

NA POGRANICZU POEZJI I HISTORIOGRAFII. KULTURA BAŁKAŃSKICH ĠĀZĪCH WIDZIANA OCZAMI OSMAŃSKICH XV-WIECZNYCH KRONIKARZY-POETÓW

KRZYSZTOF DOBOSZ

ABSTRACT. *On the borderline between poetry and historiography. The culture of the Balkan ġāzī as seen through the eyes of 15th-century Ottoman chroniclers and poets.* Among the preserved works of 15th-century Ottoman historiography, there are several examples of poems that are related to the idea of conducting a ġazā. Analysis of these works leads to conclusions that partly confirm previous findings in the literature, but also to new insights. The ġāzī community encompassed representatives of various social groups who interpreted this concept differently and had different goals related to it. Muslim scholars tried to impose certain rules based on moral principles. Their approach also assumed being a link between the borderland and the center. The palace aimed to lead the conquests and subjugate the border warriors. Among the latter, there were elements of culture whose tradition can be traced back to the first centuries of Islam. Something important for them, apart from enrichment, was the bond with the conquered land, which was not only a new part of the domain of Islam, but also their small homeland.

STRESZCZENIE. Wśród zachowanych dzieł XV w. historiografii osmańskiej jest kilka przykładów poematów, które są powiązane z ideą prowadzenia ġazy. Analiza tych dzieł prowadzi po części do wniosków potwierdzających dotychczasowe ustalenia w literaturze, ale także nowych ustaleń. Środowisko ġāzīch łączyło w sobie przedstawicieli różnych grup społecznych różnie interpretujących to pojęcie i mających różne cele z nim związane. Muzułmańscy uczeni próbowali narzucać pewne zasady oparte o pryncypia moralne. Ich podejście zakładało także bycie łącznikiem między pograniczem a centrum. Pałac dążył do tego, by przeprowadzić podbojom i podporządkować sobie pogranicznych wojowników. Wśród tych ostatnich zaś funkcjonowały elementy kultury, których tradycję można cofnąć do pierwszych wieków islamu. Czymś istotnym obok wzbogacenia się była dla nich więź z zdobytą ziemią, która była nie tylko nową częścią domeny islamu, ale także ich małą ojczyzną.

Autor: Krzysztof Dobosz, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Instytut Historii, ul. Gołębia 13, 31-007 Kraków, Polska, krzysztof.dobosz@uj.edu.pl, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-2805-3115>

Keywords: Ottomans, Ottoman poetry, early Ottoman sources, holy war, ġhazi, borderland

Słowa kluczowe: Osmanowie, poezja osmańska, źródła wczesnoosmańskie, święta wojna, ġazi, pogranicze

Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XXXII, Poznań 2025, Wydawnictwo Wydziału Historii UAM, pp. 115–135, ISBN 978-83-67284-72-1, ISSN 0239-4278. Polish text with summaries in English and Polish

<https://doi.org/10.14746/bp.2025.32.6>



Najstarsze dzieje państwa osmańskiego, obejmujące pierwsze dwa stulecia jego istnienia, zostały opisane w źródłach stosunkowo późno. Najwcześniejsze zachowane teksty o tej tematyce pochodzą dopiero z XV wieku¹. Stworzona na ich bazie tzw. teoria *gazy* (osm. غاز *gazā*²) była od końca lat 30. XX w. popularnym wśród uczonych wyjaśnieniem sposobu funkcjonowania osmańskiego pogranicza. Według założeń jej autora, zasadą było prowadzenie zbrojnych najazdów na terytoria państw chrześcijańskich w celu powiększenia *dār al-islām* – domeny islamu³. I chociaż koncepcja napaści na sąsiednie państwa w ramach świętej wojny była obecna w świecie islamu od zarania jego dziejów⁴, to pierwsze krytyczne opinie badaczy na temat tak powszechnego użycia pojęcia *gazy* dla uzasadnienia osmańskich podbojów pojawiły się już niespełna dekadę po ogłoszeniu omawianej teorii⁵. Gorliwości religijnej jako głównej zasady aktywności militarnej Osmanów na przełomie XIII i XIV stulecia przeciwstawiono wówczas dążenie do wzbogacenia się poprzez pozyskiwanie łupów i niewolników⁶. Od końca lat 70. XX w. dostrzegano coraz więcej elementów nie pasujących do teorii *gazy*⁷. W latach 80. w pełni rozwinęła się druga z teorii mających

¹ H. Inalcik, *The rise of the Ottoman Historiography* [w:] *Historians of the Middle East*, red. P. Holt, B. Lewis, London 1962, s. 152–156.

² Termin pochodzi od arabskiego słowa *gazwa*, które oznaczało wyścigi wielbłądów; L. Darling, *Contested territory: Ottoman holy war in comparative context*, „*Studia Islamica*” 2000, nr 91, s. 149; C. Kafadar, *Between two worlds. The construction of the Ottoman state*, Berkeley 1995, s. 11–12; H. W. Lowry, *The nature of the early Ottoman state*, New York 2003, s. 56.

³ Pierwszy tezę o kluczowej roli świętej wojny dla istnienia państwa osmańskiego postawił Paul Wittek w swoich wykładach wygłoszonych na Uniwersytecie w Londynie w 1937 r.; idem, *The rise of the Ottoman Empire*, London 1938. Przez dziesięciolecia teza ta funkcjonowała jako podstawowe wyjaśnienie powstania i rozwoju państwa osmańskiego. Szczegółowe informacje na temat dyskusji nad tezą Witteka: zob. H. W. Lowry, *The nature*, s. 7. Żywotność teorii Witteka A. Gheorghe widzi w jej właściwości umożliwiającej podpinanie pod nią postaw i narracji skądinąd antagonistycznych. A. Gheorghe, *The metamorphoses of power. Violence, warlords, akıncıs and the early Ottomans (1300–1450)*, Leiden–Boston 2022, s. 1.

⁴ G. Káldy-Nagy, *The holy war (jihād) in the first centuries of the Ottoman Empire*, „*Harvard Ukrainian Studies*” 1979–1980, t. 3–4, nr 1, s. 467; R. C. Jennings, *Some thoughts on the gazi-thesis*, „*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*” 1986, nr 76, s. 151–152. Należy zwrócić uwagę, że pojęcie świętej wojny tj. dżihadu do XII w. oznaczało walkę w celu zdobycia kolejnych ziem dla islamu. Począwszy od XII w. w związku z krucjatami, zaczęło się nim określać wojnę obronną. Słowa *gazā* zaczęto wówczas używać na określenie walk zaczepnych. L. Darling, *Reformulating the gazi narrative: When was the Ottoman state a gazi state?*, „*Turcica*” 2011, nr 43, s. 14.

⁵ H. W. Lowry, *The nature*, s. 7.

⁶ Γ. Γ. Αρνάκης, *Οι πρόωτοι Οθωμανοί : συμβολή εις το πρόβλημα της πτώσεως του ελληνισμού της Μικράς Ασίας (1282–1337)*, Αθήναι 1947. Ponieważ praca Arnakisa została wydana w języku greckim, miała bardzo słaby oddźwięk; H. W. Lowry, *The nature*, s. 9. Trzeba zaznaczyć, że już P. Wittek miał świadomość znaczenia motywacji materialnej wśród *gāzīch*. P. Wittek, op. cit., s. 18.

⁷ Gyula Káldy-Nagy na podstawie analizy imion członków dynastii osmańskiej i innych dynastii tureckich uznał, że Osman i jego ojciec, Ertuğrul, byli luźno związani z islamem. Ich działalność wynikała raczej z koczowniczego podejścia do rabunkowych najazdów, zaś przedstawianie jej jako świętej wojny jest pomysłem późniejszym – to potomni przypisali jej taką interpretację. Podobny punkt widzenia prezentują R. P. Lindner oraz C. Imber. G. Káldy-Nagy, op. cit., s. 470; R. P. Lindner, *Nomads and*

największy wpływ na myślenie o naturze wczesnego państwa osmańskiego⁸. Głosiła ona, że pierwsi Osmanowie funkcjonowali jako plemię, ale nie w sensie więzów krwi, lecz w sensie wspólnoty interesu. Organizacja taka była inkluzywna – przyjmowano członków niezależnie od wyznawanej wiary czy też pochodzenia etnicznego⁹. Znajdowano coraz więcej argumentów przemawiających za tym, że pod pojęciem „ğazā” rozumiano „akın” tj. łupieżcze rajdy na terytorium wroga, których głównym celem było pozyskanie łupów i jasyru¹⁰. Jednocześnie uczeni dostrzegali, że obraz wojowników walczących o rozszerzenie domeny islamu był w źródłach idealizowany dla potrzeb bieżącej polityki w XV w.¹¹ Na przełomie XX i XXI w. zrozumiano, że społeczność ludzi uważających się za ġazīch była zróżnicowana, przez co jej członkowie różnie interpretowali termin „ğazā”. Ta sama narracja o ġazīch oraz sukcesie ich działalności była przedmiotem prób zawłaszczenia przez różne środowiska polityczne tworzące różne narracje historyczne¹². Poszczególne grupy interesu próbowały nadawać omawianemu terminowi swoje parametry. Inaczej rozumieli je zdobywcy dążący do uzyskania terytorium i władzy, inaczej członkowie klasy ‘ulamā’, którzy

Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983, s. 6; C. Imber, *The Ottoman Dynastic Myth*, „Turcica” 1987, nr 19, s. 10.

⁸ C. Kafadar, op. cit., s. 11–12; H. W. Lowry, *The nature*, s. 10–13.

⁹ R. P. Lindner, *What was a nomadic tribe?*, „Comparative Studies in Society and History” 1982, t. 24, nr 4, s. 698–701, 706–711; idem, *Nomads and Ottomans*, s. 2–50.

¹⁰ P. Fodor, *Ahmedī’s Dāsitān as a source of early Ottoman history*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1984, t. 38, nr 1–2, s. 53; C. Imber, *The legend of Osman Gazi [w:] The Ottoman Emirate (1300–1389)*, red. E. Zachariadou, Rethymnon 1993, s. 73–74. Bardzo mocno na badaniach P. Fodora oparł się H. W. Lowry, który tezy węgierskiego uczonego przyswoił i w nieznaczny sposób rozwinął. Według niego ġazā była toposem literackim, samo zaś słowo stanowiło rodzaj kalki językowej. H. W. Lowry, *The nature*, s. 15–31, 45–54; idem, *Some thoughts on the meaning of gaza and akın in early Ottoman usage [w:] The Ottoman Empire: Myths, realities and “black holes”. Contributions in honour of Colin Imber*, red. E. Kermeli, O. Özel, Istanbul 2006, s. 47. A. Gheorghe uważa jednak, że da się zarysować pewną semantyczną różnicę między terminami ġazā oraz akın. Pierwsze z pojęć jest bardziej spójne semantycznie i dotyczy walk zbrojnych prowadzonych przeciwko niewiernym i schizmatykom, natomiast drugie było używane w omawianym okresie w znaczeniu ġazā, jednak brak mu takiej spójności znaczeniowej. A. Gheorghe, *The metamorphoses*, s. 50.

