoblju osnivaju se i brojni instituti za komparativno proučavanje jezika i religija. Znakovit je i aktivizam dominikanca Bartoloméa de las Casasa, tzv. 'zaštitnika Indijanaca', jer potiče rasprave o naravi čovječnosti, što se u svjetlu proboja antropocentrizma podižu na novu razinu. Hugo Grotius – doduše motiviran razdorom Tridesetogodišnjeg rata – razvija ideju svjetskog poretka začetu u Danteovim spisima i artikuliranu u političkoj filozofiji Francisca Suáreza: pojedinačna suverena država, tvrdi Grotius, ne može biti najviši izvor prava, već potrebuje etičku i političku nadgradnju koja će obvezivati čitavu ljudsku vrstu (Murphy 1982: 482).

Svijest o veličini svijeta i raznolikosti zajednica koje u njemu opstoje dovodi do novih ideja i potrebe za reorganizacijom znanja. S druge strane, ona pruža i priliku za jasnijom izgradnjom europskog identiteta: imaginarij stvoren Montesquieuovim *Perzijskim pismima*, Voltaireovim *Siročetom iz Zhaoa* i Diderotovim *Dodatkom putovanju Bougainvillea* navodi europsko čitalaštvo na preispitivanje vlastitih običaja i institucija, ali im i usađuje osjećaj nadmoći nad

---

<sup>4</sup> Valja podsjetiti na to da je i korpus znanja te napose filozofija srednjeg vijeka u Europi uvelike dužna arapskoj i židovskoj riznici antičkih djela koja u tom posrednom obliku dopijeva do ruku kršćanskih učenjaka. Za dublji uvid u ovu temu čitatelja se upućuje na istraživanja Petera Adamsona (*Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, OUP Oxford, 2015.), Charlesa Burnetta (*Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Variorum, 1996; *Arabic Into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Ashgate/Variorum, 2009; *Numerals and Arithmetic in the Middle Ages*, Variorum, 2010.) i drugih.

Drugima (Dunyach 2020:5). Moglo bi se čak kazati da su ova dva utiska kauzalno povezana: Kant tako ističe da upravo antagonizmi građanskog društva otključavaju čovjekove umne sposobnosti i potiču njegov razvoj kao razumskog bića. Na Orijentu, nastavlja Kant, ova suprotstavljenost između kolektiva i pojedinca izostaje; poput čitavog ženskog spola, njegovi stanovnici sasvim su podređeni vanjskim utiscima, tako da je njihovo djelovanje obilježeno neposrednom senzualnošću. Nasuprot kantovskom "muškom principu" racionalnog Zapada i njegove autonomne volje koja si zadaje vlastite zakone, istočni narodi su pasivni, receptivni i zbog svega toga nesamostalni (Germana 2017:26). U kasnom 18. i 19. stoljeću ova se predodžba grana u dva smjera. Prije svega, razumnost Europljana dobiva svoju antitezu u iracionalnom istočnjaku, simboliziranom islamskim ekstremizmom. Islam je u europskoj svijesti oduvijek nadilazio obzore religije i protezao se na neodređen pojam istočne civilizacije naprosto, čiji su nositelji bili Osmanlije; sada on postaje katalizator istočnjačkog nazadnjaštva, tamnica u kojoj se orijentalna osjetilnost bez putokaza razuma izopačuje u vjerski fanatizam. Ova će retorika, podcrtana tezom o dugoj propasti Osmanskog Carstva, služiti i legitimiranju kolonijalnih težnji europskih velesila, koje će kao jedini način oslobođenja Bliskog Istoka promicati odstranjivanje toga kukolja. S druge strane, 18. stoljeće je i doba najsnažnijeg uzleta pokreta *Turquerie*. Posrijedi je europski trend oponašanja vizualnih obilježja osmanske kulture (kao zastupnice cjeline Orijenta) koji uzima zamaha zahvaljujući sve češćoj diplomatskoj i trgovačkoj komunikaciji istočnih i zapadnih zemalja. *Turquerie* prodire u gotovo sva polja europske umjetnosti i u odnos sa Drugim uvodi topose ženstvenosti, dokonosti i užitka, objedinjene konceptom egzotike. Orijent se ne shvaća kao aktivni učesnik u kulturnom dijalogu, nego kao okamenjen, dalek, fetišiziran svijet u kojemu se prezrena tjelesnost subvertira u izraz užitka i slobode neopterećene imperativima praktičkoga uma (Nefedova 2009: 53).

Imajući sve to na umu, postaje jasno da prosvjetiteljski ideali dozrijevaju poglavito kroz kontakt i interakciju. Preostaje jedino vratiti se Kantovom pitanju: što je zapravo prosvjetiteljstvo? Otkako je postavljeno, to pitanje postalo je predmet mnogobrojnih rasprava i polučilo jednako brojne odgovore. Već i ta činjenica upućuje na elastičnost samoga pojma. On se mijenjao ovisno o vremenu i prostoru, a ličnosti koje se uzimaju kao njegovi glavni akteri nisu ga smatrali nekim fiksnim totalitetom ideja i postavki, nego procesom duhovnog, psihičkog i društvenog razvitka (Bristow 2017:2).

Za Kanta se bit ljudske prirode sastoji u neprekidnom napredovanju; izlazak iz nepunoljetnosti kako pojedinca tako i čitave ljudske vrste obilježen je djelovanjem, a ne jednokratnim skokom (Kant 2000:38). Opetovanim prosvjećivanjem povijest iz ponavljajuće

petlje postaje priča o iskoraku, pomaku i progresu. Upravo se to dogodilo europskom prosvjetiteljstvu. Ono je započelo kao autentičan pokret na domaćem tlu, ali je tek posredstvom globalnih susreta uspjelo naslutiti obzor univerzalnoga. Usprkos europskom predznaku pod kojim izrasta, njegova zrelost dosegnuta je na daleko širem polju. Pritom se ne misli tek na jednostrano podjarmljivanje; prosvjetiteljstvo se nadograđivalo kroz – naravno, nerijetko asimetrično – prisvajanje i reartikulaciju.

Rečeno se odnosi prvenstveno na poglavlje u europskoj povijesti. No, isti kriterij može se primijeniti i na početke modernizacije u neeuropskim društvima. Oni također proishode iz unutarnjih zbivanja, te kroz vanjski kontakt navlače ruho onoga što se danas naziva prosvjetiteljstvom. Razlika leži u tome što im i u ovom podmaklom, globalnom stadiju preostaje europski pečat, ponekad čak i do mjere potpunog prikrivanja spomenute i itekako ključne ranije faze. Tako, recimo, Albrecht Hofheinz, vođen zaključcima Reinharda Schulzea, drži da u 18.stoljeću islamska zajednica prolazi kroz revitalizaciju nalik onoj europskoj, ali to biva zasjenjeno kasnijom kolonizacijom (Hofheinz 2018:236).

Iako je danas Schulzeova teza većim dijelom odbačena, njezinu misao vodilju moguće je primijeniti na Osmansko Carstvo. Projekt obuhvatnih reformi koje sultan službeno obznanjuje 1839. godine posljedica je rastuće svijesti o gospodarskom i tehnološkom nesrazmjeru između Istoka i Zapada, koji nagoni osmanske intelektualce na pomnije proučavanje zapadne kulturne baštine putem čestih posjeta europskim zemljama, prevođenja europske književnosti i postupnog upoznavanja domaće publike s materijalizmom, pozitivizmom i drugim pravcima koji sačinjavaju kasni izraz prosvjetiteljske misli. Za apologete imperijalizma navedena tvrdnja predstavlja samo još jedan u nizu dokaza o prvenstvu institucionalnih nad epistemološkim promjenama, ali Tanzimat – kako se razdoblje intenzivnog reformizma od 1839. do 1876. godine obično naziva – ne niče sam od sebe. Da bi ideje urodile plodom, potrebno je pripremiti tlo na kojemu će se posijati. U Osmanskom Carstvu te zasluge pripadaju sultanu Ahmetu III i velikom veziru Nevşehirli Damat İbrahim-paši. Pod njihovim pokroviteljstvom carska prijestolnica doživljava intelektualno i kulturno buđenje: na dvoru se revalorizira značaj i vrijednost filozofskog mišljenja, razum prodire u mnoge do tada nedodirljive oblasti, pa čak i u popularno tumačenje religije (sve češće diktirano vlastitim unutarnjim kompasom i osjećajem ispravnoga)<sup>5</sup>, dok sam sultan različitim arhitektonskim

---

<sup>5</sup> Unatoč opasnosti od eurocentrizma implicitnog u uzimanju europskog slučaja kao normativnog, korisno je podsjetiti na to da su korijeni zapadnog prosvjetiteljstva daleko od sekularnog oblika koje kasnije (ako uopće) poprimaju: Descartesov meditativni hod Boga postulira tek nakon što je ustanovio izvjesnost vlastitoga uma, ali u njemu vidi ishodište i odredište svekolike stvarnosti; Leibnizova monadologija izgrađena, između ostalog, na načelu dovoljnog razloga presudnog u prosvjetiteljskom uvjerenju u spoznatljivost svemira osmišljena je kao

pothvatima i ulaganjima teži opravdati svoju vlast u očima javnosti te shodno tome provodi politiku vjerske tolerancije i sekularizacije Visoke Porte (Küçük 2012:7). Tako se, gotovo stoljeće i pol prije Hatišerifa od Gülhane, stvara ozračje koje odgovara prosvjetiteljskom svjetonazoru.

Kao što je ranije rečeno, prosvjetiteljstvo je prije stanje uma negoli nekakav dovršen, vremenom i prostorom ograničen vrijednosni sustav. Kada bi se, u najširem smislu, njegove odrednice svele na prijelaz sa teocentrizma na antropocentrizam, naglasak na inovaciji, viđenje povijesti kao napretka te povjerenje u spoznatljivost prirodnih i društvenih pojava, intelektualno i kulturno ozračje Ahmetova Istanbula u stanovitaj bi mjeri zadovoljavalo svaki od navedenih uvjeta. Okretanje Zapadu samo je pomoglo naglasiti i iskristalizirati tendencije utemeljene na dugim unutarnjim procesima.

### **3. POVIJESNI KONTEKST: KRAH EKSPANZIONIZMA I KRIZA 17.STOLJEĆA**

U novijoj historiografiji sve češće iskrsava teza o velikoj krizi što obuzima čitavu sjevernu polutku u ranom 17.stoljeću. I zaista, u narednim desetljećima diljem Euroazije raspadaju se politički poretci, izbijaju ustanci, bukte ratovi kojima po doseg, trajanju, intenzitetu i broju žrtava nema premca u dotadašnjoj povijesti, te vlada glad, bolest, suša i hladnoća (Parker 2008:1054). Krivca mnogi vide u prenapučenosti kao uzroku oskudice i okidaču masovnih pobuna, dok drugi ističu presudnost klimatskih promjena izazvanih smanjenom apsorpcijom Sunčeve energije na planetu. No jedno ne isključuje drugo.

Dvije stotine godina ranije na Bliskom Istoku jedan seldžučki emirat stasa u geopolitičkog diva i nadjeva si naziv Osmanskog Carstva. Istesano kroz osvajačke pohode, ovo carstvo razrađuje detaljan sustav upravljanja pripojenim područjima i daljnjim ulaganjem resursa u jačanje vojske i opskrbljivanje prijestolnice. 16. stoljeće stoga dočekuje iznimno proširenih teritorijalnih granica, s populacijom čiju brojnost postojeće gospodarstvo više ne može

---

most pomirenja između klasične metafizike i mehanicističke znanosti, i njome se nastoji pokazati kako je savršena uređenost univerzuma *potvrda* Božje veličine, a ne dokaz njegova nepostojanja; Lockeova kritika urođenih ideja, koja uključuje i izvedivost ideje Boga iz iskustva, ne smjera ukidanju metafizike kao takve, već upućivanju na ograničenost čovjekovih spoznajnih moći, koje valja usmjeriti prema praktičnim pitanjima. Za ranu fazu prosvjetiteljstva ključna je podozrivost spram općeprihvaćenih (i posljedično zdravo za gotovo uzetih) tradicija i dogmi, što se svakako slaže s pokušajima da se u religijskim stvarima kao orijentir uzme razum, a ne pobožnost.

podržati. Ratovi se nastavljaju, a novi nalet „Malog ledenog doba“ već se počinje najavljavati sve češćim vremenskim nepogodama. Napokon, 1590ih istočni Mediteran pogađa najduža suša u posljednjih šest stoljeća i sa sobom donosi nezapamćenu nestašicu i smrtnost. Vlada i dalje pritišće stanovništvo visokim nametima za vojnu s Habsburgovcima, dok središnja Anadolija kipti od pobuna razbojničkih poglavara i pokrajinskih dužnosnika poznatih kao *celalî*. U nadolazećem vijeku daljnje klimatske katastrofe i najezde nomada produbljuju demografsku krizu, recesiju i političku nestabilnost (White 2011:1).

Vanjski svijet u međuvremenu doživljava ekonomsko preustrojstvo. Ekološka nestabilnost poremećuje poljoprivredu i stvara potrebu za uvozom i izvozom, čime raste uloga trgovine i razmjenske vrijednosti robe opredmećene u novcu. Europske sile stoga udaraju putem merkantilizma, utemeljenom na upotrebi državne moći u jačanju trgovine i nacionalne industrije, dok se Osmanlije drže utabane fiskalne politike i provizionizma. Tako se na Zapadu rađa logika profita, a iz nje nova građanska klasa koja otvara vrata kapitalističkoj proizvodnji (Bulut 2009:791).

Odnosi između ovih dvaju civilizacijskih 'blokova' lavirali su između savezništva i suparništva, s dalekosežnim posljedicama u oba slučaja<sup>6</sup>. U jeku kapitalističke akumulacije Zapad počinje ozbiljno ulagati u obradu svile i pamuka, te se za njihovu opskrbu uvelike oslanja na trgovačke puteve što prolaze kroz osmanski teritorij. Sultan je stoga u mogućnosti upravljati protokom dobara i određivati pravila ophođenja; zato njegovi podanici ne odlaze sklapati poslove u Europu, već su europski trgovci primorani putovati na Levant<sup>7</sup> (Hourani 1957:115).

Međutim, s porazom u Bitci kod Lepanta 1571. godine te usponom Engleza i Nizozemaca u zaključnim desetljećima 16. stoljeća dolazi do promjene u odnosima moći, te se globalna

---

<sup>6</sup> Uloga Osmanskog Carstva u oblikovanju moderne Europe protezala se i na ekonomsku sferu: kada su se zapadnoeuropske sile okomile na Mlečane i njihove saveznike Habsburgovce, Osmanlije su Francuzima, Englezima i Nizozemcima dodijelili trgovačke povlastice koje su ranije bile rezervirane za Veneciju, što se pokazalo presudnim u protokapitalističkom razvoju dotičnih država. Onda pa do doba prevlasti transatlantske trgovine europske zemlje što smjeraju na merkantilističku ekspanziju oslanjaju se na sultanove beneficije, većma zbog strateškog položaja u osiguravanju protoka dobara (İnalçık 1997:39).

<sup>7</sup> Nekoć su Mlečani dominirali trgovinom luksuznih dobara, ali zbog saveza s Osmanlijama u 16. stoljeću počinju preuzimati Francuzi; u Istanbulu borave u skladu s posebnim protokolom, no s vremenom sve više naginju prema asimilaciji s lokalnim stanovništvom; francuska vlada pokušava spriječiti takvu situaciju, te od kasnog 17. stoljeća izdaje razne dekrete i zabrane, među kojima se ističe zabrana ženidbe s osmanskim podanicama, pa čak i s Francuskinjama rođenima u *Echelles du Levant*. Glavni je motiv bila strepnja od kulturne integracije ne samo Francuza, već Europljana uopće s Turcima. Do 19. stoljeća prosvjetiteljski ideal prilagodljivosti, vezan uz kozmopolitizam kao odraz univerzalnosti, jasno ukazuje na nesrazmjer između ideje nacionalnog samoodređenja i inzistiranja na razumu kao temeljnoj i općevažnoj odrednici ljudske vrste (zanemarujući za sada pitanje slaboumnih osoba i sl.) (Coller 2010:468).

uloga osmanske države srozava na sekundarnu razinu (İnalçık 1997:39). Doduše, bliskoistočna prekogranična trgovina začinima i drugom robom još će neko vrijeme predstavljati važan dio ekonomije južne i jugoistočne Azije kao i mediteranskog prostora, ali uspjeh transatlantske trgovine zadaje koban udarac i tom uporištu. Naime, kolonizacija Amerike osigurala je ogromne količine povoljnog srebra, zlata, pamuka i šećera, što u kombinaciji s rastućim europskim utjecajem na jugu Azije i iskorištavanjem tamošnje radne snage uzrokuje drastične promjene u 17.stoljeću (Lewis 2002:15).

Do 1640ih i 50ih osmanski rudnici na Balkanu i u Anadoliji gotovo posve prestaju s radom. Stalno kvarenje osnovne novčane jedinice putem postupnog smanjenja udjela srebra do tada je postalo jedna od temeljnih značajki osmanskog monetarnog sustava uopće. Fiskalne poteškoće dodatno je pogoršalo slabljenje središnje vlasti, očigledno u problemima pri skupljanju poreza i njihovom prosljeđivanju u prijestolnicu (Pamuk 2000:138).

Da bi objasnili opisane događaje bez upadanja u zamku esencijalističkih pogleda na Orijent, neki će predložiti model osmanske integracije u svjetsku kapitalističku mrežu. Tako, primjerice, Huri İslamoğlu i Çağlar Keyder (1977.) tvrde da privatizacija zemlje, prijelaz sa timarskog sustava na nasljedni *çiftlik* te monetizacija ekonomije uslijed nemogućnosti kontroliranja cijena ukazuju na to da se Osmanlije uključuju u globalni kapitalizam kao opskrbljivači sirovih materijala u zamjenu za gotove proizvode. Premda je ovime učinjen znatan iskorak u odnosu na tezu o propasti, malo je vjerojatno da se cjelina unutarnjih zbivanja može svesti na vanjski faktor europskog kapitala (Sajdi 2008:15).

Sami osmanski pisci spoljne izazove nipošto ne smatraju odlučujućim čimbenikom percipiranog slabljenja. Znanstvenici poput Bernarda Lewisa shvatit će to kao potvrdu njihove uskogrudnosti i neprilagodljivosti, no u stvarnosti je posrijedi drugo. Naime, Osmanlijama su najbitnije mjerilo moći predstavljale vojna efikasnost i snaga. Jednom kada one počinje blijediti – i to ne u usporedbi s europskim silama, nego vlastitim postignućima u prošlosti – u historiografski diskurs počinje se uvlačiti ideja postupnog kolapsa carstva. Pojava toga toposa više od stotinu godina prije teritorijalnih gubitaka ukorijenjena je u pretjeranom oslanjanju na ekspanzionizam; paradoks ovog vojno-političkog modela leži u činjenici da je njime do 16.stoljeća osigurano izuzetno prostorno širenje, ali je upravo to širenje postalo glavna prepreka kako održanju strukture vlasti pod kojom se odvijalo, tako i daljnjem osvajanju. Osmanlije nisu bili opremljeni za zimske kampanje. Njihovo je ratovanje bilo sezonskog karaktera, i uslijed ograničenih prijevoznih i tehnoloških kapaciteta toga doba napredovanje izvan izvjesnog radijusa pokazalo se krajnje problematičnim. Ovaj problem bio je ujedno i problem čitavog državnog aparata i retorike izgrađene na logici ekspanzionizma. Imperijalni

režim tako doživljava stanovitu krizu identiteta, popraćenu burnim zbivanjima onkraj granica carstva (Kafadar 1997:45).

Spletom svih navedenih faktora kriza identiteta rezultira krahom staroga poretka, što dovodi do borbi za popunjavanjem novonastale praznine. Različite političke koterije udružuju se s ulemom ili janjičarima da bi uspostavile utjecaj nad sultanom, a nerijetko su predvođene ženskim pripadnicama vladajuće dinastije (Hourani 1957:92).

Potonji će podatak u priči o propasti poprimiti mizoginu dimenziju, no u stvarnosti tzv. 'sultanat žena' otpočinje s vladavinom Sulejmana Veličanstvenog, dakle u doba vrhunca iste one političke strukture čiji slom potiče ideju svekolikog rasapa.

Usprkos restriktivnim normama viših klasa (poput sustavne spolne segregacije i gotovo potpune nevidljivosti žena u javnom prostoru), žene su svejedno pronalazile načine za provođenje vlastitih interesa. U kontekstu carske obitelji ključnom se pokazala praksa poligamije, jer se njome učvršćivala veza između majki i sinova, tako da su majke sultanije nerijetko bile među najmoćnijim ličnostima u čitavom carstvu.

Slom središnje vlasti podrazumijeva i slom figure jakog i autoritativnog vladara, ali umjesto da se to kontrastira s kaosom koji tobože proizlazi iz jačeg utjecaja žena, valja uvidjeti da su se žene pomoću ograničenih sredstava što su im stajala na raspolaganju upinjale spasiti carstvo od nesposobnosti, nehaja i mentalne nestabilnosti nadolazećih generacija prijestolonasljednika. Na primjer, upravo je sultanija Hatice Turhan svojim vještim političkim manevrima i mudrim izborom velikih vezira uvelike doprinijela oporavku carstva u kasnijim desetljećima 17. stoljeća (Commire 1999).

Institucija velikog vezira pretvorila se tako u najutjecajniji element osmanskog administrativnog aparata, no njegova osnova nikada neće moći doseći legitimitet zakonitog monarha. To je posebno važno za dinastiju Köprülü, čija je dugovječnost i bogatstvo svakako bila jamac njezina održanja na vlasti, ali je ujedno privukla i brojne neprijatelje. Tenzija između centralizma sultana, sultanija i vezira te decentralističkih težnji drugih elitnih skupina naposljetku će prevagnuti u korist potonjih (Küçük 2012:51).

Tako je tijekom duge krize 17. stoljeća, izazvane spletom ekonomskih, socijalnih, vanjskih i unutarnjih razloga središnja vlast izgubila kontrolu nad provincijama. Lokalne zajednice počinju se regrupirati oko mjesnih moćnika i plemenskih poglavara, jer su sada oni ti koji im mogu pružiti pravnu zaštitu i sigurnost. Urušavanje postojeće hijerarhije podrazumijeva i veću društvenu mobilnost, koja se najzad odražava i kroz mijenjanje ustaljenih navika, kulturnih praksi i ispunjavanja dokolice, i ubrzo ozračje promjene počinje ispunjavati brojne sfere poslovnog i privatnog života. Decentralizirani sustav s kojim Osmansko Carstvo ulazi u 18.

stoljeće stoga nije znamen katastrofe i propasti, već preobrazbe i prilagodljivosti (Hamadeh 2004:34).

Pa ipak, Ahmet III započinje svoju vladavinu u krajnje nepovoljnim uvjetima. 1699. godine u Srijemskim Karlovcima okončava se Veliki turski rat i potpisuje pakt kojim Osmanlije gube većinu uporišta u središnjoj Europi. Tadašnji sultan Mustafa II nastoji prikriti porazni ishod sporazuma seobom u Edirne, što, zajedno sa promjenom sustava oporezivanja zemljišta<sup>8</sup> dovodi do stava da je Mustafino loše vodstvo uzrokovalo ekonomsku i vojnu deterioraciju carstva. Janjičarski redovi, čiji su postupni porast pratili i sve jači apetiti, zahtijevaju plaću za operaciju u Kraljevini Imeretiji, što država ne može ispuniti budući da carska riznica zjapi prazna. Podiže se pobuna, Mustafa je prisiljen na abdikaciju, a šejhulislam Feyzullah Efendi smaknut pod optužbom korupcije i zloupotrebe svojih ovlasti. Janjičari uspostavljaju privremenu vladu u Istanbulu, nezainteresirani za to tko će – ako uopće itko – postati novi vladar (Küçük 2012:60).

Svemu tome unatoč, Ahmet sjeda na prijestolje 1703. godine. No, čini to u Edirneu, jer istanbulskim ulicama još uvijek gospodari bezakonje i nasilništvo. Čak i kada uspijeva suzbiti janjičarski ustanak, u tome mu pomažu razni zapovjednici i oficiri, kojima posljedično duguje brojne usluge. Međutim, Ahmet je odrastao u kaotičnim okolnostima kasnog 17. stoljeća i posvjedočio opasnostima koje prijete slabome sultanu, ili barem onome koji se takvim doima zbog dužnosnika koji parazitiraju njegov položaj. Zato frakcijske borbe na dvoru preobće u svoju korist: moćnim ali dotrajalim porodicama Köprülü i Feyzullah dodjeljuje službe u zabačenim kucima carstva, strateškim brakovima učvršćuje veze s vojskom i svojim ministrima, te, podučen iskustvom ranije spomenutih dinastija, uspostavlja praksu redovitog mijenjanja velikih vezira (Küçük 2012:62).