¹¹ Już G. Káldy-Nagy zwracał uwagę na możliwą późniejszą proveniencję interpretacji działań Osmanów jako ġazy. Później R. P. Lindner stwierdził, że ġazā nie miała znaczenia dla Osmana i jego towarzyszy, a wykorzystanie tej idei miało na celu oczyszczenie najdawniejszych dziejów dynastii. G. Káldy-Nagy, op. cit., s. 470; R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans*, s. 6–7. Ronald C. Jennings zwrócił uwagę, że bizantyńscy kronikarze, wśród których byli także znakomici znawcy zwyczajów Turków, nie wspominają o tym, by przeciwko Bizancjum prowadzono świętą wojnę. R. C. Jennings, op. cit., s. 159. Jest to jeden z akceptowalnych elementów szerszej koncepcji Jenningsa, według której Osmanowie w XIII i XIV w. byli ġazī tylko z nazwy. Według niego w praktyce pierwsi czterej władcy od Osmana do Bajazyda I w stosunkowo łagodny sposób traktowali swoich chrześcijańskich sąsiadów (np. poprzez ścisłą kontrolę nad poczynaniami armii, mariaże i kontakty z dworami), zaś niemuzułmańskim poddanym zapewniali sprawiedliwość i możliwość spokojnego życia. Jennings, op. cit., s. 151–160. Podejście Jenningsa skrytykował F. Emecen; F. Emecen, *Gazāya Dâir. XIV. Yüzyıl Kaynakların Arasında Bir Gezinti [w:] idem, İlk Osmanlılar Ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2010, s. 78.

¹² C. Kafadar, op. cit., s. 13–14.

chcieli rozciągnąć kontrolę nad społecznością, inaczej derwisze dążący do rozszerzania wiary, a jeszcze inaczej zwykli wojownicy, dla których celem były łupy i żołnierska chwała¹³.

Z drugiej strony trwały poszukiwania źródeł koncepcji *gazy* i próby jej zrozumienia w szerszym kontekście. W ich wyniku dowiedziono, że kultura pogranicza na przestrzeni pierwszych dwóch stuleci funkcjonowania państwa była efektem akumulacji tradycji walk na różnych rubieżach świata muzułmańskiego: we wschodnim Iranie od VII do X w., we wschodniej Anatolii w tym samym okresie oraz, po najeździe seldżuckim, w zachodniej części półwyspu anatolijskiego od XI w. Do zachodniej Anatolii, a następnie na Bałkany nurty te płynęły głównie z obszarów środkowej Azji wraz z charakterystycznym rodzajem literatury, tj. z eposami bohaterskimi, jak *Abūmuslimnāme*, *Baṭṭāl-nāme*, czy *Dānişmend-nāme*¹⁴. Promowały one wzorce takie jak fascynacja łupami, transgraniczność kultury przejawiająca się w bliskich relacjach z niewiernymi czy heterodoksyjne odmiany islamu¹⁵. Drugi rodzaj literatury ukazujący szeroko kulturę pogranicza, czyli zbiory rad dla *gāzī*ch, czasem nazywane katechizmami (*‘ilm-i ḥāl*) lub artykułami wiary (*akā‘id*) był dziełem grup *‘ulamā* – muzułmańskich uczonych. Wzorce dla takich tekstów płynęły głównie z wschodniego pogranicza kalifatu, konkretnie z Samarkandy, zaś ich głównym zadaniem obok „duszpasterstwa” i nauczania ortodoksji muzułmańskiej, miało być nałożenie konkretnych zasad na *gāzī*ch i jakaś kontrola nad wojną, zawieraniem pokoju, podziałem łupów i różnymi kwestiami czysto praktycznymi¹⁶.

Ten trend w działalności *‘ulamā* stał się przydatnym narzędziem dla władców osmańskich zainteresowanych zmianami w organizacji państwa, które bywają przedstawiane jako wpisująca się w przejście od państwa koczowniczego do państwa osiadłego próba uwolnienia się od elementu koczowniczego¹⁷. Osmanowie nie odcinali

¹³ L. Darling, *Contested territory*, s. 142; A. N. Yurdusev, *Ottoman conceptions of war and peace in the classical period* [w:] *Just wars, holy wars, and jihads. Christian, Jewish and Muslim encounters and exchanges*, red. S. H. Hashmi, Oxford 2012, s. 197, 203.

¹⁴ L. Darling, *Contested territory*, s. 139. Na to powiązanie eposów anatolijskich oraz ich wkład w starszą tradycję islamu zwracano uwagę także wcześniej. Już Paul Wittek i M. Fuad Köprülü dostrzegali tradycję pogranicznych wojowników zapoczątkowaną przez walczących na kalifackim pograniczu w Chorasanie oraz jej wpływ na tradycję anatolijską. P. Wittek, op. cit., s. 18–19; M. F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935, s. 13–14; H. Inalcik, *The rise*, s. 156–157.

¹⁵ L. Darling, *Contested territory*, s. 147. W tureckiej literaturze na znaczenie wzorców zapisanych w tych eposach zwraca uwagę S. Döğüş, *Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi Ve Kültürel Kaynakları*, „Belleten” 2008, t. 72, nr 265, s. 837–849.

¹⁶ Więcej na ten temat pisze L. Darling, *Contested territory*, s. 140. Zob. także: C. Kafadar, op. cit., s. 62–69.

¹⁷ Proces ten jest opisywany jako trzyetapowy: Najpierw wymieniano przywódców plemiennych na zawodowych administratorów-skrybów. Następnie zmieniała się koncepcja władzy i podstawy jej legitymizacji. Na koniec reorganizowano państwo. I. M. Lapidus, *Tribes and state formation in Islamic history* [w:] *Tribes and state formation in the Middle East*, red. Ph. S. Khoury, J. Kostiner, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 34–38; J. Zdanowski, *Państwo na muzułmańskim Bliskim Wschodzie. Procesy genezy i czynniki trwania*, Kraków 2014, s. 157.

się jednak od pogranicza, co pokazują najnowsze badania. Wraz z przesuwaniem się pogranicza w głąb Europy Środkowej koniecznością stało się inne zorganizowanie interioru, co niewątpliwie wywoływało sprzeciw ze strony mających do tej pory wpływ na sułtana pogranicznych *ġazġich*. To doprowadziło do wewnętrznego napięcia między *ġazġimi*, a klasą *‘ulamā’*. Władcy zaś, dążąc do centralizacji państwa, nie zamierzali rezygnować z grupy, jaką tworzyli *ġazġi*, lecz dążyli do większej kontroli nad ich działaniami na pograniczu¹⁸. Jak wykazała I. Togan, charakterystyczną cechą Osmanów było tworzenie powiązań między pograniczem a centrum¹⁹. Niedawne badania O. Schmitta i M. Kiprovskej, potwierdzają, że po zdobyciu Konstantynopola i wprowadzeniu w życie centralizacyjnej wizji Mehmeda II, pogranicze nie było czymś gorszym, elementem obcym, którego chciano by się pozbyć. Funkcjonowało ono jako rzeczywistość obok centrum, mająca z perspektywy gospodarczej ważną dla całości państwa rolę do spełnienia²⁰. Władca osmański zaś z jednego z uczestników przejął rolę organizatora walk na pograniczu wcześniej sprawowaną przez sułtana seldżuckiego²¹. Jednak nie da się ukryć, że centrum i pogranicze stały się rzeczywistościami kulturowo osobnymi.

C. Kafadar zwrócił uwagę, że ze względu na próby zawłaszczenia terminu „*ġazā*” na potrzeby narracji historycznej, źródeł osmańskich nie można postrzegać jedynie jako produktu przyrostu tradycji przekazywanej ustnie lub przypadkowego łączenia fragmentów narracji, ale konieczna jest świadomość ich przynależności do spójnych wewnętrznie pozycji ideologicznych środowisk, z których wyszły. Z tego powodu Kafadar przyjmując metodologiczne ramy swojej pracy *Between Two Worlds* postawił na „rysowanie pasm osadzonych w wariantach”, prowadzące do zrozumienia pogranicza *ġazġich* jako rzeczywistości społecznej, kulturowej i politycznej²².

To podejście inspiruje do poszukiwania różnych perspektyw we wczesnych tekstach osmańskich. Niektóre z nich wykazują punkt widzenia pogranicznych *ġazġich*, inne związki z pałacem, jeszcze inne silne powiązania ze środowiskiem *‘ulamā’*. Źró-

¹⁸ C. Kafadar, op. cit., s. 17–19.

¹⁹ I. Togan, *Ottoman History by inner Asian norms* [w:] *New approaches to state and peasant in Ottoman history*, red. H. Bertay, S. Faroqi, Abingdon–New York 2016, s. 7.

²⁰ Wnioski O. Schmitta i M. Kiprovskej mają istotne znaczenie dla rozumienia relacji między pograniczem a centrum. Zgodnie z nimi obydwie te rzeczywistości były od siebie zależne i współpraca zapewniała dobre funkcjonowanie osmańskiej gospodarki. O. J. Schmitt, M. Kiprovska, *Ottoman raiders (akıncıs) as a driving force of early Ottoman conquest of the Balkans and the slavery-based economy*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2022, nr 65, s. 566.

²¹ C. Kafadar zwrócił uwagę na to, że w ciągu dwóch pierwszych stuleci historii osmańskiej, władcy zmienili swą pozycję z tych, którzy odbierali od innych sztandar i walczyli na pograniczu, na tych, którzy te sztandary rozdawali, zaś H. Inalcik porównywał pozycję panów pogranicza w drugiej połowie XIV w. do pozycji Osmana pod zwierzchnictwem sułtana seldżuckiego. C. Kafadar, op. cit., s. 146–147; H. Inalcik, *Imperium Osmańskie, Epoka klasyczna 1300–1600*, tłum. J. Hunia, Kraków 2006, s. 118.

²² C. Kafadar, op. cit., s. 13–14. To podejście nie odbiega znacząco w swej istocie od metody filologicznej przyjętej przez P. Witteka w jego sztandarowym dziele, *The rise of the Ottoman Empire*. Uczony ten jako podstawę swojej pracy przyjął śledzenie tradycji do najstarszych przekazów i wyszukiwanie ewentualnych sprzeczności, podań i legend. P. Wittek, op. cit., s. 7.

dła te przybierają różną formę – niektóre teksty mają strukturę annalistyczną, inne są opowiadaniem pisanym prozą, jeszcze inne mają charakter wierszowanego eposu bohaterstwa. W literaturze ocenia się, że te ostatnie są z punktu widzenia historyka najtrudniejsze w użytkowaniu i przez to historycy sięgają po nie najmniej chętnie²³. Przykładem takich wierszowanych utworów, które w różny sposób pokazują kulturę *gāzīch*, są: *Tevārīh-i Mülūk-i Āl-i ‘Osmān Aḥmedī*’ego²⁴, *Düstūr-nāme* pióra poety Enverī’ego²⁵ i dwa utwory z końca XV stulecia: *Selātīn-nāme* poety Kemala²⁶ oraz *Tariḥ-i Ya ‘kūb Paşa Baḥşī*’ego²⁷. Wszystkie wymienione dzieła mają tę samą formę literacką: są wierszowanymi poematami *meşnevī*, a także każdy z nich na swój sposób odbiega znacząco od, jak to ujął P. Fodor, głównych trendów kronikarskich tamtego okresu²⁸. Reprezentują jednak dwie różniące się od siebie epoki²⁹.