Porazom od Svete lige, i napose Požarevačkim mirom 1718. godine, doista je označen kraj osmanskog širenja na Zapad. No, time je stvoren i prostor za istraživanje novih modusa međunarodnih odnosa. Nekoć su se pregovori odvijali tako da bi Visoka porta obznanila svoje uvjete, a poraženi protivnici bili bi ih primorani prihvatiti (Lewis 2002:19). Sada kada je dinamika moći obrnuta, Osmanlije su primorani učiti o posredništvu i diplomaciji, i tako je u 18. stoljeću gotovo ni iz čega stvorena opsežna diplomatska mreža koja će, kako je vidljivo iz

---

<sup>8</sup> Stoljećima su se u Osmanskom Carstvu održavale godišnje aukcije za prava prikupljanja poreza na regionalnoj razini. Vremenska ograničenost ovoga modela potaknula je njegove korisnike da opustošuju dodijeljena im područja, zbog čega 1695.godine veliki vezir Elmas Mehmet-paša uvodi doživotno prikupljanje poreza. U jeku urušavanja vladajuće strukture ova je reforma služila i tome da se pokrajinske elite jače vežu za središnjicu, no ta ideja dolazi prekasno, i svega petina prikupljenog poreza pronalazi svoj put do prijestolnice (<https://www.britannica.com/topic/iltizam-tax-system> (pristup 19.5.2022.)).



primjera ambasadora Yirmisekiz Mehmet Çelebija, pomoći i u uspostavljanju kulturnog dijaloga s europskim zemljama. Ahmet uviđa da u vojnoj agresiji ne leži blistava budućnost. Zato u njegovo vrijeme raste važnost birokrata, koji smatraju da država nije oslabila uslijed duhovnog i moralnog kvarenja, tako da joj neće pomoći nikakvo oslanjanje na svete knjige i mačeve pravovjernika, nego konkretna, materijalistička rješenja: jačanje administracije, iskorjenjivanje korupcije te rasterećenje seljaka i trgovaca od izdašnih vojnih poreza (Küçük 2012:65). Birokracija ubrzo postaje zasebna politička institucija, i to zahvaljujući zalaganju novoga velikog vezira, Nevşehirli Damat İbrahim-paše. Damat İbrahim svoju karijeru započinje kao računovođa, a kasnije se u svojstvu sultanova savjetnika pomno upoznaje s financijskim teškoćama carstva. Svjestan dotrajalosti doktrine vojne agresije, teži ojačati središnju administraciju mirnim putem. Pritom ne poseže za mudrošću prethodnika, već za inovacijama poput silovitog prodavanja doživotnih zemljišnih ugovora, povećavanja poreza na trgovinu, manufakturu i vakufe, te kovanja vrijednijih kovanica. Zahvaljujući tim reformama 1720. godine osmanska riznica po prvi put u mnogo desetljeća izlazi iz deficita. Tim se povodom Ahmet, koji do tada postojano reže dvorske troškove za slučaj rata ili janjičarske pobune, daje uvjeriti u korisnost širokogrudnosti za dobivanje potpore i puka i elite. Uostalom, u jeku otkrivanja novih obzora vanjske komunikacije i unutarnjeg upravljanja uloga janjičara polako pada u drugi plan, premda još dugo vremena oni neće izreći svoju posljednju riječ (Küçük 2012:70).

Novostečeni resursi pretaču se tako u luksuzne palače, odvajaju za patronažu pjesnika i ulažu u arhitektonsku revitalizaciju glavnoga grada. Budući da se u ove projekte svesrdno nastoje uključiti i drugi moćnici, velikodostojnici, pa čak i niži činovnici, može se reći da, barem na prvi pogled, gotovo standardizirano frakcionaštvo i borbe za vlast sada zamjenjuje solidarnost među članovima elite, ujedinjenima u težnji da Istanbul pretvore u pravo kozmopolitsko uporište kulture, umjetnosti i bogatstva. Ovaj novi zaokret poznat je kao Era tulipana, a iz svih navedenih razloga postaje očigledno zašto se ono sasvim preklapa s trajanjem vezirstva Damat İbrahima (1718.-1730.): upravo je on zaslužan za politiku mira, obilje, konzumerizam, luksuz i poticanje umjetnosti koji, objedinjeni simbolom tulipana, odlikuju ovaj period.

Često se ističe da navedena obilježja proistječu iz okretanja Zapadu; reformizam, inovacije i sekularistički momenti u društvenom, znanstvenom i kulturnom životu korijene se tako u europskom eksperimentalizmu i proaktivnom duhu, no time ponovno izranja opasnost od slike statičnog i pasivnog Orijenta, koja fundira kako tezu o propasti, tako i ortodoksnu koncepciju prosvjetiteljstva. Bilo bi jalovo zaniijekati učinak europskih tekovina na osmansko društvo. Pa opet, potrebno ga je svesti na pravu mjeru. Kuća Osmana od svojih je najranijih

dana manipulirala tradicijom i prekrajala postojeće prakse u vezivno tkivo budućeg imperija; nekada su se preuzimale dobro utabane institucije – poput spahijskog sistema – a nekada osmišljale potpuno nove – kao u slučaju devširme (Kafadar 1997:39). Svaka nastupajuća promjena bila je dočekana s istim porivom za prilagodbom. Utoliko tradicionalizam kojim se obično opisuje osmanska politika ne označava uvijek fundamentalizmom obojeno vraćanje na neko prethodno stanje, već nastavak vlastite tradicije adaptabilnosti i sinkretizma. Reformizam i preorijentacija prema Europi stoga nisu toliko otklon od vlastite kulture koliko prirodan odgovor na turbulencije izvana i transformacije iznutra, koje u tandemu stvaraju prostor za promjenu i novitet.

#### **4. DUHOVNO OZRAČJE U 17. I 18. STOLJEĆU**

Promjene što su snašle politički ustroj carstva nisu zaobišle ni njegovu ideološko-duhovnu jezgru. Jedan od temeljnih potpornja osmanskog društva bilo je načelo o sultanu kao čuvaru islamske ortodoksije. Ono je pak počivalo na dvojakoj sintezi –onoj prava i misticizma, te onoj razuma i otkrovenja. Prva je sinteza bila unaprijed osuđena na propast: sufije su vanjski zakon priznavali samo ukoliko bi bio zasnovan na unutarnoj kreposti, što već samo po sebi raskrinkava značajnu ontološku i metafizičku nepodudarnost ovih dvaju puteva. Naime, islamski mistici držali su konačna bića emanacijom Boga, do kojega se duša uspinje vlastitim naporima. S druge strane, službena religijska dogma naglašavala je strogu odvojenost stvoritelja i stvorenoga, kao i važnost pridržavanja za svakoga obvezujućih i točno ustanovljenih pravila života u skladu s vjerom (Hourani 1957:107). No, emocionalna povezanost koju su sufijski šejhovi gradili sa svojim sljedbenicima naposljetku se pokazala jačom od formalne, 'izvanjske' duhovnosti, čija je doktrinarna jezgra ionako već stoljećima bila u procesu postojanog odumiranja. Proučavajući periferna područja islamskog svijeta, Albrecht Hofheinz zaključuje kako se od 18. stoljeća muslimanima u tekijama i zavijama počinje nalagati i razumijevanje onoga u što vjeruju te povezivanje toga racionalno pojmljenoga sadržaja s ophođenjem u svakodnevnom životu. Tako, kaže Hofheinz, dolazi do internaliziranja vjerskih normi, simboliziranih očinskom figurom duhovnog učitelja, i stoga se može zaključiti da klima decentralizacije pored političkih i društvenih razvoja zahvaća i oblast duhovnoga. Sultanov monopol nad određivanjem pravovjerja u 18. je stoljeću nepovratno oslabljen, a kasnije će ga dokrajčiti vehabije, pristaše jedne hanbelijske struje što

je, isključena iz službene dogme, duboko u Arabiji osnovala vlastitu državu i dugo vremena prijetila Osmanlijama sa granica Sirije i Iraka (Hofheinz 2018:240).

U islamu se, dakle, susreću prve klice individualizma te svojevrsnog ustrajanja na razumu, dviju presudnih stavki prosvjetiteljstva. Unatoč sekularnom i skeptičnom karakteru koji se obično spaja uz ovaj pokret, u kontekstu europske povijesti također ga je moguće povezati s izvjesnim vjerskim strujama: slično islamskim misticima, njemački su pijetisti isticali doživljaj pojedinca i neku vrstu spoznajnog egalitarizma, očiglednog u svačijoj mogućnosti da dosegne istinu. Dakako, ova usporedba ne smjera na identificiranje europskih praksi u osmanskome svijetu, čime bi se europski slučaj uzeo kao primjeran, nego podsjećanju na relativizam samoga pojma prosvjetiteljstva, koji bi se prije mogao opisati kao određen mentalitet negoli vremenom i prostorom opasan korpus ideja. Na Zapadu su preduvjeti takvom stanju duha stvoreni kartezijanskom dvojbom, a na Bliskom Istoku tu su funkciju u znatnoj mjeri izvršili Kadizadelije (Sariyannis 2020:6).

Ovi islamski fundamentalisti javili su se u 17. stoljeću i svoje učenje raširili po cijelom Istanbulu i drugim urbanim centrima carstva. Glavne krivce moralnog kvarenja vidjeli su u sufijama što su se predstavljali kao posrednici nadnaravnoga. Protiveći se inovacijama i zagovarajući povratak izvornom učenju Kur'ana Kadizadelije su nehotice odigrali presudnu ulogu u epistemološkom 'triježnjenju' vjernika. Nasuprot sufijskoj ezoterici i vjerovanju u čuda smjerali su očišćenju svijeta od natprirodnoga smatrajući ga fenomenom isključivo Poslanikova doba. Ova racionalizacija umnogome je poslužila kao uvertira prosvjetiteljskom uvjerenju u spoznatljivost prirodnih i povijesnih zakona, a do završetka 18. stoljeća čak i u sufijskom diskursu izostaje gotovo svaki trag čudesa (Sariyannis 2020:7).

Skepticizam koji su iskazivali niti je bio njihov izum niti je služio promicanju napretka, ali je svejedno pomogao u svojevrsnoj 'demokratizaciji' vjerskih pitanja. Njihovo kritičko izazivanje ustaljenih doktrina podrazumijevalo je uvažavanje individualnog rezona u religiji (naravno, u znatno skučenom obliku ustanovljavanja krivovjerja) i tako doprinijelo nicanju jedne javne sfere, neizostavne kako u širem poimanju prosvjetiteljstva, tako i u Kantovoj programatskoj odredbi pokreta. Pristup božanskom znanju prestaje biti povlastica visokoobrazovanih pravnika i teologa i postaje dostupno svima onima koji su voljni služiti se vlastitim razumom i ovladati teološkim argumentima (Sariyannis 2020:8).

Jednom kada je um izborio istaknuto mjesto u vjeri postalo je pitanje trenutka kada će pokušati izići iz njezinih okvira. Time se otvara problem druge navedene sinteze, a to je ona razuma i otkrovenja. Snažni, autoritarni sultani držali su ih u ravnoteži, no s urušavanjem

staroga poretka i svekolikom promjenom javlja se prostor za njihovu međusobnu emancipaciju.

Besplodan bi bio posao traganja za sekularizacijom u Osmanskom Carstvu nalik onoj europskoj. Na kraju krajeva, zapadni sekularizam utemeljen je na specifičnoj povijesti kršćanstva, obilježenoj dugim vjerskim ratovima i sukobima s autoritetima. Odatle se razvila institucija Crkve s vlastitim zakonima i hijerarhijom, čije polje utjecaja (u teoriji) nije smjelo doticati političku sferu. U islamu religijski sukobi tih razmjera nedostaju. Poslanik Muhamed postaje suvereni vladar još za svoga života, i uspijeva ostvariti svoju viziju teokratske zajednice (Lewis 2002:103).

Slijedom toga na Bliskom Istoku nikada se ne razvijaju institucije i korporacije što na Zapadu tvore sukus građanskog društva. Orijentalni sekularizam zato ne valja tražiti u postojanju zasebne političke strukture i udruženja izvan dosega vjerskih autoriteta (makar ni u Europi one nisu odriješene od njihovih zahtjeva), nego u znanstvenim trendovima, medicinskim praksama, umjetničkim izrazima, urbanističkim projektima i sl. koji nisu vođeni islamom. Takvo je pak shvaćanje blisko klasičnoj odredbi prosvjetiteljstva kao weberovske demistifikacije svijeta zadane emancipacijom znanosti i filozofije od teoloških principa. Čak i u tom smislu Istanbul u doba Ahmeta III može se smatrati prosvjetiteljskim (Sariyannis 2020:3).

Kao što je ranije istaknuto, tijekom 17. stoljeća propada islamska filozofija religije, poznata pod nazivom *kelām*. U epohalnom djelu *Kitāb al-Fihrist* (987.-1010.) *kelām* se spominje u kontekstu razumnog raspravljanja, ali predstavlja i tehnički izraz za teologiju naprosto. Nešto kasnije njegova primjena sužava se na skolastiku atomističkog tipa, koja, prema Ibn Haldunu, svoj nastanak duguje nejasnim mjestima u Kur'anu, i stoga ima prije egzegetičku nego filozofsku funkciju. Pa ipak, čini se da su rani islamski teolozi, suočeni s tuđom (i to napose starogrčkom) misli, iskoristili dotične nejasnoće kao prozor za uključenje stranih ideja u sustav islama (Smailagić 1990:322). No, preuzimala se većinom formalna logika, shvaćena kao puko oruđe za oštrenje uma, a ne dio filozofije. Do 13. stoljeća *kelām* je gotovo antifilozofski pokret, ali tada dolazi do preokreta, razvidnog u naporima da se različitim, religijom netaknutim granama znanja teži ovladati, umjesto da ih se uništava. Narednih stoljeća filozofija se kultivira u uskim okvirima ustaljenog kanona, rezervirana isključivo za pripadnike uleme i zabranjena drugim naukama i disciplinama. Posljedično raste jaz između teorije i prakse, koji zbog manjka dijaloga između intelektualne elite sa dvora i učenjaka izvan krugova medresa i uleme priječi masovniju produkciju i širenje znanja.

Potkraj 16. stoljeća dolazi do osjetne promjene: pod Sulejmanom I Osmansko Carstvo buja do zapanjujućih razmjera, što dovodi do potrebe za stvaranjem vjerskog i političkog kadra sposobnog podržati rastući administrativni aparat. Medrese počinju predavati po novom kurikulumu, u kojemu, unatoč izvjesnoj slobodi profesora pri odredbi literature, sasvim izostaje *kelām*. Samo po sebi, ovo preuređenje obrazovnog sustava nije predstavljalo razoran izazov opstanku islamske teologije, ali u 17. stoljeću javljaju se propovjednici podozrivi prema spekulativnom mišljenju što se udomaćilo u tumačenju religije. U širem smislu njihovi nazori mogu se opisati kao svojevrsna preteča kasnijeg salafizma<sup>9</sup> nadahnuta učenjem Ahmeta Sirhindija te Muhameda Birgivija, inače presudne figure u nauku Kadizadelija. Islam je, kažu, postao suviše intelektualan i slobodouman; iz njega je potrebno odstraniti svaki trag filozofije, jer ona onečišćuje izvornu božju poruku svojom sklonošću za inovacijama. Međutim, izbjavljenjem religije od obmana filozofa također su oslobodili filozofiju od okova teologa. Prema tome, *kelām* nije dotukao sraz s novim, stranim idejama, nego unutarnja zbivanja koja su sa svoje strane pomogla izrezbariti mjesto novim tumačenjima prirode, znanosti i svijeta (Küçük 2012:103).

## 5. ULOGA MEDICINE

Praznina nastalu raskidanjem simbioze između razuma i vjere nastojalo se popuniti na različite načine, no jedino odgovor Ahmeta III i njegova dvora nosi obilježja prosvjetiteljstva. Pritom su odlučujuću ulogu odigrali osmanski liječnici. Čak i u doba najvećeg rascjepa između filozofije reducirane na teologiju i ostalih nauka doktori sa carskih medresa uživali su određeni stupanj duhovne slobode i svojim – doduše, brojčano iznimno ograničenim – primjerom činili most između teorije i prakse. Oni su prvi koji napuštaju intelektualnu orbitu uleme i dovode u pitanje avicenizam<sup>10</sup> što je u središtu islamske filozofije religije. Točka preokreta bila je gorljiva pobožnost sultana Mehmeta IV (vl. 1648.-1687.). Pod utjecajem salafija Mehmet provodi masovne konverzije, koje zahvaćaju i dvorske medicinare. Time se događa upravo suprotno od onoga što je sultan htio: umjesto islamizacije medicine granice između ulemanskih i laičkih liječnika počinju nestajati. Islamsku medicinsku tradiciju

---

<sup>9</sup> Salafizam je pokret nastao u 19. stoljeću iz sunitskog islama, a njegovi se pristaše teže identificirati s onime za što smatraju da je karakteriziralo njihove „časne pretke“ (*al-salaf al-ṣāliḥ*), odnosno prve tri generacije muslimana (Wagemakers 2016).

<sup>10</sup> Riječ je o nauku izgrađenom oko Ibn Sine, vodećeg arapskog liječnika i filozofa, na Zapadu poznatog pod imenom Avicena.

odjednom je potrebno preustrojiti kako bi mogla prihvatiti mnogobrojne preobraćenike sa kršćanski i židovski konotiranim obrazovanjem. Odjednom se u optjecaju zatiču brojni europski tekstovi, a uskoro u medicinski diskurs prodiru i europske ideje. Njihova integracija stoga ne potječe od suda o nadmoći zapadnih praksi, već je prije rezultat slučaja i okolnosti (Küçük 2012:113).

Do trenutka Ahmetova sjedanja na prijestolje u Osmanskom Carstvu proširio se medicinski humanizam, stanovište nastalo u sklopu talijanske renesanse. Obnova antičke misli u Europi potaknula je intenzivno proučavanje starogrčkih i rimskih djela u originalu, te u kombinaciji s kliničkim zapažanjima Vesaliusa, Harveya i dr. dovodi do izazivanja prekotisućljete premoći Galenova humorizma (Bacalexu 2014:1). Nova otkrića navode na problematiziranje skolastičkog poimanja života, duše i čovjeka, što na Bliskom Istoku iznjedruje figuru liječnika-filozofa, svojevrsnu evoluciju dotrajalog filozofa-teologa.

Svoj razvitak liječnik-filozof u neku ruku duguje Moshe ben Raphael Abravanelu, koji kao prisilni konvertit u doba Mehmeta IV uzima ime Hayatizade Mustafa Feyzi i postaje službeni liječnik na dvoru. U kasnim desetljećima 17.stoljeća Moshe revitalizira medrese učeći svoje studente da u istraživanjima zauzimaju kritički stav i oslanjaju se na klinička zapažanja. Medicina za njega nije, kako misle ulemanski stručnjaci, zanat, već znanost, kadra ne samo liječiti tijelo, nego i doseći spoznaju prirodnog svijeta u cjelini. Dakle, pozivanje na neposredno iskustvo predstavlja ishodište, ali ne i krajnju svrhu medicinskog umijeća; jaz između teorije i prakse polako se počinje nadilaziti (Küçük 2012:116).

Međutim, oživljavanje medresa nije bilo popraćeno odgovarajućim izmjenama na tržištu. Na temelju Ahmetovih edikata Bekir Harun Küçük zaključuje da su posvuda po Istanbulu muslimani otvarali radnje u kojima bi djelovali strani liječnici i na taj način izbjegavali plaćanje većih poreza (Küçük 2012:121).

Bolesnike su tretirali tehnikom ijatrokemije, što na Istok prodire 1650ih godina. Njezin tvorac je švicarsko-njemački mislioc i prirodnjak zvan Paracelsus, koji umjesto odnosa tjelesnih sokova uzročnike bolesti vidi u odnosu kemijskih elemenata. Svijetu oko sebe pristupa znanstveno-empirijski, no daje mu i filozofsko utemeljenje u vidu tajanstvene sile *archeus* koja upravlja životnim procesima<sup>11</sup>.

Nažalost, prilika da se kroz kemijsku medicinu dalje kultivira liječnik-filozof isprva je propuštena: njezini osmanski zagovornici prihvaćaju Paracelsusove zaključke, ali izostavljaju njihovu metafizičku podlogu. Paracelsusovim spisima stoga ne pristupaju cjelovito, te tako

---

<sup>11</sup> <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=46577> (pristup 9.6.2022.)

često nailaze na teškoće pri prevođenju njegovih recepata. Slijedom toga nerijetko im se potkradaju i greške, koje kod laičkih medicinara rezultiraju pogrešnom pripremom i primjenom njegovih lijekova (Sari i Zulfikar 2009).

Čitava situacija eskalirala je za vrijeme službovanja Nuh Efendije. Ovaj Krećanin pripadao je skupini Fanariota obrazovanih u Padovi u maniri galenizma i aristotelizma, koji nakon Kandijskog rata sve češće dospijevaju do visokih pozicija u carstvu. Nuh Efendi bio je osobni doktor Ahmeta III i njegova oca prije njega, a u početnim godinama Ahmetove vladavine zapada ga i dužnost reguliranja privatne medicinske prakse. Popularne tinkture ljekovitih tvari pravljene po Paracelsusovim nuputcima u prevelikim su količinama mogle dovesti do trovanja, a nakon nekoliko takvih instanci po Nuh Efendijinom nagovoru Ahmet III izdaje ferman o zabrani rada proponentima nove medicine, a uskoro i protjeruje strane liječnike iz grada. No, posrijedi nije bilo odbacivanje europskog (koje bi mnogi bili u napasti poistovjetiti s odbacivanjem modernog) *zato* što je europsko, već, suprotno, pokušaj unapređenja medicinske prakse tako da njezin kriterij postane stručnost (Küçük 2012:120).

Ahmetova intervencija izazvala je žustru reakciju liječničke zajednice. Njezini najistaknutiji članovi sastavili su i kodificirali kompendij spagirijskih pripravaka razumljivih turskoj publici, i ustvrdili da neophodne kvalifikacije za bavljenje medicinom čine stručna sprema i potkovanost u prirodnoj filozofiji, uz implikaciju da ispunjenje ovih kriterija treba biti ostavljeno na prosudbu drugim liječnicima, a ne sultanu ili njegovom doktoru.

Njihove argumente podržao je i Ömer Şifai, pionir moderne medicine i najveći predstavnik osmanske ijatrokemije. U djelu *Ṭıbb-ı Kimyā-i Cedīd (Nova kemijska medicina)*, znakovito posvećenom Damat İbrahimu, Şifai izlaže svoje prosvijećene stavove o znanosti i svijetu u obličju pravog filozofskog sustava. Bjelodano je, kaže, da je u pitanjima liječništva i ljekarništva mudro slušati etablirane stručnjake, a ne poklonike vladajuće teorijske doktrine. Nadalje, osjetilni doživljaj put je prema spoznavanju tjelesnih principa, ali se njime može uspjeti i do tajne iza čitavog stvorenog svijeta; prirodna filozofija ne samo da je nužna stavka bavljenja medicinom, nego joj je čak i podređena kao njezin sastavni dio (Küçük 2012:124).

Zalaganje prosvijećenih mislioca i učenjaka u zaključnim će godinama Ahmetova sultanata rezultirati još jednim proglasom, koji će kao standard medicinske profesije postaviti stručnost i iskustvo namjesto galenskog i aristotelijanskog pedigreea, i time omogućiti bavljenje medicinom bez obzira na teorijsko opredijeljenje (Küçük 2012:126).

## 6. *TECRÛBE-I BERR* ILI ĆUDOREDNO ISKUSTVO

Opisanim razvojjima učinjen je znatan pomak u 'demistifikaciji' svijeta kao ključnom stadiju prosvjetiteljstva. Usuprot staroj teologiji, nova filozofija visoko je vrednovala iskustvo i racionalnost, proširivši njihov značaj i na pitanja morala. Na kraju krajeva, Esad Efendi, jedan od najvećih mislioca Ere tulipana, u komentarima svojih prijevoda Aristotela odlučno tvrdi da je u kreposnom djelovanju neophodno razumijevanje prirode; ona je prapočelo što leži u osnovi svih drugih tvorbi i procesa, a promatrajući njezinu uređenost čovjek uviđa i svoje praktične dužnosti, te odvraća pogled od onoga što mu se nameće kao protuprirodno (Küçük 2012:75).

Zajedno s Esad Efendijom na Ahmetovu dvoru često se susreću pobornici etičkog intelektualizma: mudrost je, ističu, ključ čovjekove pobjede nad nesigurnošću života, no ona više nije viđena kao nešto nepomirivo s praktičnom dobrobiti. Teorija i praksa napokon se počinju promatrati kao dijelovi jedinstvene cjeline, a potkraj Ahmetove vladavine biti će združene u koncept 'ćudorednog iskustva' (*tecrübe-i berr*), odnosno eksperimenta (Küçük 2012:76).

Tijekom srednjeg vijeka u europskom je, kao i u arapskom, poimanju iskustvo predstavljalo srednji put između razuma i osjetila. Podaci njime stečeni služili su kao potpora logičkom zaključivanju, ali zasebno su bili lišeni njegove izvjesnosti. Razvojem Baconove metodologije i britanskog empirizma čulnosti se pridaje samostalna valjanost, što u islamskoj tradiciji sasvim izostaje; još i u 18.stoljeću i Ömer Şifai i Esad Efendi, kao najistaknutiji intelektualni suparnici svoga doba, složno ustraju u stavu o podređenosti osjetilnog doživljaja. Međutim, promjena nastupa 1720ih godina uslijed jedne od najpoznatijih osmanskih diplomatskih misija – one Yirmisekiza Mehmeta Çelebija u Pariz.

Naime, Damat İbrahim tokom svoga je vezirstva nastojao provoditi politiku mira, no isto je tako bio svjestan opasnosti od napada Habsburgovaca i Rusa. Iz tog razloga nastoji učvrstiti vezu s Francuskom i okušati osmansko snalaženje u za njih razmjerno mladom umijeću diplomacije, te tako 1720. godine šalje državnika, bivšeg janjičara i carskog rizničara Mehmeta Çelebija u francusku prijestolnicu kao ambasadora Visoke Porte. Njegova službena misija bila je obavijestiti kralja Luja XV da su mu dane ovlasti za restauraciju Bazilike svetog groba u Jeruzalemu, no u stvarnosti je imao pozorno proučiti zapadnu vojnu tehnologiju, civilizacijska dostignuća, društveno-politički ustroj i kulturne tekovine (Göcek 1987:4).