*Tevārīh-i Mülūk-i Āl-i ‘Osmān*³⁰ to wierszowany poemat – część większej opowieści w gatunku *meşnevī* zatytułowanej *İskendernāme* traktującej o podbojach Aleksandra Wielkiego. Autorem był pochodzący prawdopodobnie z terenu bejliku Germiyan poeta Tāceddīn İbrāhīm, znany jako Aḥmedī. Niewiele o nim wiadomo, lecz zachowane wzmianki świadczą o tym, że naturalnym środowiskiem było dla niego otoczenie władców anatolijskich bejlików. Najpierw przyjaźnił się z bejem swojego rodzinnego Germiyanu. Jeszcze w czasie, gdy był związany z jego dworem, poznał Bajezyda Błyskawicę, a potem jego syna, Emira Sulejmana. Dołączył do jego otoczenia i przed 1410 r. ofiarował mu swój poemat³¹. Śladem dworskich koneksji Aḥmedī’ego jest kśliwa uwaga, którą w pierwszej połowie lat 60. XV stulecia zapisał poeta Enverī. Według niego Aḥmedī nie mógł się obyć bez ludzi władzy – od czasu do czasu biesiadował z Sulejmanem, który uczynił z derwisza pana³².

²³ B. Flemming, *The poem in the chronicle: the use of poetry in early Ottoman historiography* [w:] eadem, *Essays on Turkish literature and history*, Leiden–Boston 2018, s. 345.

²⁴ K. Silay, *Aḥmedī’s history of the Ottoman dynasty*, „Journal of Turkish Studies” 1992, nr 16, s. 129–200.

²⁵ *Düstūr-nāme-i Enverī. Osmanlı Tarihi Kısmı (1299–1465)*, red. N. Öztürk, İstanbul 2003.

²⁶ Kemal, *Selātīn-Nāme (1299–1490)*, red. N. Öztürk, Ankara 2001 [dalej: Kemal].

²⁷ *Tariḥ-i Ya ‘kūb Paşa*, Uppsala universitetsbibliotek, MS 55587.

²⁸ P. Fodor, op. cit., s. 49.

²⁹ Na różnice w postrzeganiu *gāzy* przed zdobyciem Konstantynopola i w czasach późniejszych zwrócił uwagę A. Nuri Yurdusev; A. N. Yurdusev, op. cit., s. 195.

³⁰ K. Silay, op. cit., s. 146, (37–39).

³¹ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, tłum. M. Tan, İstanbul 2019, s. 63; P. Fodor, op. cit., s. 42; M. C. Mengüç, *Bringing the past together: Ahmedi’s narrative of Ottoman history and two later texts* [w:] *Studies in Islamic historiography. Essays in honour of professor Donald P. Little*, red. S. G. Massoud, Leiden–Boston 2020, s. 126–128.

³² *Düstūr-nāme-i Enverī*, s. 42 (448–449).

Mir Süleyman dün ü gün sohbet ider / Ahmedi’le dem-be-dem işret ider

Ahmedi dervişdi bay eyledi şah / Oldı muhtac ana cümle ehl-i cah

Należy dodać, że Aḥmedī jako poeta dworu osmańskiego (podobnie jak Şükruḫullah) starał się wybielać i stawiać w jak najlepszym świetle Bajezyda Błyskawicę; A. Anooshahr, *The ghazi sultans and the frontiers of islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods*, London–New York 2009, s. 136; M. C. Mengüç, *Histories of Bayezid I, historians of Bayezid II: Rethinking Late fifteenth-*

Dzieje Osmanów w *Tevārīh-i Mülūk-i Āl-i ‘Osmān* są przedstawione w bardzo zwięzłym zarysie. Dlatego też w historiografii pojawiały się różne koncepcje na temat tego, jaki gatunek ten utwór reprezentuje. Przeważa pogląd, że epos nie jest dziełem historycznym i nie można go traktować jako podstawę twierdzeń w zakresie politycznych dziejów Osmanów³³. R. C. Jennings uważał, że Aḥmedī jako nie historyk, a poeta, był pod wpływem eposów bohaterskich i na ich sposób kształtował swój tekst³⁴. Według K. Silaya, autora ostatniej krytycznej edycji tekstu, jest to poemat religijny, który daje obraz religijności władców osmańskich³⁵. H. Lowry zwrócił uwagę na dydaktyczny charakter utworu i przyporządkował go do gatunku *naṣīḥatnāme*, tj. zwierciadła książąt³⁶. Co więcej, według amerykańskiego uczonego *ġazā* jest w nim sprowadzona do toposu literackiego, a rzeczywistym celem użycia tego toposu było odróżnienie władcy dobrego, który walczy z niewiernymi tj. prowadzi *ġazę*, od władcy złego, który walczy z współwyznawcami. Topos ten był niczym więcej, jak tylko narzędziem literackim (co także mocno podkreślał dwadzieścia lat wcześniej P. Fodor³⁷), zaś samo źródło nie ma na celu rzetelnego przedstawienia dziejów, lecz czyni z nich repozytorium przykładów wybieranych w celu argumentowania na korzyść konkretnych postaw³⁸. Niewątpliwie jednak dzieło to jest świadectwem przemiany w rozumieniu *ġazy*, jakie zaszło w wyniku konfrontacji na poziomie dyplomatycznym i militarnym między Timurem Chromym a Bajezydem Błyskawicą na przełomie XIV i XV w. W tym okresie pojęcie *ġazy* stało się wyznacznikiem dynastycznej tożsamości³⁹.

Aḥmedī wyjaśnia, że *ġazā* to rzecz wielkiej wagi, rzecz królewska⁴⁰. Osmański władca podejmuje ją z rozkazu Boga i na wzór przodków⁴¹. Wyprawia się z wojskiem do krainy niewiernych i tam prowadzi ją w imię wiary – dlatego przystoi mu tytuł *ġāzīego*⁴². Władca czyni zwycięskimi wojska islamu⁴³, a *ġāzī* są zjednoczeni wokół niego⁴⁴. Te sformułowania bezpośrednio odnoszą się do idei wypracowanej

-century Ottoman historiography „Bulletin of School of Oriental and African Studies” 2013, t. 76, nr 3, s. 383, <https://www.cambridge.org/core/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-and-african-studies/article/abs/histories-of-bayezid-i-historians-of-bayezid-ii-rethinking-late-fifteenth-century-ottoman-historiography/7FF67B09E9CF89780E8EE8BC55404610> [dostęp: 12.11.2025].

³³ P. Fodor, op. cit., s. 54.

³⁴ R. C. Jennings, op. cit., s. 151–161.

³⁵ K. Silay, op. cit., s. 131.

³⁶ H. W. Lowry, *The nature*, s. 17.

³⁷ „[...] I personally believe it to be a literary device – contrary to Wittek – that Aḥmedī presents the Ottoman rulers as *ġāzīs* in a manner that served well definable political objectives”. P. Fodor, op. cit., s. 50.

³⁸ H. W. Lowry, *The nature*, s. 18, 22, 31; P. Fodor, op. cit., s. 47.

³⁹ A. Anooshahr, op. cit., s. 120–122.

⁴⁰ K. Silay, s. 146 (26).

⁴¹ „Tangri emri vü atası rāyıla”; ibidem, s. 149 (105).

⁴² Ibidem, s. 149 (105–106).

⁴³ Ibidem, s. 149 (104).

⁴⁴ Ibidem, s. 149 (114).

przez Bajezyda Błyskawicę i jego otoczenie w ramach wyżej wspomnianej konfrontacji, czego świadectwem jest zachowany drugi list Bajezyda do Timura⁴⁵. Pobrzmięwa w nich także myślenie i retoryka wypracowane w Anatolii pod zwierzchnictwem mongolskim w I połowie XIV wieku. Zgodnie z ich założeniami, jeśli walka z Mongołami mogłaby być bezowocna, to impet działań na rzecz islamu należy przekierować na państwa niewiernych na zachodzie⁴⁶. Aḥmedî w ten sposób rysuje obraz władców osmańskich w XIV stuleciu.

Z perspektywy przeciętnego uczestnika walk *gāzā* ma kluczowe znaczenie, wpływa bowiem na kwestie ostateczne – może sprawić, że człowiek bez błędzenia trafi do nieba. *Ġāzī* zaś jest narzędziem prawdziwej wiary, mieczem Allaha, puklerzem ludu wiary. Autor wskazuje także na etos *gāzī*ego: poświęcić życie wojnie, porzucić swoją drogę, aby serce napełnić światłem i nawet jeśli oddać życie, to na rozkaz Allaha⁴⁷. *Ġāzī*, który staje się szahidem nie umiera, lecz przed najwyższą prawdą, tj. przed Bogiem, wie dzie szczęśliwe życie⁴⁸. Obraz działań pogranicznych wojowników w dużej mierze sprowadza się do pochwały strony militarnej. *Ġāzī* uderzają na terytorium niewiernych, zabijają ich, niszczą siedziby⁴⁹. W jednym zaledwie miejscu poeta wzmiankuje, że pokłosiem tego są liczne łupy, co czyni *gāzī*ch bogatymi. Dzięki walkom władcy osmańscy poszerzają swoje państwo zajmując kolejne ziemie⁵⁰. Na zaanektowanych terenach burzą kościoły i budują meczety⁵¹.

Szereg przytoczonych wyżej pouczeń dla *gāzī*ch sprawia, że dzieło poety można sytuować jako zbieżne z utworami z gatunku '*ilm-i ḥāl*'. Aḥmedî bowiem, to z jednej strony człowiek związany z pałacem, ale z drugiej strony także członek klasy '*ulamā*', co sam podkreśla poprzez szczególną uwagę poświęconą w dziele stosunkowi kolejnych władców do tej grupy społecznej⁵². To tłumaczy obecność w tekście fragmentów o charakterze pouczenia, które tak jak poezja Aḥmedî'ego, były popularne w środowisku *gāzī*ch⁵³.