U jedanaest mjeseci provedenih na francuskom dvoru Mehmet Çelebi prisustvovao je brojnim kulturnim događajima, posjetio kraljevsku zvjezdarnicu i oduševljeno istražio najveće gradske knjižnice. Iako ovima potonjima nije posvetio mnogo redaka u svojoj čuvenoj *Sefaretnami* (1721.), profinjenost francuskog intelektualnog miljea pripisao je upravo njihovoj rasprostranjenosti i dostupnosti. Osim toga, ključnim je procijenio i utjecaj *Académie des Sciences* te *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*.

Veliki vezir, inače vrlo učen čovjek, pod utjecajem Mehmetovih dojmova počinje rekreirati fizičke eksperimente i matematičke demonstracije pronađene u glasovitom znanstvenom listu *Journal des Sçavans*. Izvođeni u neformalnom okruženju, ovi pokusi ubrzo postaju jedan od omiljenih vidova razonode na dvoru, no njihov pokrovitelj nada se u njima ugledati početnu iskrnu osmanske inačice prestižnih francuskih akademija (Küçük 2012:172).

Eksperimenti su omogućavali artikulaciju vanjskoga svijeta bez obvezivanja na stanovitu teorijsku koncepciju. Unatoč tome, moglo ih se koristiti da bi se osvijetlile manjkavosti postojećih filozofskih sustava; europski prirodnjaci tako su još od 17. stoljeća razvijali protokole za demonstraciju prethodno nedokazivih teza. Posljedično su nastradale mnoge postojeće misaone zgrade, poput aristotelizma kojega zamjenjuju korpuskularna filozofija i mehanicizam. Na Bliskom Istoku znakovit je bio slučaj magnetizma: za razliku od spomenutih eksperimenata u Europi, koncept magnetskog privlačenja nije bio sadržan ni u jednom njima poznatom sistemu: o njemu su podjednako šutjeli i aristotelijanci i islamski učenjaci. Kako njegovo postojanje ne predstavlja empirijsku danost, bilo ga je nemoguće postulirati bez jasne teorijske mreže. Tako je William Gilbert u svom pionirskom djelu *De Magnete* označio magnetizam kao nematerijalnu moć što prožima i ljudske duše, dok je Descartes, gradeći na Gilbertovim opservacijama, međudjelovanje magneta nastojao uklopiti u mehanicističku sliku svijeta, zbog čega ga objašnjava kretanjem i protukretanjem čestica (Schuster 2015:466).

Zahvaljujući luteranskom teologu Johannu Bachstromu koji 1728. godine dolazi u Istanbul jedan kartezijanski pamflet posvećen upravo dotičnoj temi dopijeva do osmanskog dvora i naposljetku nalazi svoje mjesto među prvim izdanim knjigama turskoga tiska. Tim pamfletom, čiji je originalni naziv *Specimen theorie Magneticae*, osmansko se čitateljstvo po prvi put javno upoznaje s konceptom *tecrübe-i berr*. Pojam *tecrübe* prilično nedvosmisleno izražava osjetilno iskustvo, ali atribut *berr* obuhvaća mnogolike dimenzije koncepta postojanosti, uključujući i moralnu valjanost, i slijedom toga objedinjuje kako neposrednu praksu ijatrokemičara, tako i spekulativnu krepost filozofa. Koristeći snagu vlastitog razuma pri obradi čulnih podataka čovjek dokučuje savršenu uređenost svemira, koja najzad fundira

njegovo djelovanje. Time su stvoreni preduvjeti za artikuliranje jedne etike oslobođene prinude tradicije i božanske objave, što je zacijelo najdublja poruka prosvjetiteljstva (Küçük 2012:125).

## 7. USPOSTAVA TISKA

Diplomatska misija Mehmeta Çelebija probudila je u Osmanlijama tzv. kulturnu frankofiliju. Francuska je u određenoj mjeri predstavljala kurs kojim se Osmansko Carstvo htjelo kretati u budućnosti. Međutim, savez ovih dviju zemalja bio bi sklopljen na obostranu korist. Naime, otkako Luj XV sjeda na prijestolje francuska trgovina doživljava ekspanzionizam, ali osmanska ekonomska politika priječi daljnje ubiranje potencijalnog profita: njihovo gospodarstvo oduvijek je bilo usmjereno prema namirivanju potreba vlastitog stanovništva, tako da su proizvodnja i potrošnja bili predviđeni za međusobno nadopunjavanje. S druge strane, poticanje unutarnje trgovine dovelo je do uspona nemuslimanskih trgovaca, koji su često dobivali posebne povlastice zvane *berat*. One su uključivale izuzeće od osmanskog kriminalnog zakona, pravnu zaštitu pri boravku u Europi te smanjenu poreznu obvezu. Spletom tih jedinstvenih okolnosti, a naročito zahvaljujući podređenosti europskim zakonima i posljedičnom pristupu novim, asertivnijim vidovima trgovanja, 'beratlije' ubrzo počinju nadmašivati i stranu i domaću konkurenciju te tako predstavljati ozbiljnu prijetnju francuskoj enklavi na Levantu (Artunç 2015: 721). Osim toga, geopolitički razvoji u Europi učinili su savez s Osmanskim Carstvom vrlo poželjnom opcijom: sa krunidbom Petra Velikoga Rusko Carstvo počinje sve budnije pratiti zbivanja na Zapadu, a jednom kada on postaje car pakt s Habsburgovcima – koji bi bio porazan kako za Osmanlije, tako i za Francuze – čini se sve izglednijim. 1728. godine ambasador Louis-Saveur de Villeneuve stiže u Istanbul sa ciljem jačanja francusko-osmanskih odnosa, i uskoro mu se ukazuje prilika za dokaz svojih prijateljskih namjera. Naime, izvori upućuju na to da Damat İbrahim Villeneuveu otkriva svoju potajnu želju o formiranju znanstvenih akademija nalik onima u Parizu, na što mu ovaj navodno odvrća da je takvo što neizvedivo bez uspostave tiska. Dapače, Luj XV voljan je snositi trošak izvoza papira i poslati vlastite stručnjake iz Marseillesa kako bi pomogli s tehničkim pripremama (Küçük 2012:32).

No, ova ideja ne nastaje tek zalaganjem vanjskih sila. Još 1726. godine jedan ratni zarobljenik iz Mađarske – u tom trenutku voljni preobraćenik na islam i punopravni osmanski podanik – prezentira sultanu traktat o prednosti tiskanja. Među njima su lakše očuvanje rijetkih i

vrijednih rukopisa iz književnog kanona<sup>12</sup>, pospješen protok znanja, niže cijene proizvodnje što će omogućiti pristup obrazovanju neovisno o klasnom statusu, te prevladavanje mraka nepismenosti (Gencer 2009:157).

S obzirom na profil njezina autora, ovakva prosvijećena argumentacija nije nikakvo iznenađenje. Riječ je o İbrahimu Müteferriki, kozmopolitskom intelektualcu koji se, kao i brojni velikani europskog prosvjetiteljstva, okušava u raznim znanostima, zbog čega ga se u isti mah opisuje kao geografa, kartografa, prevoditelja, diplomata, urednika i vojnog reformatora. Premda zagovara inovacije što odskaču od naloga tradicije, nikada ne propitkuje važnost religije u društvenom životu. Uostalom, po svoj se prilici još zarana upoznaje sa socinijanizmom, kršćanskim pokretom koji odbacuje Sveto Trojstvo držeći ga nepomirivim s razumom, i kasnije taj kriterij usuglašnosti razuma i otkrivenja prenosi u svoju novu vjeru (Erginbaş 29014:61). Sudeći po sadržaju napisanoga traktata, Müteferriku bi se moglo opisati i kao etičkog intelektualista: učenjem se čovjek kondicionira za racionalno djelovanje, koje je put ne samo do moralne vrline, nego i društvenog blagostanja. Pojedinaac je tako smješten u širi kontekst vjersko-političke strukture pod kojom egzistira, i sav njegov napredak uvijek služi učvršćivanju toga poretka. Ovaj stav zapravo sažima osmansko prosvjetiteljstvo uopće: ono nije rušilačko, nego konzervativno; ne protivi se religiji, nego praznovjerju; zalaže se za inovacije i stručnost, ali ne nauštrb tradicije. Imajući to na umu, može li ga se onda zaista nazvati prosvjetiteljstvom? Za valjan odgovor neophodno je vidjeti kako se odigrala priča o osnutku tiska.

Pročitavši Müteferrikin traktat, Ahmet III shvaća da bi predložen potez bio presudan u poboljšanju opće kvalitete života. Kao što mu je prethodnih godina pošlo za rukom stabilizirati gospodarstvo zapljenom krivotvorenog novca, povećanjem zaposlenja kroz razne arhitektonske projekte te rigoroznom inspekcijom robe i namirnica na tržnicama, sada se okreće stabilizaciji intelektualne proizvodnje iskorijenjivanjem nepouzdanog znanja. U to doba nemuslimanski podanici carstva već stoljećima tiskaju kako vlastitu liturgiju, tako i sekularna djela, no ništa od toga nije prilagođeno turskom čitateljstvu. Eksperimentiranje s arapskim slovima polučilo je brojne pogreške, tako da su tiskane knjige na arabici bile u razmjerno širokom optjecaju, ali vrlo slabe kakvoće. S druge strane, kvalitetni rukopisi sve su teže dostupni, što ima značajne klasne posljedice: za ljude izvan krugova moćnih obitelji i dvorske elite znanje i obrazovanost su u neku ruku predstavljale gotovo jedini vid socijalne

---

<sup>12</sup> Manjak tiskanih knjiga, ali i rukopisa, u to vrijeme prerasta u ozbiljan problem, čemu svjedoči i sultanov ferman iz 1716.godine kojim se zabranjuje prodaja 'cijenjenih djela' ne samo diljem Osmanskog Carstva, nego i onkraj njegovih granica (Kreiser 2001:13).

mobilnosti, čemu, na kraju krajeva, svjedoči i uspon Müteferrike kao pojedinca bez relevantnog društvenog pedigrea i veze s dvorom. Shodno kriteriju stručnosti te racionalizaciji znanosti i duhovnosti Ahmet je htio stvoriti ozračje u kojemu će se cijeliti i osobni trud i talent (Gencer 2009:157).

Premda je Müteferrika od samoga početka isticao da će tiskati isključivo sekularne tekstove, prvobitan plan bio mu je obuhvatiti klasike iz filozofije, logike i astronomije. No, time bi se suviše zadiralo u kurikulum medresa, koje su pod čvrstom paskom uleme. Osnivanje štampe tako postaje i politički problem, pošto pristup određenom području podrazumijeva i pristup profesiji koja mu je posvećena, a ulema je u to vrijeme bezmalo nedodirljiva aristokracija. Njezina moć ipak je prevagnula, jer sultan naposljetku odustaje od tiskanja udžbenika i usredotočuje se na grane izvan ikakvog sukoba interesa, kao što su povijest, kronologija, geografija i sl. Na sam odabir djela znatno je utjecao Bachstrom. Njegovo liječničko zvanje pomaže mu da se probije na dvoru i na taj način pospješi sjedinjenje praktične usmjerenosti vlastitih kolega sa spekulativnim gledištem filozofa. U svekolikom ozračju znatiželje i inovacije Bachstrom vjeruje da je vezirova znanstvena akademija doista na pomolu; potrebno je samo naći metodološki putokaz za oblikovanje naučnih teorija posredstvom iskustva. Kao što je već rečeno, za osmanske učenjake i entuzijaste, kojima su strane i Baconove postavke i velike rasprave što su figurirale zapadni znanstveni diskurs u 17.stoljeću, svojevrsni prečac svemu navedenom predstavljala je upravo ideja magnetizma. Shodno tomu, Bachstromovo urgiranje da se među knjige za tisak pripremi i djelo *Specimen* bio je odlučujuć potez u pomirenju osmanskog 'racionalizma' i 'empirizma' (Küçük 2012:180).

1727. godine tiskara je konačno pokrenuta, i njezina djelatnost na neki je način postala zajednička potka različitih niti ranog osmanskog modernizma: teorija je našla svoje mjesto uz praksu u vidu tiskanog sadržaja, ali i samoga čina tiskanja. Nadalje, odabirom djela podcrtanih kartezijskim doktrinama dokrajčena je prevlast aristotelovske škole i otvoren prostor misaonom pluralizmu, koji je sa svoje strane dodatno potaknuo ranije spomenut Ahmetov dekret o stručnosti. Zajedno sa sultanovom patronažom, tisak je zaslužan i za razvoj intelektualne scene izvan tradicionalnog modela medresa: ovi slobodoumni učenjaci sada dobivaju više prilike i materijala za razmjenu knjiga, prijevoda i ideja (Sariyannis 2020:8). Tako se stvara atmosfera u kojoj se sve više vrednuju sposobnost, inovativnost i umješnost, a to pak pokazuje da su Osmanlije bili usmjereni prema napretku, a ne propasti. Napokon, zbog angažiranosti Francuza nekoć jednostrano oduševljenje postaje ravnopravna suradnja, shvatljiva i kao izraz autonomije u naglo mijenjajućem svijetu, i to autonomije izborne prilagodljivošću i vođene razumom.