⁴⁵ W liście Bajezyda Błyskawicy do Timura Chromego już Ertuğrul i Osman są ukazani jako pionierzy walk pogranicznych. Motyw ten stanie się kluczowy dla obrazowania władców epoki plemiennej w źródłach wczesnoosmańskich. *Mecmu'a-yı münşeat Ferīdūn Beg*, İstanbul 1274 [AD 1858], s. 127–128; A. Anooshahr, op. cit., s. 125–127.

⁴⁶ A. Anooshahr, op. cit., s. 131–133, 136.

⁴⁷ K. Silay, s. 153 (201–203):

Dimediler kim idiben kārzār / Cān virelüm çün buyurdı Kirdgār
Cān anuñdur, yolına terk idelüm / Göñlümüze 'ışkını berkidelüm
Zī sa'adetlū vū zī devletlū cān

⁴⁸ Ibidem, s. 146 (30–31).

Anı ki' ola Tangrı yolında şehīd / Öldi sanma kim diridür ol sa'īd
Hak katında rızık içindedür olar / Ölmediler belki zindedür olar

⁴⁹ Ibidem, s. 146, (37–39), 147 (52–55), 149 (103–104), 113 (117–119).

⁵⁰ Ibidem, s. 147 (52–55), 149 (100–102, 107, 116), 154 (229).

⁵¹ Ibidem, s. 148 (77), 149 (112–114).

⁵² Poeta zwraca uwagę, że Murad I napełnił krainy, które zdobył „ludźmi wiedzy” i (wykorzystując grę słów z imieniem władcy) dzięki niemu uczeni uzyskali „murad”, tj. szczęście. Bajezyda Błyskawicę sławi zaś jako człowieka dobrze nastawionego do uczonych. K. Silay, s. 148 (81–82), 155 (256–259).

⁵³ Piszący w pierwszej połowie XVI w. poeta Sehî stwierdza, że jego *divan* jest popularny wśród ludu, a bejty jego wierszy bywają cytowane. Sehî Bey, *Tezkire*. „*Hest Behşt*”, İstanbul 1980, s. 111.

Faktem jest, że w dziele Aḥmedī'ego istnieje pewien rozdzźwięk między warstwą retoryczną, a rzeczywistością⁵⁴. Poeta ten, a następnie historyk Şükrullah⁵⁵, są uważani za prekursorów szczególnego rozumienia toposu *gazy* w osmańskiej historiografii: dobry *gāzī* to taki, który rozprzestrzenia islam przez konfrontację z niewiernymi⁵⁶. Biorąc jednak pod uwagę spuściznę muzułmańskiego pogranicza we wschodnim Iranie, a także pogranicza bizantyńsko-tureckiego w Anatolii, nie wydaje się, by była to nowość, ale raczej kontynuacja pewnego trendu w kulturze literackiej wynikała z czynników politycznych, które zostały wskazane wyżej.

Dziełem powstałym w podobnym okresie, co pisane prozą i dość ubogie w odniesienia do kultury *gāzīch Behcet'üt-tevārīh* Şükrullaha⁵⁷, jest *Düstürnâme* Enverī'ego, także utrzymany w gatunku *meşnevī*. Obydwa utwory wywodzą się z jednego kręgu mecenatu, jakim było środowisko wielkiego wezyra Mehmeda II Zdobywcy, Mahmuda Paszy Angelovicia, pełniącego ten urząd z przerwami w latach 1453–1473, któremu zresztą *Düstürnâme* zostało zadedykowane⁵⁸. Sam autor chciał jednak, by było ono przeznaczone także dla ludu jako księga przestróg, księga przykładów⁵⁹.

Cała wiedza o Enverī'm pochodzi z drobnych uwag, które poczynił w swoim dziele, ukończonym w 1465 r.⁶⁰ Dzieło składa się z trzech części. Zwłaszcza druga z nich, poświęcona dziejom władcy morskiego bejliku Aydin, Umura Beja, była przedmiotem zainteresowania historyków. Podobnie jak w przypadku utworu Aḥmedī'ego ostatnia część jest opowieścią o historii Osmanów. Zasadniczo w całości opowiada ona o podbojach i rozszerzaniu władztwa Osmanów.

Świadectwem popularności *Tevārīh-i Mülūk-i Āl-i 'Osmān* jest fakt, że początkowe bejty zostały wprowadzone do źródła wywodzącego się z środowiska pogranicznych *gāzīch*, jakimi były tworzone za czasów Murada II (1421–1451) Anonimowe Kroniki Osmańskie. Por. *Anonim Osmanlı Kroniği*. [*Osmanlı Tarihi* (1299–1512)], red. N. Öztürk, İstanbul 2015, s. 3–5; M. C. Mengüç, *Bringing the past*, s. 130.

⁵⁴ H. W. Lowry, *The nature*, s. 21.

⁵⁵ Şükrullah jest autorem krótkiego dzieła zatytułowanego *Behcet'üt-tevārīh*; Şükrullah, *Behcetüt-tevārīh* [w:] *Osmanlı Tarihleri I*, red. N. Atsız, İstanbul 1949, s. 37–76.

⁵⁶ P. Fodor uważa, że nowością wprowadzoną przez Aḥmedī'ego jest nazwanie *aķını gaza*. H. W. Lowry rozwija tę myśl do postaci przedstawionej wyżej. P. Fodor, op. cit., s. 53; Lowry, *The nature*, s. 21.

⁵⁷ Şükrullah, *Behcetüttevārīh* [w:] *Osmanlı Tarihleri I*, red. N. Atsız, İstanbul 1949, s. 37–76.

⁵⁸ Mahmud Pasza Angelović stworzył wokół siebie jeden z czterech najważniejszych ośrodków literackiego patronatu za panowania Mehmeda II. Pierwsze trzy były skupione wokół sułtana i jego synów, książąt Cema i Bajezyda. Th. Stavrides, *The Sultan of Vezirs. The life and times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453–1474)*, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 294–297.

⁵⁹ *Düstürnâme-i Enverī*, s. 73 (835).

Halka yazdum bunı ibret-nâme ben / Okıyup ibret alsın tâ ki sen.

⁶⁰ W starszej literaturze przypuszcza się, że pochodził z trenów bejliku Aydin. Przypuszczenia te opierano na dobrej znajomości dziejów tego regionu: P. Lemerle, *L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*, Paris 1957, s. 7–8; *Le destan d'Umur Pasha*, red. I. Mélikoff-Sayar, Paris 1954, s. 27–30; C. Kafadar, op. cit., s. 69; S. Döğüş, op. cit., s. 850; A. Gheorghe, *Mental frames and textual strategies in mid-14th century Byzantine-Turkish sources on the beginnings of the Anatolian Turks in Europe*, „Südost-Forschungen” 2021, t. 80, nr 1, s. 5. Jednak współcześnie uważa się, że wiedza ta pochodziła z pracy napisanej przez towarzysza Aydınoğlu Umura Beja, Hâce Selmana, który albo był naocznym świadkiem wydarzeń, albo czerpał informacje z pierwszej ręki od jeńców wojennych. V. Erginbaş, *Enverī* [w:] *The encyclopedia of islam three*, red. K. Fleet et al., Leiden-Boston 2023, s. 16.

Ġazā w dziele jest wątkiem przewodnim. Panowanie pierwszych trzech władców, Osmana, Orhana i Murada I jest potraktowane przez Enverī'ego zdawkowo. Autor wspomina bardzo mało o zachodnioanatolijskich podbojach – opisując je podąża tropem Aḥmedi'ego. Głównym przedmiotem jego narracji jest opowieść o podboju Rumelii⁶¹. Do bitwy na Kosowym Polu jest ona bardzo ogólna – elementy legendarne mieszają się z rzeczywistością historyczną. Jednak im bliżej do czasów Enverī'ego tj. do panowania Mehmeda II, informacje stają się bardziej szczegółowe – pojawiają się daty, nawet miesięczne. Różnica między dziełami poetów polega przede wszystkim na bardziej historiograficznym charakterze poematu Enverī'ego. Poeta nie stroni od podawania faktów, które z punktu widzenia Aḥmedi'ego były niewygodne, np. dotyczących atakowania muzułmańskich sąsiadów. Skupia się jednak niewątpliwie na walkach z chrześcijanami.

W tym zakresie *Düstûrnâme* wykazuje bardzo silną aprobatę dla wzorca *ġazīego*, który jest zdecydowany, by walczyć. Przodkowie Osmana są w wizji Enverī'ego tymi, którzy proszą sułtana seldżuckiego o „*yurt*”, tj. o ojczyznę. Chcą, aby nadał im taką, w której „na drodze Boga” będą mogli prowadzić *ġazę*⁶². Ta perspektywa jest tak ekscytująca, że spędza im sen z powiek. Po porannej modlitwie uderzają na (w tym wypadku) İnegöl, łupią i biorą bezkresne (osm. *bī-had*) łupy. Ten pierwszy opis osmańskiej *ġazy* w utworze poeta kończy stwierdzeniem, że „pszczoły poszły, [więc] zebrali miód”⁶³.

Tym, co łączy dzieło Enverī'ego z szeroko rozumianą tradycją pogrnicza, są kreacje bohaterów stylizowane na modłę wielkich eposów. Takim bohaterem, typowym wojownikiem i zdobywcą bez nadnaturalnych cech, jest Sulejman Pasza. W odróżnieniu od Aḥmedi'ego, Enverī nie przemilcza jego roli w zajęciu terenów bejliku Karesi. Opis zdobywania kolejnych miejsc na terenie półwyspu Gallipoli pełen jest treści o czysto militarnej stronie podboju⁶⁴. Zwraca jednak uwagę wzmianka o tym, że Sulejman Pasza sprowadził do Europy swoich trzech synów, z których jeden utonął podczas przeprawy. Osmański książę mocno przeżył to wydarzenie, zaś pewnego rodzaju remedium na ten ból stała się walka z niewiernymi na półwyspie Gallipoli. Po śmierci księcia walkę w Rumeli podjęli jego synowie, a na jej czele stanął brat Sulejmana Paszy, książę Murad. Ciało Sulejmana Paszy pochowano w Bolayır, które uczyniono w pewien sposób jego sanktuarium⁶⁵.

⁶¹ Opowiadanie to jest unikatowe na skalę literatury wczesnoosmańskiej. *Düstûrnâme-i Enverī*, s. 23n. (240n).

⁶² Ibidem, s. 18 (184). Koncepcja odwoływania się do ostatniego wielkiego władcy seldżuckiego w Anatolii przed najazdem mongolskim, ‘Alāeddīna I Keykubāda (1220–1237), miała duże znaczenie w kwestii legitymizacji władzy Osmanów podczas konfrontacji Bajezyda Błyskawicy z Timurem Chromym. Jej obecność u Enverī'ego jest pokłosiem wprowadzenia tej idei do osmańskiego dyskursu historycznego m. in. przez Aḥmedi'ego, czy współczesnego Enverī'emu mułłę Şükrullaha. A. Anooshahr, op. cit., s. 126–128; P. Fodor, op. cit., s. 53; Lowry, *The nature*, s. 21.

⁶³ *Düstûrnâme-i Enverī*, s. 19 (187–192).

⁶⁴ Ibidem, s. 23–26 (241–270).

⁶⁵ Ibidem, s. 25–27 (264–283).

Przytoczona wyżej opowieść wraz z obrazem przodków Osmana proszących o ziemię seldżuckiego sułtana są w naszej ocenie dowodem na to, że Enverī postrzega pogranicze jako ojczyznę zdobytą i zasiedloną. Jest to miejsce uświęcone męczeństwem zdobywców. Jednym z celów *ğazy*, być może pośrednich, ale mocno osadzonych w świadomości, jest zdobywanie nowych terenów, które można zasiedlić i uczynić ojczyzną.

Düstürnâme nie jest jedynym źródłem powiązanym z pogranicznymi *ğāzī*mi, w którym pojawia się ten wątek. Podobną kreację znajdujemy w Anonimowych Kronikach Osmańskich:

Opowiadający prawią, że zanim przyszły te wydarzenia na Sulejmana Paszę, przebywającym z nim *ğāzīm* pozostawił zadanie, mówiąc: „Niedługo odejdę z tego świata. Pochowajcie mnie w tej okolicy w Bolayır i jeśli niewierni was zaatakują nie uciekajcie, zaufajcie Bogu, pozostańcie. Zobaczycie wolę bożą”. Powiedział też: „Wykażcie się wysiłkiem, nie zdradźcie niewiernym informacji o mojej śmierci”. Następnie Sulejman Pasza zmarł. Pełniący urzędy niewierni ucieszyli się i zebrawszy wiele wojska przybyli morzem na statkach. Starali się bardzo, by odebrać te miejsca z rąk *ğāzīch*⁶⁶.

Pewne zahamowanie podboju po śmierci Sulejmana Paszy nie doprowadziło do wyrzucenia tureckich przybyszów, a stworzenie sanktuarium wokół jego ciała, które wzmiankuje także Enverī⁶⁷, pozwoliło przywrócić zdobywcom impet. Biorąc pod uwagę fakt, że Anonimowe Kroniki Osmańskie są gatunkiem typowym dla okresu panowania Murada II (1421–1451), można wskazać pewnego rodzaju przywiązanie do ziemi jako istotny aspekt kultury *ğāzīch* okresu przedimperialnego odróżniający ten sposób myślenia od późniejszego, ukształtowanego już za Mehmeda II, który znajduje odbicie w literaturze okresu złotego wieku za panowania Bajazyda II (1481–1512).

W dziele Enverī’ego obok stwierdzeń retorycznych (np. Orhan po czterdziestu latach prowadzenia dżihadu przeszedł do wiecznej szczęśliwości, a przez kolejne trzydzieści lat prowadził go Murad I⁶⁸), znajdują się także inne opowiadania o ludziach pogranicza – jedne będące pograniczną legendą, inne mające osadzenie w rzeczywistości, jednak pozostające w ścisłym związku z kulturą ludności pogranicznej.

Taką legendarną postacią jest Hāce Ömer, który porywa z Serbii piękną dziewczynę o imieniu Mara, co miało doprowadzić do konfliktu między Serbią a Osmanami i bitwy na Kosowym Polu⁶⁹. Hāce Ömer jako człowiek pogranicza funkcjonuje pomiędzy muzułmanami a niewiernymi. Doskonale zna wszystkie ich języki. Potrafi niezauważony wejść między niewiernych i porwać dziewczynę nocą z Nigeboli spośród czterdziestu tysięcy pilnujących ją wojowników. W obliczu zbliżającej się kon-

⁶⁶ *Anonim Osmanlı Kroniği. [Osmanlı Tarihi (1299–1512)]*, red. N. Öztürk, İstanbul 2015, s. 21–22. Przekład własny.

⁶⁷ *Düstürnâme-i Enverī*, s. 27 (282–283).

⁶⁸ *Ibidem*, s. 28 (286–287).

⁶⁹ *Ibidem*, s. 28–29 (289–306).

frontacji zbrojnej sułtan wysłał Ömera, by zdobył informacje o wojskach serbskich. W tym przypomina nieco obraz Evrenosa prowadzącego zwiad na rozkaz sułtana, co zachowało się w kronice Neşrî'ego:

Opowiadają, że gdy władca szukał [odpowiedniego] człowieka, by móc rozpocząć akcję wywiadowczą (osm. *casusluk*), Hacı Evrenos Gazi, całując ziemię przed władcą, rzekł: „jeśli rozkażesz swemu słudze (osm. *kul*), pójdę, z boską pomocą dokończę tę sprawę”. Władca zaś odrzekł: „Ty znasz lepiej pograniczne sposoby, idź”. Następnie Evrenos Gazi pomaszerował w kierunku zamku Üsküp z czterdziestoma osobami, a przybywszy niezauważony zabrał stamtąd kilku jeńców i przywiódł władcy⁷⁰.

Z kolei opowiadanie o rodzie Baltabeyoğlu z İhtimanu jest zapewne historią prawdziwą, którą autor znał prawdopodobnie z pierwszej ręki⁷¹. Świadczy ono o poczuciu niedocenienia ludzi północnych rubieży państwa. Baltabeyoğlu İlyas Bej towarzyszył Bajezydowi Błyskawicy na polu bitwy pod Ankarą heroicznie broniąc swojego władcy, aż został „rozsiekany na kawałki”. Timur zadziwiony męstwem İlyasa Beja miał pytać schwytanego Bajezyda, kto to jest, cóż to za pan, cóż to za sułtan, który tak dzielnie walczył? Bajezyd odpowiedział, że to żaden pan, lecz subaszy (tur. *subaşı*), czyli pomniejszy dowódca. Według Enverî'ego Timur wówczas zrozumiał, że Bajezyd był złym zarządcą, skoro takich ludzi nie czynił władcami krain⁷². Poeta pokazał przy pomocy tej opowieści, że pogranicze służy dynastii, ale czuje się przez dynastię niedocenione.

Enverî w krótki, dosadny i nieco przewrotny sposób ocenia syna Bajezyda, Musę Çelebi'ego. Zwraca uwagę, że nie walczył on z niewiernymi, co jest stwierdzeniem zaskakującym⁷³. Jak wiadomo Musa rozpętał najazdy na ościennie państwa – ucierpiało zwłaszcza Bizancjum⁷⁴. Z pomocą w wyjaśnieniu tej kwestii przychodzą Anonimowe Kroniki Osmańskie i opowiadania o prześladowaniach panów pogranicza, tutaj zwłaszcza *passus* o tym, że Evrenos musiał zjeść żabę, żeby wykazać się ślepotą przed Musą:

Rumelijskich panów postrącał z wysokich urzędów. Widząc, jak odwrócili się od jego brata i stali się zdrajcami, zrozumiał, że od niego także się odwrócą. Rumelijczycy ostatnio mieli takie zwyczaje i wciąż takie mieć będą. Jeśli na kogoś padło podejrzenie, oskarżano go i niektórych skazano

⁷⁰ Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ*. [*Osmanlı Tarihi (1288–1485)*], red. N. Öztürk, İstanbul 2013, s. 129. Przekład własny.

⁷¹ *Düstûrnâme-i Enverî*, s. 40–41 (424–435).

⁷² Ibidem, s. 41 (435).

⁷³ Ibidem, s. 42 (454).

İki büçük yıl olur Musa emir / Bunlar itmez kafir ile dar ü gir

⁷⁴ Musa Çelebi nie był zainteresowany w powstrzymaniu akcyndzów (osm. *akıncı*) od łupieżczych rajdów na peryferiach, na których prowadził politykę wspierania jednych lokalnych władców przeciwko drugim. Swoją uwagę skierował zaś głównie ku Serbii i Bizancjum, gdzie zamierzał zaprowadzić bezpośrednie rządy osmańskie i włączyć ich tereny w system timarów. D. Kastritsis, *The sons of Bayezid. Empire building and representation in the Ottoman civil war of 1402–1413*, Leiden–Boston 2007, s. 159–160.

na śmierć, innych uwięziono. Wiedząc, co się święci, panowie rumelijscy wycofali się. Czekali co przyniosą wiatry władzy. Evrenos Bej ze strachu przed sułtanem Musą wydał się na pastwę ślepoty. Sułtan Musa usłyszawszy, że Evrenos Bej oślepl, nie uwierzył i nakazał go przywieść do siebie. W miejsce mięsa kazał położyć przed nim ugotowaną żabę. „Jedź!” powiedział, chcąc zobaczyć, czy [Evrenos] przystanie – ponadto cały czas go sprawdzał. Evrenos zobaczył, że Musa jest bardzo zawięty. Zaczął uderzać rękami to z jednej to z drugiej strony, jak to robią niewidomi. Musa rozkazał, aby podano mu jedzenie do rąk. Ten zaś wzięwszy jedną-dwie żaby, znów jakby nie wiedząc, uderzał. Gdy Musa Çelebi zobaczył Evrenosa Beja w takim stanie, uwierzył i rzekł: „Rzeczywiście oślepl”. I zezwolił, aby odwieziono go do jego posiadłości. Później, gdy sułtan Mehmed przeprawił się do Rumelii, Evrenos Bej natychmiast uciekł i przybył do Mehmeda. Musie zaś przekazano wiadomość, że „Evrenos Bej uciekł do Mehmeda, ale także przejrzał na oczy”. Usłyszawszy wiadomość, Musa Çelebi zasmucił się i począł wyrzucać sobie, że go nie zabił. [...] Sułtan Musa był dość groźny (osm. *yavuz*). Rumelijczyków nie lubił, bo okazali się zdrajcami jego brata. Poza tym faworyzował swoich ludzi (osm. *kul*)⁷⁵.

Enverî zwrócił uwagę także na dwie wyprawy węgierskie lat 1443 i 1444 oraz na fakt, że przy pierwszej wyprawie Yanko przeszedł przez Ǫzladi, bo nikt mu nie zagroził drogi. Bitwę pod Warną nazywa *ekber gazā*⁷⁶. O innych podbojach tego okresu pisze *feth* (np. Tesalonika 1430), czy też *kitāl* (np. najazdy na Albanie), lecz właśnie Warnę nazywa *gazā*, rozumiejąc ją jako walkę w obronie pogranicza. Świadczy to o bardzo propaństwowej postawie poety. Mimo że w opowiadaniu o historii Osmanów kładzie własne akcenty, to jednak jest w zasadniczy sposób wierny dynastii i państwu.

Z perspektywy centrum i w zasadzie bez odróżnienia pogranicza od centrum, dzieje Osmanów opisuje wierszowany poemat *Selātinnāme*. Utwór pochodzi z ostatniej dekady XV stulecia i jest autorstwa poety Kemala, o którym wiadomości pochodzą tylko z omawianego źródła i są bardzo skąpe⁷⁷.