## 8. KULTURA

Dosad opisani razvoji isprepliću se, stapaju i sabiru u period ranije označen kao Era tulipana (1718.-1730). No, njegov najveći simbol nije laboratorijska epruveta ili tiskarska tinta, već cvijet koji dočarava prolazne užitke i sezonski ritam osmanskog javnog života. I zaista, ovo razdoblje pamti se većma po luksuzu, dokolici, obilju i hedonizmu potaknutima predahom od neprestanih vojnih pohoda i unutarnjih nemira. Iz njih izrasta jedno urbano društvo čije rastuće bogatstvo transformira vizuru prijestolnice (Zarinebaf 2010:11).

Arhitektonska obnova bila je svojevrsan fizički odraz ostalih Ahmetovih reformi. Njegov ferman o zabrani ijatrokemije, izdan u svrhu reguliranja medicinske prakse, išao je ruku pod ruku sa sanacijom gradske infrastrukture: od 16. stoljeća broj stanovnika u neprestanom je porastu i potrebuje proširenje vodovodnog sustava, što rezultira nastankom mnogih fontana koje se danas vezuju uz dotično razdoblje. Financijska politika Damata İbrahima osigurava pak materijalne uvjete za ostvarenje ovih projekata, čiji je vrhunac zacijelo novi akvadukt na Üsküdaru. Zajedno s naglaskom na hortikulturi, traktatima o liječenju svakodnevnih boljki te čestim javnim festivalima raskošna zdanja ukazuju i na aktualne misaone trendove: naturalistički nazor o neophodnosti *razumijevanja* prirode dobiva tako epikurejski zaokret u vidu *uživanja* u prirodi, i time predstavlja protutežu stoičkom idealu osobnog poboljšanja kroz sustezanje od strasti i dokoličarenja. Svijet nije tek mrtva uređenost dana duši na promatranje, već živa, podatna cjelina podložna unapređivanju. Ako svijet kao takav trpi napredak, onda to vrijedi i za totalitet ljudskih odnosa koji ga sačinjavaju. Prema tome, društvenost je također ključna stavka osmanskog naturalizma; graditeljski pothvati Ahmeta III služe osiguravanju posla siromašnom stanovništvu, a ujedno su i prilika za zbližavanje pripadnika elite (Küçük 2012:75).

U Istanbulu su živjeli najutjecajniji ljudi čitavog carstva – od vrha državne uprave preko starih plemićkih obitelji do imućnih ubirača poreza. Renovacija grada postaje slijedom toga i poprište njihova međusobna nadmetanja, premda u ozračju krajnje suprotnom nekadašnjem frakcionaštvu i unutarnjim trvenjima.

Kruna novopečene prisnosti elite bio je paviljon Sa'dabad, koji otvara svoja vrata 1722. godine. Nasuprot formalnom okruženju Divana, vojni profesionalci, politički savjetnici i velikodostojnici na Ahmetov su se poziv okupljali u ovom novom, veličanstvenom kompleksu isključivo radi socijaliziranja. Najučinkovitijim kohezivnim sredstvom ove šarolike skupine Ahmet je ocijenio upravo razbibrigu, i otuda nastaju najpoznatije

karakteristike njegova dvora: bajkoviti vrtovi, izvanredna glazba i poezija te obilne količine vina (Küçük 2012:72).

Europski posjetioци vidjeli su u Sa'dabadu osmansku verziju Versaillesa, smatrajući njegovu izgradnju proizvodom frankofilije što je Mehmet Çelebi raspiruje po povratku iz Pariza. U nedostatku jasnih dokaza njihove tvrdnje ostaju prijeporne, no izvjesno je da središnji, bolje dokumentirani dio zdanja kako po tlocrtu, tako ni po stilu, veličini i razmjeru nimalo ne nalikuje glasovitoj francuskoj palači. Nadalje, tadašnji pjesnici i historiografi, koji Sa'dabadu posvećuju više pažnje nego bilo kojoj drugoj građevini svoga doba, ničime ne odaju da je njegova izgradnja nadahnuta francuskom arhitekturom. Dapače, spominjući njegove uzore neprestano se okreću prema Istoku: pjesnik Nedim, recimo, govori da svojom ljepotom Sa'dabad nadmašuje legendarnu promenu Čahārbāg u Isfahanu, čime ukazuje na važnost toga lokaliteta u osmanskoj kulturnoj svijesti. Čak je i naziv paviljona referenca na Sa'adetabad, sklop osobnih vrtova safavidskog šaha Abbasa, i kao takva dio šireg trenda nadijevanja perzijskih imena elitnim osmanskim perivojima i paviljonima. Ova praksa ne susreće se kod gotovo nijednog drugog sultana doli Ahmeta III (Hamadeh 2004:44).

Kao što je već rečeno, slabljenje osmanske vojno-političke matrice potaknulo je decentralizaciju i uzlet lokalnih središta moći, ali nijedno od njih nije moglo nadomjestiti suverenost zakonitog vladara. Unatoč gorkom iskustvu 17.stoljeća, ideja snažnog, autoritarnog sultana nikada nije sasvim nestala; štoviše, kada su janjičari svrgnuli Mustafu II i ozbiljno zaprijetili samom monarhijskom ustroju države, želja za obnovom te ideje samo je porasla. Istina, Ahmet III i Damat İbrahim znatno su se odmakli od osvajačkog mentaliteta svojih prethodnika, no figura moćnog – dakako, također i prosvijećenog i modernog – vladara i dalje je visoko kotirala u njihovoj politici. Nakon Mira u Požarevcu ta je želja još izraženija; u jeku nagomilanih poraza država nastoji reafirmirati vlastiti legitimitet i oživjeti svoje fizičko prisustvo u prijestolnici. Arhitektura je oduvijek bila važan modus iskazivanja moći. U doba vrhunca carstva Mimar Sinan projektira monumentalne džamije natkrivene jedinstvenom kupolom, koja simbolizira svemoć Boga kao gospodara stvorenoga, ali i sultana kao njegova namjesnika na zemlji. Premda sama sebe smatra inovatorom, Mimar Sinan djeluje u okvirima istančanog imperijalnog idioma kojega sam pomaže razraditi i kodificirati (Kuban 2010:672). Sam arhitektonski vokabular Sinanova vremena oblikovan je emulacijom i rafiniranjem priznatih uzora. Taj tradicionalizam prenosi se i u 18. stoljeće, kada Osmanlije iz navedenih razloga traže model u drugim velikim carstvima, te se shodno svome sinkretizmu nadahnjuju ne samo vlastitim pretklasičnim i klasičnim kanonom, nego i vizualnim repertoarom Safavida, Mogula, i dr. Imajući to na umu, europski utjecaj, premda vidno uočljiv, predstavlja samo

jedan u nizu elemenata u potrazi za novom, autentičnom carskom estetikom. Pritom je važan upravo naglasak na novome. U Eri tulipana on postaje temeljni kriterij kreativnog izraza na način krajnje različit od dotadašnjeg ophođenja s tradicijom i inovacijom.

Vidljivo je to u raznim kulturnim sferama: čak i pisanu riječ, stoljećima dirigitiranu idealima divanske poezije, počinju zahvaćati talasi promjene. 1676. godine umire veliki pjesnik Sa'ib Tabrizi, a s njim i zlatno doba perzijske književnosti. Makar i dalje visoko vrednuju kontinuitet s velikim perzijskim majstorima i njihovim osmanskim nastavljačima, umjetnici počinju osvrtni pažnju i na svijet oko sebe. Pjesnički kolorit sve češće krasi motivi iz turskoga folklora, što nasuprot prijašnjim pokušajima korištenja lokalnih elemenata (unutar pokreta poput *türk-i basit*) nije dočekano s neodobravanjem, nego, dapače, uklopljeno u prevladavajuće kulturne tekovine. Misticizam polako prepušta pozornicu materijalizmu. Ahmed Nedîm, virtuoz Ere tulipana i jedan od najvršnjih divanskih pjesnika uopće, svoje gazele i kaside ispunjava pjesničkim slikama koje ne prizivaju mitska mjesta orijentalnog imaginarija, nego životnu atmosferu Ahmetova dvora. Nedim je pjesnik predan ljupkosti i užitku. Tragajući za njima okušava se i u narodnim formama poput *türkü* i *şarki*, te tako pokazuje osmanskoj eliti da ono lijepo postoji i izvan idealiziranih divanskih sanjarenja (Gibb 1905:29).

Poznato je da sultan i veliki vezir svesrdno podržavaju umjetnost i znanost. U tome slijede svoje prethodnike, pošto je stvaranje visoke kulture na Bliskom Istoku još od srednjega vijeka određeno sustavom patronaže. Ipak, promjena društvenog ustrojstva carstva ispoljava se i kroz veću raznolikost u sferi pokroviteljstva, a oporavak carske blagajne pogoduje razvijanju novih umjetnosti poput slikarstva za udovoljavanje novonastalih ukusa. Ni tradicionalni likovni izričaji nisu pošteđeni duha inovativnosti. Uzmimo primjer Levnija, najpoznatijeg minijaturista 18.stoljeća: u mnogočemu Levni baštini metode starih majstora, ali elegantne građevine koje uzima za predmet svojih radova u potpunosti su dimenzionirane, a ne rascjepkane na presjeke pojedinih prostorija kao nekoć. Još je značajniji njegov tretman likova, koji su prikazani u jednakoj veličini i time se odupiru socijalnoj hijerarhiji. Iako ne djeluje radikalno, upravo probijanje realizma i egalitarizma u konzervativne umjetničke krugove pokazuje koliko je duboko preobrazba uhvatila korijena (Atil 1993:182).

Vizualni identitet Ahmetova Istanbula bio je izvanredno kitnjaste i hibridne naravi. Naklonjenost epikurizmu pretočila se u veličanstvene vrtove, sebilje i fontane u kojima su, naoči sviju, članovi elite provodili vrijeme u bezbrižnim šetnjama i rasonodi. Bio je to priličan otklon od skrivenosti vladara što je diktirala osmansku dvorsku etiketu još od 15.stoljeća, i u njemu se još jednom razabirao snažan utjecaj Safavida. Taj novi, javni

karakter carskih svečanosti služio je nizu različitih svrha. Dugačke povorke trgovaca i obrtnika, praćene darivanjem rukotvorina i šarolikim scenskim točkama, slavile su doprinos cehova u urbanom i gospodarskom razvoju carstva. Festivali sunećenja stotina ubogih dječaka bili su križno pletivo različitih društvenih klasa podsjećajući na kolektivni religijski identitet, dok su u isti mah plesni nastupi sefardskih Židova isticali vjersku toleranciju kao važan dio osmanske socijalne politike (Salzmann 2000:92).

U ovim procesijama zaista je postojalo nešto prosvjetiteljsko. Naime, netom nakon preuzimanja vezirske dužnosti Damat İbrahim postavlja za šejh-ul-islama osobu za koju zna da će pružiti pravnu podršku njegovim vjerskim reformama. Islam se sada prezentira na sasvim novi način: muslimani više nisu viđeni kao izravan *millet* Abrahama a ostale religije kao njegovo iskvarenje, već kao poseban *millet* Muhameda, ravnopravan u svome porijeklu s kršćanstvom i judaizmom.<sup>13</sup>

Neophodan korak u epistemološkom 'triježnjenju' duha svakako je bila hrabrost da se vlastita vjerska tradicija skine s nedodirljivog pijedestala i utoliko partikularizira, jer istinska univerzalnost pripada samo i jedino razumu. Otvoreno izražavanje i, dapače, slavljenje toga odnosa samo je dodatno potkrepljivalo njegovu važnost (Küçük 2012:22).

Međutim, više od ičega drugoga, ove manifestacije održavane su s ciljem pokazivanja bogatstva carstva, i to napose u usporedbi s drugim državama. Moglo bi ih se shvatiti i kao svojevrsna materijalna nadmetanja namijenjena ustanovljavanju općih standarda jedne zajedničke konzumerističke 'nadculture'. Njezin najvažniji simbol zacijelo je bio tulipan. Izvorno sa područja središnje i zapadne Azije, ovaj luksuzni cvijet bio je amblem mješovitog osmanskog identiteta, ali i znamen obnove, mira, duhovnog previranja i ovozemaljske moći. Osmanska elita bila je njime opijena, zbog čega čitav ovaj povijesni period nosi njegovo ime. Tulipan se visoko cijenio još od doba Sulejmana, a u 17. stoljeću njegove čari dostižu i šire slojeve stanovništva uslijed uzleta masovne kapitalističke proizvodnje (Salzmann 2000:88).