Wszystko, co dzieje się na pograniczu, w poemacie Kemala jest związane z działalnością władcy. Można znaleźć jednak pewne wzmianki, które odwołują nas bezpośrednio do działań na pograniczu i poniekąd do kultury pogranicza się odwołują.

Wśród całego szeregu rad, które udziela Ertuğrul swojemu synowi Osmanowi nie ma żadnej, która odwoływałaby się do *gazy*⁷⁸. Jednak znajduje się w tym dziele piękne opowiadanie o spotkaniu Ertuğrula, ojca Osmana, z sułtanem ‘Alæddīnem I Keykubādem (1220–1237). Ta poetycka wizja jest bardzo zbliżona do podobnego wątku, który omawialiśmy wyżej u Enverî’ego. W wypadku Kemala, sułtan wskazuje nie konkretną geograficzną lokalizację, lecz społeczność akyndżych (osm. *aķıncı*).

⁷⁵ Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, red. N. Azmat, İstanbul 1992, s. 54. Przekład własny.

⁷⁶ Anda fursat virdi Ǫslama Huza / Sındı kafir kıldılar ekber gaza
Düstûrnâme-i Enverî, s. 43–44 (467–470).

⁷⁷ R. Anhegger, *Selâtinnāme Müellifi Kemal. Hayat Ve Eserleri – Dil Ve Edebiyat Hakkında Görüşleri – Hikâyeler*, „Türk Dil Ve Edebiyat Dergisi” 1952, t. 4, nr 4, s. 449. Poeta skarżył się, że jego dzieło nie znalazło uznania na osmańskim dworze; M. C. Mengüç, *Histoires of Bayezid*, s. 380.

⁷⁸ Kemal, s. 29–30 (355–368); F. Kaytaç, *Erken Dönem Osmanlı Tarih Metinlerine Göre Osman Gazi’nin Orhan Gazi’ye Nasihatleri* „Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi” 2016, nr 7, s. 150n.

Czyni Ertuğrula ich przywódcą⁷⁹. Także wizja nadania bejliku Osmanowi przez sułtana jest rozbudowanym poetyckim obrazem. Co prawda Kemal wspomina, że Osman po ojcu objął przewodnictwo akynczów (osm. *akıncı*), a sułtan dał mu chorągiew islamu⁸⁰, ale większość tego opisu daje wrażenie świętowania objęcia władzy beja i na tym przede wszystkim skupia się Kemal⁸¹. Autor *Selâtinname* opisując podboje pierwszych władców, wskazuje na miejsca odebrane niewiernym zgodnie z osmańską tradycją historiograficzną. Opis przebycia cieśnin czarnomorskich przez Sulejmana Paszę podobnie jak u Aḥmedî'ego zajmuje stosunkowo dużo miejsca w stosunku do całości utworu. Znajdują się w nim opisy walk, opowieść o przebiegu wydarzeń, jednak wszystko to w klimacie zdobywania kolejnych ziem przez przedstawiciela dynastii. Jest to bardziej *feth* – po prostu podbój – niż *gazâ*. Odwołania do *gazy* są bardzo nieliczne i pośrednie⁸².

Gazâ jest wykorzystywana przez autora jako topos literacki⁸³, ale o wiele mniejszym znaczeniu niż w dziełach Aḥmedî'ego i Enverî'ego. Choć znaleźć można w dziele Kemala wątki jakby wyjęte z dzieła Aḥmedî'ego (np. ludzie Sulejmana Paszy palą kościoły, a budują meczety⁸⁴), to nie są one tak liczne. W opisach zdobycia Bursy i İzniku właściwie nie pojawia się kontekst *gazy*. Miasta zostają zdobyte, bo tego pragnął władca⁸⁵. Nieco inaczej wygląda opis zdobycie Edirne, bardziej przypominający działania *gâzîch*⁸⁶.

Z punktu widzenia kultury *gâzîch* Kemal podkreśla rolę jasyru – zdobywania niewolników⁸⁷. Przy okazji opowiadania o podbojach Osmana powtarza wielokrotnie stwierdzenie *esîri bi-nihâyet getürürler* – sprowadzają jeńców bez końca⁸⁸. To, co dla Aḥmedî'ego było praktyczną konsekwencją *gazy*, swego rodzaju benefitem⁸⁹, podobnie zresztą jak dla Baḥsî'ego, w przypadku Kemala bezceremonialnie wysuwa się na pierwszy plan, jako istota *akınu*.

⁷⁹ Kemal, s. 26–29 (295–336). Użycie przez poetę terminu *akıncı* w znaczeniu *gâzî* jest jednym ze świadectw na wymienne stosowanie tych dwóch słów. Zob. wyżej, s. 117, przyp. 10.

⁸⁰ Kemal, s. 33 (382–383).

⁸¹ Ibidem, s. 33–35 (380–402).

⁸² Ibidem, s. 55 (628).

Cihâna tekbîr âvâzı yayıldı / İşidüp kâfir ol yirde bayıldı

⁸³ Por. H. W. Lowry, *The nature*, s. 18.

⁸⁴ Kemal, s. 60 (683).

⁸⁵ Ibidem, s. 50–51 (568–589).

⁸⁶ Ibidem, s. 63 (734n).

⁸⁷ Ibidem, s. 43 (493, 497, 500).

Alur bunları hep küffâr elinden / Esîr idüp kimin bîdî bilinden

[...] Salup akıncı illeri ururlar / Esîri bî-nihâyet getürürler

[...] Salar akıncı girü il ururlar / Esîri bî-nihâyet getürürler

⁸⁸ Ibidem, s. 43 (497, 500).

⁸⁹ H. W. Lowry widzi w tym niekonsekwencję poety. Jednak P. Fodor zwracał już wcześniej uwagę, że nie można uważać strony religijnej jedynie za fasadę, co według uczonego jest typowe dla nowoczesnej nauki. Osmanowie niewątpliwie uważali, że ich zwycięstwa są pokłosiem szczególnej misji i błogosławieństwa Allaha. P. Fodor, op. cit., s. 53–54; H. W. Lowry, *The nature*, s. 18–19.

Do *ğazy* i jasyru odwołują się także dwie spośród rad, które Osman daje swojemu synowi Orhanowi. Jedna z nich dotyczy nie zaprzestawania prowadzenia *ğazy*, ale co ciekawe, istotne z punktu widzenia poety Kemala jest dobre obchodzenie się z jeńcami:

Wziętego w jasyr wroga nie dręcz / Byś od Boga otrzymał zapłatę w niebie
[...]

Życie na świecie spędź, prowadząc *ğazę* / Pragnieniem uczynić ukarać niewiernego⁹⁰.

Z tego samego okresu, co *Selātīnnāme* pochodzi utwór bardzo od niego różny, znany jako *Tariḥ-i Ya ‘kūb Paşa*⁹¹. Jest ideowo zdecydowanie bliższy do *Tevārīḥ-i Mülūk-i Āl-i ‘Osmān*, jednak w porównaniu do tekstu Aḥmedī’ego dużo bardziej rozbudowany i wielowarstwowy. Pomimo upływu około stu lat od momentu, w którym żył i tworzył Aḥmedī, obraz kultury pogranicznych *ğazīch* został ukazany w bardzo podobnym tonie.

O jego autorze, poecie Baḥşī’em, nie wiemy niemal nic. Swoją tekst w całości poświęcił opisowi wydarzeń, które doprowadziły do bitwy na Krbawskim Polu stoczonej 9 września 1493 r. między oddziałami bana Chorwacji Imré Derencsenyi’ego oraz sandżakbeja Bośni znanego jako Hadım lub Derviş Ya ‘kūb Paşa. Jest to źródło szerzej nieznane – jak dotąd było przedmiotem bardzo nielicznych opracowań⁹². Należy je rozpatrywać w szerszym kontekście muzułmańskiej literatury pogranicznej, bowiem prezentuje cechy zarówno eposu bohaterskiego, jak i dzieła katechetycznego, będącego przewodnikiem dla *ğazīch*. Ze względu na treść sytuuje się na pograniczu gatunku *ğazavātnāme* oraz *‘ilm-i ḥāl*, zaś z perspektywy kompozycji jest to (podobnie, jak wyżej omawiane dzieła) *meşnevī*, czyli wierszowany epos. Język nosi cechy poezji dywanowej. Nie jest znana data ukończenia utworu, jednak ze względu na dość dokładny opis wydarzeń poprzedzających bitwę na Krbawskim Polu można przypuszczać, że powstało niedługo po nich (ostatnie lata XV w.), co jest cechą typową dla utworów z gatunku *ğazavātnāme*. Jego rękopis znajduje się w bibliotece Uniwersytetu w Up-sali, obejmuje 134 karty zapisane pismem *nesḥī*⁹³.

⁹⁰ Kemal, s. 46 (523, 530), przekład własny; F. Kaytaç, op. cit., s. 152–153.

⁹¹ *Tariḥ-i Ya ‘kūb Paşa*.

⁹² Autorem bardzo pomocnej w pracy nad tekstem transkrypcji przygotowanej w ramach niepublikowanej pracy magisterskiej na Dumlupınar Üniversitesi w Kütahya jest M. Ali Yıldırım. Zawiera ona także bardzo zwięzłe omówienie dzieła. M. A. Yıldırım, *Yakup Paşa Gazavatnamesi, Latin Harflerine Çevrilmesi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, konsultacja: H. B. Karadeniz, Kütahya 2014. Na bazie omawianego utworu powstał także artykuł poświęcony jednemu z problemów jego strony językowej: A. İğci, K. Uysal, *Osmanlı Sahası Eserlerinden Tarih-i Yakub Paşa’da /η/ Sesinin Nun-Keffe Yazılması*, „Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi” 2014, t. 14, s. 424–430. Nie zauważa natomiast tego źródła İ. Hakkı Mercan w artykule mającym zbierać utwory typu *ğazavātnāme*; İ. H. Mercan, *Türk Tarihinin Kaynaklarından Olan Bazı Menakıbnâme Ve Gazavatnameler Hakkında*, „Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi” 2003, t. 6, nr 10, s. 126–127.

⁹³ *Tariḥ-i Ya ‘kūb Paşa*.

Najważniejszym punktem wspólnym z utworami wyżej przywołanymi jest pochwała walki z niewiernymi⁹⁴. Autor wyjaśnia, że *aķın* (czyli *gāzā*) oznaczał święto dla *gāzīch*, ponieważ nikt nie pozostawał biedny⁹⁵. Ubolewa jednak, że wśród *gāzīch* istniała mocna tendencja do ulegania rządzy łupów⁹⁶. Dlatego też włożył wiele wysiłku, by przekonać swoich odbiorców, że nie powinny nimi kierować tylko dobra materialne i chęć zysku. Ten rys katechetyczny przejawia się także w nauczaniu o tym, że poległy *gāzī* nie umiera, lecz żyje wiecznie⁹⁷.

Czymś, co czyni *Tarih-i Ya'kūb Paşa* szczególnie wartościowym tekstem dla poznania kultury *gāzīch* jest to, że obok warstwy czysto duchowej podaje cały zespół praktycznych rad, które dają pewien wgląd w życie na pograniczu bośniackim na przełomie XV i XVI w. Można je podzielić na cztery grupy: 1) oficjalne stosunki między *gāzīmī* a nie muzułmanami, 2) stosunki prywatne, 3) *gāzā* jako taka i 4) stosunek *gāzīego* do padyszacha.

Autor zwraca uwagę, by nie przywiązywać się szczególnie do pokoju zawartego z niewiernymi – należy szerzyć dżihad⁹⁸. Zabroniona jest także przyjaźń z chrześcijanami⁹⁹. Takie podejście w sposób zasadniczy odróżnia obraz pogranicza Baħşī'ego od tego zarysowanego przez Enverī'ego. Jest to zresztą zgodne z cechami katechizmów *'ilm-i hāl*, których celem było ustalenie zasad funkcjonowania *gāzīch*. Dalej Baħşī naucza, że nie należy wyciągać nawet ręki do niewiernych, zwłaszcza jeśli są wojownikami¹⁰⁰. Pod żadnym pozorem nie wolno zdradzać niewiernym swoich tajemnic¹⁰¹. Wróg się maskuje, zachowuje tajemnicę, dlatego też nie można go być pewnym. Należy zawsze widzieć okazję do tego, by się w dżihadzie nie zatrzymywać¹⁰².

Jeśli *gāzī* zaprzestaną walczyć, to dodaje to sił niewiernym. Niewierni są zakłaman i spiskują, łączą się, by zniszczyć islam. Dlatego też ich budynki należy burzyć,

⁹⁴ Ibidem, 23v–24r.

⁹⁵ Ibidem, 86v–87r.

⁹⁶ Ibidem, 40v–42r. Na fakt, że świecka motywacja stała się podstawą do prowadzenia wojny na poziomie państwowym zwraca uwagę A. Nuri Yurdusev; A. N. Yurdusev, op. cit., s. 199. Wątek łupów jako zasadniczego stimulatora tureckich wojowników na pograniczu jest jednym z ważniejszych elementów współczesnej dyskusji o tym, czym *gāzā* jest. Szczególną uwagę na to zwracał H. Lowry, który uznał Osmanów za „predatory confederacy”, a *gāzīch* za „predatory brotherhood”. W innym ze swoich tekstów przytacza list szejcha Aķ Şemseddīna do Mehmeda II pisany w trakcie oblężenia Konstantynopola, w którym przekonuje on władcę, że gdyby nie rządzi łupów, to nie zostałby nikt, kto chciałby walczyć. H. Lowry, *The nature*, s. 56–57, 69–70; idem, *Some thoughts*, s. 49–50.

⁹⁷ *Tarih-i Ya'kūb Paşa*, 24r, 42v, 118v.

⁹⁸ Ibidem, 1v–2v.

⁹⁹ Ibidem, 9v.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, 30r.

İki kâfir birbirile olsa dost / Biri düşmen ola şanma biri dost
Biri düşmen olsa ol biri dahī / Düşmen olur bellü bilkil iy aķī
Sırrını şaklar anuñ virmez ele / Biri gör dīn ehlini kōmaz ile

¹⁰² Ibidem, 2v.

a ich samych zabijać¹⁰³. Jeśli społeczność pogranicza porzuca dżihad, to staje się to przyczyną wielu problemów, a przede wszystkim utraty ziemi, co jest tu pokazane jako chyba największe zagrożenie¹⁰⁴, ale także utraty bogactwa, rozdzielenia, niezgody w społeczeństwie¹⁰⁵. Autor w ostrych słowach potępia takie zachowanie jako zdradę muzułmanów i islamu. Zdobyta ziemia miała zatem szczególną wartość dla *ġāzīch*. Ten rys dzieła Baḥṣī'ego można skorelować z poczuciem wartości zdobytej ziemi propagowanym przez Enverī'ego.

Elementem świadczącym o wadze procesu tworzenia powiązań między centrum a pograniczem w ramach centralizacji i zmiany roli władcy z pierwszego spośród równych na suwerena¹⁰⁶ jest propagowanie posłuszeństwa padyszachowi¹⁰⁷ – element, który nie jest tak mocno uwypuklony w dziele Aḥmedī'ego, co jednak jest zrozumiałe: Aḥmedī pisał dla władcy¹⁰⁸, a Baḥṣī dla szerszego grona odbiorców.

Rady, które daje Baḥṣī, nie dotyczą tylko *ġāzīch*, ale także udziela ich poniekąd padyszachowi. Padyszach powinien sprawiedliwie sprawować rządy wobec wojska¹⁰⁹. Musi także prowadzić dżihad i zaprowadzać sprawiedliwość¹¹⁰. Z drugiej zaś strony wojsko nie powinno się przeciw padyszachowi buntować, bo to on prowadzi *ġazę*¹¹¹. Dzięki padyszachowi jest spokój wewnętrzny, jest zapewniony porządek w państwie. Padyszach jest cieniem Boga na ziemi, a posłuszeństwo wobec padyszacha jest cnotą, która może zaważyć na niebie *ġāzī*ego¹¹². W tym samym miejscu można znaleźć także odwołanie do służby państwu. Służba, której się nie uczyniło, nie zostanie przez to państwo dostrzeżona – konstatacja przyziemna, prosta, ale istotna¹¹³.

¹⁰³ Ibidem, 7v.

Küfr evinüñ yıkağör bünyādını / Durmadın öldüregör ħoryādını
Ta kim arta dīn ü islām şevketi / Zāhir ola ehl-i dīnün devleti

¹⁰⁴ Ibidem, 8r.

Ucuñ ehli ki ideler terk-i cihād / Ġayride ü anda olur çok fesād
Şol güne ki anuñ 'azābı 'ām ola / Ol günehden niçeler bed nām ola
Ulu gici cümlesi andan dede / Kim ola kimi diyārın terk ide

¹⁰⁵ Ibidem, 9r.

¹⁰⁶ Na zmianę tego paradygmatu za panowania Mehmeda II zwrócił uwagę A. Nuri Yurdusev; A. N. Yurdusev, op. cit., s. 198.

¹⁰⁷ *Tarih-i Ya'kūb Paşa*, 43r, 83r.

¹⁰⁸ Zmiana, która zaszła w pozycjonowaniu się padyszacha w stosunku do pogranicznych *ġāzīch*, sprawiła, że o ile w epoce przedimperialnej walka na pograniczu opierała się na idei towarzyszy broni (jednym z nich był władca), o tyle w epoce imperialnej, za panowania Mehmeda II, coraz bardziej dążono do ustawienia sułtana ponad *ġāzī*mi, którzy stali się jego poddanymi. A. N. Yurdusev, op. cit., s. 198.

¹⁰⁹ *Tarih-i Ya'kūb Paşa*, 5r–v.

¹¹⁰ Ibidem, 55v.

¹¹¹ Ibidem, 5r–6r, 83r–v.

¹¹² Ibidem, 43r.

Pādişahuñ emrini tutan kisi / Pādişāh olur anuñ āḥir işi

¹¹³ Ibidem.

Çekmeyen zahmet yetişmez rāḥata / İtmeyen hizmet irişmez devlete

Tarih-i Ya'kūb Paşa jako dzieło wielowątkowe, zawiera pewne elementy pogranicznych eposów bohaterskich, takie jak wyeksponowanie postaci dowódcy, sandżakbeja Bośni, Ya'kūba Paszy. Nie jest on jednak bohaterem podobnym do Hāce Ömera z dzieła Enverī'ego. Jest pokazany w utworze jako mistyk – wzór do naśladowania w aspekcie duchowości i panowania nad rządami. To czyni go świetnym wojownikiem i postacią górującą nad innymi protagonistami opowieści¹¹⁴.

Bardzo „pogranicznym” w swym charakterze obrazem jest uczta po bitwie, gdzie *gāzī* świętują w namiocie Ya'kūba Paszy w obecności pojmanych banów, m.in. Imré Derencsényi'ego. Wywiązuje się rozmowa, jest wiele pytań ze strony *gāzī*ch o to, co się wydarzyło chwilę wcześniej np. czy rzeczywiście chrześcijanie nie mieli świadomości zbliżania się Turków¹¹⁵. Ta scena wywołuje wrażenie pewnej bliskości i zaciekawienia drugą stroną, tak charakterystycznego dla tradycji pogranicznych eposów.

WNIOSKI

Wśród przeanalizowanych czterech utworów znajdują się teksty w sposób przekrojowy obejmujące cały XV w. Poemat Aḥmedī'ego pochodzi z pierwszej dekady tego stulecia, utwór Enverī'ego powstał nieco ponad dekadę po zdobyciu Konstantynopola, zaś dzieła Kemala i Baḥşī'ego reprezentują ostatnią dekadę XV w. ukazując dwa etapy w funkcjonowaniu państwa osmańskiego: epokę przedimperialną i epokę imperialną (tę ostatnią z punktu widzenia złotego wieku historiografii). Mimo to wykazują one wiele cech wspólnych. Wszystkie wpisują się w ówczesny trend literacki nakazujący uczynienie z toposu *gazy* ważnego elementu dzieła literackiego. Łączy on w nich różne punkty widzenia. Ten element tworzenia powiązań – nie tyle po dwóch stronach granicy, ile wewnątrz – najmocniej przebija z dzieła Baḥşī'ego, który kieruje swoje rymy zarówno do sułtana jak i do pogranicznego *gāzī*ego; do człowieka zainteresowanego wzbogaceniem się, jak i do tego, którego motywacja była religijna. Potwierdza to ustalenia poczynione wcześniej w literaturze osmanistycznej, zgodnie z którymi *gāzā* nie była domeną jednej grupy społecznej, lecz łączyła różne grupy i była pojęciem kształtowanym w zależności od ich sposobu myślenia i celu.

Poeci mocno powiązani z tradycjami grupy społecznej '*ulamā*', tj. Aḥmedī i Baḥşī, nawołują do eksterminacji niewiernych, wymagają odcięcia się od kontaktów z nimi i wspólnego funkcjonowania, zachęcają do ciągłego prowadzenia walki, co uważają za przejaw zdrowia społecznego. W ten sposób budują kulturę pogranicza będącą w kontrze do kultury klasycznej pozbawiając ją elementu „spotkania z innym”. Wpisują się tym samym w nurt starający się narzucić większą

¹¹⁴ Ibidem, 50v–51v, 54r, 82r–v, 96v–98r, 115r.