---

<sup>13</sup> Analizirajući evoluciju miletskog sustava na Balkanu Victor Roudometof ukazuje na utjecaj vanjskopolitičkih faktora u ovim razvojem: još od 15. stoljeća vjerske manjine u Carstvu imaju zajamčenu pravnu autonomiju, no dolaskom Damata İbrahima na vlast osmanski dvor počinje aktivno podupirati pravoslavnog patrijarha u njegovom nastojanju da se centraliziranjem ortodoksnih konfesija odupre papinskom unitarizmu (Roudometof 1998:19). Labava organizacija i ograničena samostalnost svojstvena nemuslimanskim skupinama prije Damata İbrahima pokazala se nedostatnom u odbijanju snažne propagande Katoličke Crkve, zbog čega 1720ih sultan Ahmet konsolidira *millete* i posredstvom šejh-ul-islama Abdullaha od Larisse daje im jače pravno utemeljenje. U okviru njihova službena statusa smanjuje se jaz što ih dijeli od islama, budući da se sada ukupnost priznatih vjernika u Carstvu smatra ravnopravnim potomcima Abrahama, dok su prije na to mogli pretendirati isključivo muslimani. Ova promjena imala je konkretne zakonske posljedice: prije Ahmetova sultanata nije bilo nikakvih zakonskih limitacija verbalnom ponižavanju nemuslimana, dok je proklinjanje Muhameda bilo kažnjivo smrću. Nakon dotičnih izmjena to više nije slučaj, barem s administrativno-pravnog stanovišta (Küçük 2012:22).



Ranije je istaknuto da se ukupnost mijena, inovacija i napretka ne može potpuno prebacivati na vanjske okolnosti. Usprkos tome, stvaranjem globalne ekonomske mreže nedvojbeno se otvara novo poglavlje u međunarodnim odnosima i dinamici moći, ali i društvenim obrascima pojedinih država.

Dobra poput duhana i kave, čije je trošenje osmanske stanovnike nekoć moglo stajati glave<sup>14</sup>, naglim porastom robne razmjene postaju važan izvor prihoda diljem Europe i Azije. Kava se tako od obrednog sredstva u sufijskim ritualima pretvara u svakodnevni užitek kojemu su posvećeni nebrojeni lokali, a njihovo nicanje u osmanskim gradovima znatno preobražava urbani prostor uopće, kao i interakciju ljudi u njima. S tulipanima je promjena još osjetnija: pojačan uvoz i izvoz luksuznog cvijeća čini ga univerzalnim jezikom aristokracije, kojim osmanska elita uspostavlja dijalog s inozemnom vlastelom. Ova *lingua franca* ukusa poprima tako istinski transkulturni značaj. Tek s time na umu shvatljiva je zaludenost turskom modom koju ličnosti poput Lady Mary Wortley Montagu<sup>15</sup> donose na zapad, te, obratno, ushićenje Mehmeta Çelebija francuskom umjetnošću i arhitekturom – i jedno i drugo zasnovano je, naime, na zajedničkim estetskim vrijednostima (Salzmann 2000:92).

Prosvjetiteljski momenti u kulturi bili su stoga preplet (1) hedonizma, društvenosti i noviteta izraslih iz gospodarsko-političke stabilizacije carstva te (2) uopćenosti ukusa omogućene osvitom globalnog potrošačkog društva. U neku je ruku ovo potonje predstavljalo ono istinski okcidentalno u Eri tulipana. Konzumerizam je zaista začet u zapadnom svijetu, odakle poput bujice preplavljuje ostale kontinente i polaže temelje jedinstvenoj globalnoj civilizaciji. Slijedom toga ideal univerzalnosti dosegnut je na način onoliko udaljen od prosvijećene umnosti koliko i profan u svojoj razvojnoj putanji; iza njega ne stoji genij europskog čovjeka, nego lukavština krupnog kapitala.

---

<sup>14</sup> Godine 1633. sultan Murat IV. zabranjuje pijenje kave smatrajući okupljanje ljudi u mnogobrojnim istanbulskim kavanama plodnim tlom za socijalne nemire i politički neposluh. Prekršiteljima, naročito ako su vlasnici dotičnih lokala, kao prvu opomenu određuje batinanje, a sljedeći prekršaj kažnjava utapanjem u Bosporu (Topik 2009:90).

<sup>15</sup> Engleska plemkinja, književnica i pjesnikinja, koja 1716. godine odlazi u Istanbul sa svojim mužem odabranim za britanskog ambasadora u Osmanskom Carstvu, i tamo piše *Pisma iz Turske*, u kojima opisuje različite aspekte osmanske kulture (<https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=46577> (pristup 15.9.2022.)).

## 9. POBUNA 1730.

*„Kao što prosvjetiteljstvo izražava zbiljsko kretanje građanskog društva kao cjeline pod aspektom njegovih ideja utjelovljenih u osobama i institucijama, tako istina nije samo umna svijest nego, isto tako, i njezin oblik u zbilji.“* (Horkheimer i Adorno 1989:10).

Vladavina Ahmeta III obilježena je gospodarskim oporavkom, racionalizacijom nauke, poticanjem stručnosti i inovacije, a u nekim područjima i natruhama sekularizma. Mnogobrojni javni projekti ovoga doba imali su, među ostalim, sultanu priskrbiti podršku naroda. Veliki vezir taj je isti narod htio obrazovati i opismeniti, zbog čega objeručke podržava uspostavu tiska. Nažalost, njihov san o osnivanju prosvijećenog građanskog društva nad kojim bdije dobrohotni, moćni vladar nikada neće ugledati svjetlo dana. Uzroke toga neuspjeha otkrivaju sudovi tadašnjih dvorskih kroničara: u jednu ruku oni hvale profinjenost i patronažu dvora smatrajući ih znakovima jedne obuhvatne vizije, ali u drugu ruku kritiziraju njegov nemar i rasipnost. Za neke, poput İsmaila Azima Efendije, ove značajke združuju se u pomami za tulipanima, koja izražava kako krajnji materijalizam Ahmeta i njegove svite, tako i predanost redistributivnoj etici te moć države da regulira ekonomiju.<sup>16</sup> (Salzmann 2000:95).

No, ako istina pripada višim klasama, u osmanskome slučaju ona iz umne svijesti postaje nesvijest, a njezin oblik u zbilji izjedena antagonizmima. Dok je plemstvo nehajno rasprostiralo svoje grandiozne palače i vrtove po gradu, raja se nagurala u siromašnim starim mahalama, leglima kriminala, bolesti i nemira (Zarinebaf 2012:12). Animositet prema vlastima proključao je iz osjećaja pretrpljene nepravde, a ne iz zazora od modernoga. U mjeri u kojoj se moderno odnosilo na europsko i svodilo na materijalno, mnogi istanbulski radnici nisu imali razloga osjećati se ugroženo novostečenim navikama elite; štoviše, u njihovoj su ekstravaganciji nalazili izvor zaposlenja - bilo kroz opskrbu dobrima, bilo u službi bogataških rezidencija. Nadalje, europske naprave poput satova, teleskopa, dvogleda i sl. još uvijek nisu ušle u širi optjecaj i time zaprijetile životnom stilu običnog čovjeka. Dakle, problem nije ležao u materijalizmu kao takvom, nego u sve jačem jazu između rastrošnosti i neimaštine (Salzmann 2000:96).

Jaz je rastao i napetost tinjala sve dok jednog jesenjeg jutra 1730. godine nije buknuo plamen i progutala svo cvijeće. Ahmeta, onog istog sultana koji preuzima prijestolje uslijed

---

<sup>16</sup> S porastom popularnosti tulipana raste i njegove cijene, a s porastom cijena niže se i pritužbe. Iz tog razloga država pokreće istragu te izdaje kompletni inventar s propisanim cijenama cvijeća (Salzmann 2009:95).

janjičarske pobune, i koji na početku svoga mandata reže troškove ne bi li u pričuvi imao dovoljno sredstava za gušenje nove odmazde, izvanredno stanje dočekuje nespremnoga. Damat Ibrahim bio je mrtav prije nego što je uopće mogao pojmiti što se događa, a zapovjednik vojske, Mustafa-paša, sadio je tulipane u svome cvjetnjaku kada ga je bijesna gomila odvušla na ulice i zadavila (Gibb 1905:13).

Kraj Mustafa-paše vrlo vidno oslikava proturječja ovoga razdoblja. Naime, Damat Ibrahimovo promicanje mira bilo je tek uvjetno ostvareno (i osmišljeno); kapitulacije na zapadnom bojištu neminovno su ostavile gorak okus u ustima velesili što je nekoć bila trepet čitavoga svijeta. Tog se imidža ona nije ni htjela ni mogla sasvim otarasiti, a prilika za njegovo oživljavanje ubrzo se otvara na istočnom frontu. Afganistanski emiri, pripadnici dinastije Hotak, tamo začinjavu rat protiv svojih safavidskih gospodara, a jedan od njih, Mahmud Hotak, 1722. godine osvaja Isfahan i proglašava se kraljem Perzije. Za Osmanlije je ovo prigoda da prizovu spregu sile i zaštitništva što je tvorila osnovu njihova identiteta. Korist od vojne protiv oslabljene Perzije bila je dvojaka: njihova je, smatraju, dužnost priteći u pomoć tamošnjem podjarmljenom stanovništvu, ali u isti mah i povratiti teritorije izgubljene za vrijeme šaha Abbasa I. Bio je to prežitek utiska iz godina najvećih vojnih osvajanja, utemeljenog na slici moćnoga carstva koje napada i pokorava, ali se i stara za obespravljen. No, 1729. godine nastupa obrat: namjesnik istočne Perzije, kasnije poznat kao Nader-šah Afšar, izbacuje Hotake s područja Irana i pokreće ofenzivu na Osmansko Carstvo<sup>17</sup>.

Žiteljima Carstva ratno stanje donosi veće poreze, skuplje cijene i nestašicu hrane. Ponovno se uvode visoki vojni nameti, a okolicu Istanbula preplavljaju izbjeglice kojima stražari priječe ulazak u grad. Birana manjina za to se vrijeme slobodno kreće gdje god želi, gluha i slijepa za nesreće na pomolu. 1730. godine sultan i veliki vezir počinju na Üsküdaru mobilizirati snage za istočnu kampanju, ali mjeseci prolaze, a vojska nikako da krene. Raja i janjičari osjećaju se izigrano, i naposljetku udaraju na samu Visoku Portu.

Nerijetko se među uvažanim učenjacima (kao što su Dror Ze'evi, Bernd Radtke i Bernard Lewis) tragičan završetak Ere tulipana uzima kao posljedica ishitrene modernizacije; narod nije bio prikladno pripremljen za reforme, pa je između njega i elite nastao koban rasjed, i tako je umjesto složnog napretka građanskog društva uslijedio krah. Međutim, čak i ovdje preživljava mit o statičnom, zadržanom istočnjaku kojega treba prisilno preodgojiti. Bez sumnje, integracija novih ideja traži strpljenje, ali misao da je ona moguća samo 'odozgo' povlači za

---

<sup>17</sup> <https://www.britannica.com/biography/Nadir-Shah> (pristup 20.6.2022.)

sobom pretpostavke o onima na koje se odnosi. Ono što je u vladavini Ahmeta III i Damata İbrahima evociralo prosvjetiteljstvo nisu bile nikakve zakonski nametnute direktive, nego raspoloženje u kojemu se poticala umješnost, upotreba razuma i kreativno stvaralaštvo. Kao i drugdje u svijetu, znanost i kulturu vođene tim principima oblikovali su mahom nadareni pojedinci s istaknutim rodoslovljem i dobrim društvenim vezama, no protiv sebe nikako nisu imali nazadnu gomilu užasnutu promjenom.

Koliko je malo svjetonazor figurirao u pobuni 1730. godine govori premreženost političkih lobija prije i poslije nje; do 1730. sultan je uvijek nalazio potporu u vojnoj kasti i ulemi, no nakon ustanka konzervativni elementi vojske redovito se udružuju s ulemom i surađuju s protivnicima režima kako bi provodili vlastite interese. Nepostojanost političkih saveza najbolje je ocrtao slučaj esnafa; ekonomske odluke velikog vezira vidno su se prelamale na njihovim leđima, što ih je sasvim otuđilo od vlasti. Od velikog je značaja bilo kontinuirano kolebanje valute, koje se nastavlja unatoč relativnoj stabilizaciji kovanica u početnim godinama Ahmetova vladanja. 1719. godine izdaje se proglas po kojemu jedan srebrni dirhem vrijedi 20 akči umjesto 21 kao ranije (Olson 1974:332). Ljudi se ne žele odreći svoga srebra za manju cijenu, a trgovci odbijaju po njoj prodavati svoju robu. Zbog toga dolazi do manjka srebra u optjecaju, a ono što je bilo na tržištu ubrzo dospijeva u ruke perzijskim trgovcima koji ga potom odnose u domovinu. Daljnje poteškoće uzrokuje priljev izbjeglica iz Anadolije i Rumelije, među kojima je mnogo obrtnika željnih otvoriti vlastite radnje ili barem djelovati unutar ceha. Majstorima je važno ograničiti količinu šegrta kako bi njihov broj ostao postojan, no razvlašteni zanatlije počinju se udruživati i predstavljati veliku prijetnju, a u međuvremenu se pripadnici vojske sve češće hvataju obrtničkih poslova. Osim toga, 1726. godine Damat İbrahim angažira trgovinske posrednike da jeftino kupuju domaće proizvode, prodaju ih maloprodajnicima za najvišu moguću cijenu i dobivenu zaradu naposljetku dijele s vlastima. Kap što je prelila čašu bio je porast vojnih poreza koji je uzrokovao bankrot mnogih esnafa, a kada se vojska financirana njihovom žrtvom uopće nije pokrenula, razjareni narod i sitna buržoazija jesu (Olson 1974:339).