¹¹⁵ Ibidem, 114r–v.

kontrolę nad funkcjonowaniem *ġazġich*. Ponadto dbają o napływ nowych chętnych do walki, co dla władzy mogło być korzystne. Zachęty wzbogacenia się, a przy okazji zyskania niebieskich szczęśliwości po śmierci, są świadectwem, że motyw materialny i duchowy funkcjonowały obok siebie. Oczywiście ten wątek zahacza o nauczanie wiary i kształtowanie postaw moralnych, takich jak panowanie nad żądzami, zwłaszcza chciwością (naturalną w tym środowisku), nauczanie postaw religijnych i ascetycznych, a także przypominanie o aspekcie eschatologicznym. Trzeba także zwrócić uwagę na bardzo silny imperatyw moralny, na który wskazuje Aġmedī: *ġazā* jest wolą Boga i sposobem postępowania przodków, którego kontynuacja jest okazaniem im szacunku. Poemat Baġšī'ego, *Tariġ-i Ya 'kūb Paša*, jest szczególnie wartościowy ze względu na to, że z bardzo bliskiej perspektywy pokazuje kulturę *ġazġich*.

Kemal wykorzystując topos *ġazy* pokazuje punkt widzenia centrum, a konkretniej pałacu, który realizuje cele dynastyczne. Jest wśród nich kult państwa i jego instytucji, co widać w podkreślanu przywództwa władcy oraz rozszerzania państwa poprzez podbój. Istotne jest także wskazanie, że za rajdami *ġazġich* kryje się motywacja związana ze sprowadzaniem niewolników i łupami, która istnieje obok silnie promowanych motywacji religijnych.

Nie sposób nie zgodzić się jednak, że łupy były głównym celem wojowników wyruszających do walki. Dopóki w oficjalnej historiografii radzono sobie z maskowaniem tej postawy, nie stanowiło to problemu. *Tariġ-i Ya 'kūb Paša* Baġšī'ego jest jednak świadectwem typowego dla okresu imperialnego powszechnego nastawienia na wzbogacenie, które wymagało reakcji ze strony uczonych muzułmańskich. Uderza to bardzo mocno w teorię Witteka i pokazuje jak dobrze osmańska propaganda potrafiła kamuflować rzeczywiste intencje w ramach oficjalnej retoryki.

Bardzo związany z tradycjami pogranicza sięgającymi pierwszego stulecia podbojów islamskich jest Enverī. Niewątpliwie jest pod wpływem kultury znanej z dzieł prozatorskich związanych z pograniczem, takich jak Anonimowe Kroniki Osmańskie. Jego dzieło jest silnie osadzone w szerszej tradycji eposów pogranicznych. Ludzie pogranicza są w nim bohaterami, jak Hāce Ömer; są ofiarami, jak Baltabeġoġlu İlyas Bej. Są też bardzo chętni do prowadzenia *ġazy*, ale mają poczucie odrzucenia, pewnego pokrzywdzenia ze strony centrum, które powinno przewodzić walce. Tekst *Düstūrname* jest także świadectwem przenikania się kultur. Istotnym elementem sposobu myślenia Enverī'ego, który do tej pory, jak się wydaje, nie był obecny w literaturze, jest przywiązanie do zdobytej w wyniku *ġazy* ziemi. Staje się ona osobistą ojczyzną, a nie tylko kolejnym terytorium dodanym do domeny islamu. Ojczyzna ta wymaga obrony i trzeba robić wszystko, by nie została utracona – ten sposób postrzegania zdobytego terytorium Enverī dzieli z poetą Baġšī'm.

BIBLIOGRAFIA

Žródla

- Ahmedî, *Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman* [w:] *Osmanlı Tarihleri I*, red. N. Atsız, İstanbul 1949, s. 1–35.
- Anonim *Osmanlı Kroniği*. [*Osmanlı Tarihi (1299–1512)*], red. N. Öztürk, İstanbul 2015.
- Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, red. N. Azmat, İstanbul 1992.
- Le destan d'Umur Pasha*, red. I. Mélikoff-Sayar, Paris 1954.
- Düstûrnâme-i Enverî. Osmanlı Tarihi Kısmı (1299–1465)*, red. N. Öztürk, İstanbul 2003.
- Kemal, *Selâtin-Nâme (1299–1490)*, red. N. Öztürk, Ankara 2001.
- Mecmu'a-yı münşeât Ferîdûn Beg*, İstanbul 1274 [AD 1858].
- Mevlânâ Mehmed Neşri, *Cihânnümâ*. [*Osmanlı Tarihi (1288–1485)*], red. N. Öztürk, İstanbul 2013.
- Sehî Bey, *Tezkire. „Hest Behşt”*, İstanbul 1980.
- Sılay K., *Ahmedî's history of the Ottoman dynasty*, „Journal of Turkish Studies” 1992, nr 16, s. 129–200.
- Şükrullah, *Behcetütttevârih* [w:] *Osmanlı Tarihleri I*, red. N. Atsız, İstanbul 1949, s. 37–76.
- Tarih-i Ya'kûb Paşa*, Uppsala universitetsbibliotek, MS 55587.
- Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, tłum. M. Tan, İstanbul 2019.
- Yıldırım M. A., *Yakup Paşa Gazavatnamesi, Latin Harflerine Çevrilmesi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, konsultacja: H. B. Karadeniz, Kütahya 2014.

Opracowania

- Anhegger R., *Selâtin-nâme Müellifi Kemal. Hayat Ve Eserleri – Dil Ve Edebiyat Hakkında Görüşleri – Hikâyeler*, „Türk Dil Ve Edebiyat Dergisi” 1952, t. 4, nr 4, s. 447–470.
- Anooshahr A., *The ghazi sultans and the frontiers of islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods*, London–New York 2009.
- Darling L., *Contested territory: Ottoman holy war in comparative context*, „Studia Islamica” 2000, nr 91, s. 133–163.
- Darling L., *Reformulating the gazi narrative: when was the Ottoman state a gazi state?*, „Turcica” 2011, nr 43, s. 13–53.
- Döğüş S., *Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi Ve Kültürel Kaynakları*, „Belleten” 2008, t. 72, nr 265, s. 817–888.
- Emecen F. M., *Gazâya Dâir. XIV. Yüzyıl Kaynakların Arasında Bir Gezinti* [w:] idem, *İlk Osmanlılar Ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2010, s. 75–85.
- Erginbaş V., *Enveri* [w:] *The encyclopaedia of islam three*, red. K. Fleet et al., Leiden–Boston 2023, s. 16–19.
- Flemming B., *The poem in the chronicle: the use of poetry in early Ottoman historiography* [w:] eadem, *Essays on Turkish literature and history*, Leiden–Boston 2018, s. 344–351.
- Fodor P., *Ahmedî's Dâsitân as a source of early Ottoman history*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1984, t. 38, nr 1–2, s. 41–54.
- Gheorghe A., *Mental frames and textual strategies in mid-14th century Byzantine-Turkish sources on the beginnings of the Anatolian Turks in Europe*, „Südost-Forschungen” 2021, t. 80, nr 1, s. 1–18.
- Gheorghe A., *The metamorphoses of power. Violence, warlords, akıncıs and the early Ottomans (1300–1450)*, Leiden–Boston 2022.
- Imber C., *The legend of Osman Gazi* [w:] *The Ottoman Emirate (1300–1389)*, red. E. Zachariadou, Rethymnon 1993, s. 67–75.
- Imber C., *The Ottoman dynastic myth*, „Turcica” 1987, nr 19, s. 7–20.
- Inalcik H., *Imperium Osmânskie, Epoka klasyczna 1300–1600*, tłum. J. Hunia, Kraków 2006.
- Inalcik H., *The rise of the Ottoman historiography* [w:] *Historians of the Middle East*, red. P. Holt, B. Lewis, London 1962, s. 152–167.
- Jennings R. C., *Some thoughts on the gazi-thesis*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes” 1986, nr 76, s. 151–161.

- Kafadar C., *Between two worlds. The construction of the Ottoman state*, Berkeley 1995.
- Káldy-Nagy G., *The Holy War (jihād) in the first centuries of the Ottoman Empire*, „Harvard Ukrainian Studies” 1979–1980, t. 3–4, nr 1, s. 467–473.
- Kastritis D. J., *The sons of Bayezid. Empire building and representation in the Ottoman civil war of 1402–1413*, Leiden–Boston 2007.
- Kaymaz F., *Erken Dönem Osmanlı Tarih Metinlerine Göre Osman Gazi'nin Orhan Gazi'ye Nasihatleri*, „Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi” 2016, nr 7, s. 147–163.
- Köprülü M. F., *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935.
- Lapidus I. M., *Tribes and state formation in Islamic history* [w:] *Tribes and state formation in the Middle East*, red. Ph. S. Khoury, J. Kostiner, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 25–47.
- Lindner R. P., *What Was a nomadic tribe?*, „Comparative Studies in Society and History” 1982, t. 24, nr 4, s. 689–711.
- Lemerle P., *L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*, Paris 1957.
- Lowry H. W., *The nature of the early Ottoman state*, New York 2003.
- Lowry H. W., *Some thoughts on the meaning of gaza and akın in early Ottoman usage* [w:] *The Ottoman Empire: Myths, realities and “black holes”. Contributions in honour of Colin Imber*, red. E. Kermeli, O. Özel, Istanbul 2006, s. 47.
- Mengüç M. C., *Bringing the past together: Ahmedi's narrative of Ottoman history and two later texts* [w:] *Studies in islamic historiography. Essays in honour of professor Donald P. Little*, red. S. G. Massoud, Leiden–Boston 2020, s. 125–144.
- Mengüç M. C., *Histories of Bayezid I, historians of Bayezid II: Rethinking Late fifteenth-century Ottoman historiography*, „Bulletin of School of Oriental and African Studies” 2013, t. 76, nr 3, s. 373–389, <https://www.cambridge.org/core/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-and-african-studies/article/abs/histories-of-bayezid-i-historians-of-bayezid-ii-rethinking-late-fifteenthcentury-ottoman-historiography/7FF67B09E9CF89780E8EE8BC55404610> [dostęp: 12.11.2025].
- Mercan İ. H., *Türk Tarihinin Kaynaklarından Olan Bazı Menakıbnâme Ve Gazavatnameler Hakkında*, „Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi” 2003, t. 6, nr 10, s. 107–130.
- Schmitt O. J., Kiprovska M., *Ottoman raiders (akıncıs) as a driving force of early Ottoman conquest of the Balkans and the slavery-based economy*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2022, nr 65, s. 497–582.
- Stavrides Th., *The Sultan of vezirs. The life and times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453–1474)*, Leiden–Boston–Köln 2001.
- Togan I., *Ottoman history by inner Asian norms* [w:] *New approaches to state and peasant in Ottoman history*, red. H. Berktay, S. Faroqi, Abingdon–New York 2016.
- Witteck P., *The rise of the Ottoman empire*, London 1938.
- Yurdusev A. N., *Ottoman conceptions of war and peace in the classical period* [w:] *Just wars, holy wars, and jihads. Christian, Jewish and muslim encounters and exchanges*, red. S. H. Hashmi, Oxford 2012.