Vođeni janjičarom Patronom Halilom i tisućama njegovih pristaša, esnaflije su pozdravili smaknuće najviših državnih dužnosnika i prisilnu abdikaciju Ahmeta III. Na kratko se vrijeme činilo da su se janjičari domogli političke moći u do tada neviđenim razmjerima; sam je Patrona Halil, u svojoj skromnoj odori obična vojnika, nazočio inauguraciji Ahmetova nećaka Mahmuda I i primio obećanje da će ljudi iz njegovih redova preuzeti vrhovne političke funkcije. Pobunjenici su kraljevali prijestolnicom 28 dana, uživajući u zaplijenjenoj imovini velikodostojnika i razuzdanosti što je odudarala od stege janjičarskog života. Nered i

bezakonje proželi su svakodnevicu i esnaflije su shvatili da im je ponovno ugrožena egzistencija. Iz tog su razloga podržali novoga sultana kada je osudio Patronu Halila na smrt i istrijebio njegove sljedbenike, a isto će činiti i u daljnjim sukobima 1731. godine (Karahasanoğlu 2019).

Središnja vlast na sebe nije navukla gnjev naroda zbog koketiranja sa zapadnim idejama i obožavanja novoga, nego uskogrudnog hedonizma u koji se razmetnula početna ideja šire dobrobiti carstva. Ako su nositelji političke moći rukovodili sveopćim prosvjećivanjem, njihov je projekt završio neuspjehom. Je li ta činjenica dovoljna da se Eri tulipana ospori išta prosvjetiteljsko, presudit će njegovo intelektualno, ekonomsko i kulturno nasljeđe.

## 10. ZAKLJUČAK

Sudbina Osmanlija nakon 1730. obilježena je opetovanim ratovima koji će teritorijalnu ekspanziju učiniti dalekim snom. Svjesni svoje vojne onemoćalosti, pokušaje modernizacije usmjerit će na oponašanje zapadnih tehnoloških dostignuća i time im dati pretežno europski predznak. No, europeizacija kasnijih godina ne može se protegnuti na sve izraze promjene i inovativnosti u dugoj osmanskoj povijesti. Ona svakako nije primjenjiva na prva tri desetljeća 18. stoljeća, kada pozapađenje ne predstavlja uzrok ili svrhu, već posljedicu autohtonog prosvjetiteljskog pokreta. Taj pokret oživljava uslijed kontakta sa širim svijetom, no same početke korijeni u dugotrajnim unutarnjim procesima. Koloplet klimatskih katastrofa, demografske krize, recesije i vanjskog ekonomskog preustroja uzrokovao je slabljenje središnje vlasti i krah ekspanzionističkog mentaliteta što je obilježio 15. i 16. stoljeće. Osmanlije su na ovaj izazov odgovorili konkretnim, strukturnim promjenama, poput jačanja birokratskog aparata, revizije diplomatskih odnosa i mudre financijske politike, dokazujući time svoju prilagodljivost i otvorenost. Nadalje, slom figure moćnog sultana potkopao je i njegov duhovni autoritet, ubrzavši erupciju napetosti sadržanih u dominantnom tumačenju religije. Sufije počinju revnije prokazivati formalnu pobožnost i inzistirati na vjerskom individualizmu, a određene fundamentalističke struje napadaju težnje za monopolom u interpretaciji čudesa i nadnaravnih fenomena, naposljetku ih delegirajući u prošlost. Razum je tako neočekivanim, vrludavim tokovima napredovao prema vlastitoj samostalnosti, sve dok kao prevladajuće oruđe teologa nije postao predmetom kritike i napokon se emancipirao. Odriješene balasta teologije, znanost, filozofija i medicina sada se mogu slobodno razvijati, što im omogućuje upravo Ahmet III. Pod njegovim vodstvom carska je prijestolnica nanovo

prodisala, a zahvaljujući velikom veziru Damatu İbrahimu sredstva iz obnovljene riznice uložena su u revitalizaciju gradske infrastrukture i izraženije podupiranje umjetnika, znanstvenika i književnika. Kriteriji kreativnog i intelektualnog stvaralaštva postaju stručnost, inovacija, racionalnost, pa čak i osjetilna zamjedba. Premda se naturalizam što su ga podupirali na koncu premetnuo u neposredno uživanje unutar povlaštenih krugova društva, Ahmet III i Damat İbrahim ipak su stvorili ozračje do tada besprimjerne slobode misli i djelovanja. Oni su bili posljedak osmanske povijesti, i tom su poviješću kormilarili, dokazujući da je ona za njih određena napretkom. Stoga, prije negoli ćemo zaključiti da Era tulipana nije bila prosvjetiteljska jer se ne uklapa u razvojnu paradigmu svoje zapadnoeuropske inačice, bilo bi uputnije ponovno ispitati osnove po kojima ova potonja polaže isključivo pravo na koncept prosvjetiteljstva kao takvoga.

## 11. LITERATURA

AGOSTON, Gabor i Bruce Alan MASTERS. 2010. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Infobase Publishing.

ARTUNÇ, Cihan. 2015. "The Price of Legal Institutions: The Beratlı Merchants in the Eighteenth-Century Ottoman Empire". *The Journal of Economic History* 75/3: 720-248.

ATIL, Esin. 1993. "The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival" *Muqarnas, Essays in Honor of Oleg Grabar* 10:181-200.

BACALEXI, Dina. 2014. "Ancient medicine, humanistic medicine: the Renaissance commentaries of Galen, transmission and transformation of knowledge". *International Conference Scientiae 2014: Disciplines of knowing in the Early Modern World. Scientiae International Research Group*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01639720/document> (pristup 8.6.2022.).

BARBARIĆ, Damir. 1997. *Filozofija racionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.

BRISTOW, William. 2017. "Enlightenment". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> (pristup 26.4.2022.)

- BULUT, Mehmet. 2009. "Reconsideration of Economic Views of a Classical Empire and a Nation-State during the Mercantilist Ages". *The American Journal of Economics and Sociology* 68/3: 791-828.
- COLLER, Ian. 2010. "East of Enlightenment: Regulating Cosmopolitanism between Istanbul and Paris in the Eighteenth Century". *Journal of World History* 21/3:447-470.
- CONRAD, Sebastian. 2012. "Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique". *The American Historical Review* 117/4:999-1027.
- DUNYACH, Jean François. 2020. "The Europe of Knowledge (Seventeenth-Eighteenth Century)". *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*. <http://ehne.fr/en/node/12296> (pristup 5.5.2022.).
- ERGINBAŞ, Vefa. 2014. "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and his Intellectual Landscape". U: *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, ur. Geoffrey Roper. Leiden – Boston: Brill.
- FUČEK, Marko. 2008. "Osmansko „Drugo“ u formiranju europskog identiteta". *Pro Tempore* 5/5:29-49.
- GENCER, Yasemin. 2009. "İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript". U: *The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*. [https://www.academia.edu/1852202/Ibrahim\\_M%C3%BCteferrika\\_and\\_the\\_Age\\_of\\_the\\_Printed\\_Manuscript](https://www.academia.edu/1852202/Ibrahim_M%C3%BCteferrika_and_the_Age_of_the_Printed_Manuscript) (pristup 17.6.2020.)
- GERMANA, Nicholas A. 2017. *The Anxiety of Autonomy and the Aesthetics of German Orientalism (Studies in German Literature, Linguistics and Culture)*. Boydell & Brewer.
- GIBB, Elias J.W. 1905. *A History of Ottoman Poetry, Volume IV*. London: Luzac & Co.
- GÖCEK, Fatme Müge. 1987. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. New York: Oxford University Press.
- HAMADEH, Shirine. 2004. "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization". *Journal of the Society of Architectural Historians* 63/1:32-51.
- HILL, Adelaide C. 1958. "Revolution in Haiti, 1791 to 1820". *Présence Africaine* 20:5-24.

- HOFHEINZ, Albrecht. 2018. "The Islamic Eighteenth Century: A View from the Edge". *Islam in Der Moderne, Moderne Im Islam*, 234–253. [https://doi.org/10.1163/9789004364042\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004364042_012) (pristup 29.4.2022.)
- HORKHEIMER, Max i Theodor ADORNO. 1989. *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.
- HOURANI, Albert. 1957. "The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century". *Studia Islamica* 8:89-122.
- INALCIK, Halil i Donald QUATAERT. 1994. ur. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge University Press.
- ITZIKOWICZ, Norman. 1962. "Eighteenth Century Ottoman Realities". *Studia Islamica* 16:73-94.
- KAFADAR, Cemal. 1997. "The Question of Ottoman Decline". *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4/1-2:30-76.
- KANT, Immanuel. 2000. "Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?", u: *Pravno-politički spisi*, ur. Radule Knežević. Zagreb: Politička kultura.
- KARAHASANOĞLU, Selim. 2019. "The 1730 Rebellion". *History of Istanbul*, vol. 2. <https://istanbultarihi.ist/413-the-1730-rebellion> (pristup 7.7.2022.).
- KREISER, Klaus. 2001. *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- KUBAN, Doğan. 2010. *Ottoman Architecture*. Antique Collectors' Club.
- KÜÇÜK, Bekir Harun. 2012. *Early Enlightenment in Istanbul*. San Diego: University of California.
- LEWIS, Bernard. 2002. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*. London: Oxford University Press.
- MURPHY, Cornelius F. 1982. "The Grotian Vision of World Order". *The American Journal of International Law* 76/3: 477-498.



NEFEDOVA, Olga. 2009. *A Journey into the World of the Ottomans: The Art of Jean-Baptiste Vanmour (1671-1737)*. Skira.

OLSON, Robert W. 1974. "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?" *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3:329-344.

PARKER, Geoffrey. 2008. "Crisis and Catastrophe: The Global Crisis of the Seventeenth Century Reconsidered". *The American Historical Review* 113/4:1053-1079.

PAMUK, Şevket. 2000. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. Cambridge University Press (Virtual Publishing).

REDONDI, Pietro. 1990. "The Scientific revolution of the seventeenth century: new perspectives". *Impact of science on society* 160:357-367.

ROUDOMETOF, Victor. 1998. "From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821". *Journal of Modern Greek Studies* 16:11–48.

SAJDI, Dana. 2008. "Decline, its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction", u: *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, ur. Dana Sajdi. Berlin: Tauris.

SALZMANN, Ariel. 2000. "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)", u: *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922*, ur. Donald Quataert. State University of New York Press.

SARI, Nil i Bedizel ZULFIKAR. 2009. "The Paracelsian Influence on Ottoman Medicine". *Muslim Heritage*. <https://muslimheritage.com/the-paracelsian-influence-on-ottoman-medicine/> (pristup 11.7.2022.)

SARIYANNIS, Marinos. 2020. "The Limits of Going Global: The Case of 'Ottoman Enlightenment(s)'". *History Compass*. <https://doi.org/10.1111/hic3.12623> (pristup 21.3.2022.)

SMAILAGIĆ, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.

- SCHUSTER, John. 2015. "Magnetism" u: *The Cambridge Descartes Lexicon*, mrežno izdanje. <https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-descartes-lexicon/magnetism/2E475C5926847774D28D176E99D4A5F2> (pristup 3.6.2022.)
- TOPIK, Steven. 2009. 'Coffee as a Social Drug'. *Cultural Critique* 71:81-106.
- WAGEMAKERS, Joas. 2016. "Salafism". *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.255> (pristup 7.6.2022.)
- WHITE, Sam. 2011. *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge University Press.
- ZARINEBAF, Fariba. 2010. *Crime and Punishment in Istanbul:1700-1800*. University of California Press.
- "Abdul Medžid I.". *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=89> (pristup 14.9.2022.)
- "Fiskalna politika". *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=19742> (pristup 15.5.2022.)
- "İltizām". *Encyclopaedia Britannica*. 20.6.1998. <https://www.britannica.com/topic/iltizam-tax-system>. (pristup 19.5.2022.)
- "Montagu, Mary Wortley". *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=46577> (pristup 15.9.2022.)
- "Nādir Shāh". *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Nadir-Shah> (pristup 20.6.2022.)
- "Paracelsus". *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=46577> (pristup 9.6.2022.)
- "Reign of Women (1520.-1683.)". U: COMMIRE, Anne. 1999. "Women in World History: A Biographical Encyclopedia". *Encyclopedia.com* <https://www.encyclopedia.com/women/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/reign-women-1520-1683> (pristup 18.5.2022.)

"Turkish Literature". *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/art/Turkish-literature#ref274911> (pristup 1.7.2022.)